Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas

φñ Biblioteca
Filosofía en español

φñ (c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

La *Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas* del jesuita **Luis de Molina**, publicada en Lisboa en 1588, es una de las obras más importantes de la gran filosofía escolástica española del siglo XVI. En ella, siguiendo el ideal ignaciano contrario al luteranismo, pero tratando de evitar el pelagianismo, Luis de Molina intenta conciliar los dos extremos de la antinomia de la libertad en su variante teológica, es decir, omnipotencia y omnisciencia divinas y libertad humana. La contradicción entre estos dos extremos parece evidente. En efecto, si el hombre posee libre arbitrio y obra conforme a él todas sus acciones, ¿cómo puede Dios poseer un poder absoluto sobre todas las cosas? Al mismo tiempo, si el hombre posee libertad para obrar en uno o en otro sentido, ¿qué certeza poseerá la ciencia divina? Parece que la antinomia teológica resulta totalmente irresoluble. Pero Molina intentará resolverla acudiendo al concurso simultáneo y la ciencia media, que es la ciencia que Dios tiene de los futuros contingentes. La ciencia media es un concepto crítico que limita la omnipotencia divina y obliga a Dios a situarse en el mismo plano que el hombre. Así la antinomia se resuelve en un horizonte personal en el que Dios y hombre aparecen enfrentados en la lucha por la libertad. Será precisamente este horizonte el más adecuado para un tratamiento filosófico verdadero de la idea de libertad.

Juan Antonio Hevia Echevarría (Zaragoza 1974), licenciado en Geografía e Historia y en Filosofía, es becario de investigación del Departamento de Filosofía de la Universidad de Oviedo. Ha traducido la *Apología de los hermanos dominicos contra la* Concordia *de Luis de Molina* de Domingo Báñez y el *Tratado sobre la analogía de los nombres* de Cayetano.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Luis de Molina

Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas

Traducción, introducción y notas por
Juan Antonio Hevia Echevarría

Biblioteca Filosofía en español
Fundación Gustavo Bueno
Pentalfa Ediciones
Oviedo 2007

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Reservados todos los derechos. Queda terminantemente prohibido reproducir este libro, total o parcialmente, sin la previa y expresa autorización escrita del editor. No se autoriza la utilización de este ejemplar para su alquiler o préstamo público.

©2007 Fundación Gustavo Bueno
Avenida de Galicia 31 / 33005 Oviedo (España)
Tel [34] 985 245 857 / Fax [34] 985 245 649
http://www.fgbueno.es
©2007 Pentalfa Ediciones (Grupo Helicón S.A.)
Apartado 360 / 33080 Oviedo (España)
Tel [34] 985 985 386 / Fax [34] 985 985 512
http://www.helicon.es
Diseño y composición: Piérides C&S
Edición preparada por: Meletea CJR
Imprime:
ISBN 978-84-934341-0-6 (Fundación Gustavo Bueno)
ISBN 978-84-7848-526-0 (Pentalfa Ediciones)
Depósito Legal: AS-

φñ (c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Introducción

§1. Luis de Molina: Vida y obras

Según su propia doctrina, Luis de Molina pudo haber nacido en un momento o en otro, bajo unas circunstancias u otras, de unos padres o de otros, habiendo recibido de Dios unos auxilios u otros, con uno u otro temperamento o complexión y, en función de todo ello, pudo haber obrado de una manera u otra. Sería muy fácil objetar que, si hubiese nacido en un momento distinto del momento en que lo hizo, bajo otras circunstancias, de otros padres, habiendo recibido de Dios otros auxilios y con otra complexión, no sólo no habría dicho lo que dijo, sino que ni siquiera habría sido quien fue. Pero Molina no pretende caer en el error de Orígenes[1], según el cual desde el momento de la creación ya preexistiríamos de forma substancial como almas racionales que posteriormente adoptarían un cuerpo al que informarían y determinarían, sino que, antes bien, lo que sostiene Molina es lo contrario. No hay una forma substancial previa que informe y determine al sujeto en su obrar, sino que son los distintos contextos que envuelven al sujeto los que determinan su obrar, aunque no por ello deba considerarse que obre necesariamente, sino de manera libre, siempre que no identifiquemos esta libertad con una libertad de elección y sí con una libertad que implique causalidad y codeterminación. Por tanto, todas esas posibilidades que Molina enuncia no son reales en relación a un mismo sujeto que obrase con libertad de elección dada cualquiera de ellas ─es decir, haciendo una cosa u otra, dada una u otra posibilidad─, sino que le sirven a Molina para presentarnos la situación de un sujeto no idéntico, sino distinto, sometido a cambio y determinado en su obrar en función de cada uno de los contextos envolventes. Pero veamos cuáles son éstos en el caso particular de Molina.

Hijo de Diego de Orejón y Muela y de Ana García de Molina, Luis de Molina nació en Cuenca en septiembre de 1535, según él mismo cuenta en carta[2] escrita en Lisboa el 29 de agosto de 1582 dirigida al Prepósito General de la orden de la Compañía de Jesús, el P. Claudio Aquaviva. Entre los doce y dieciséis años estudia las letras latinas en su ciudad natal. Al año siguiente comienza en la Universidad de Salamanca los estudios de ambos Derechos. Pero sólo permanece un año en Salamanca, porque se traslada a estudiar a la Universidad de Alcalá, trocando los estudios de Derecho por la Dialéctica

(1) *Peri archon*, II, 1; *Patrologiae cursus completus. Series graeca accurante I. P. Migne*, Parisiis 1857, XI, 181.

(2) *Cfr*. Friedrich Stegmüller, *Geschichte des Molinismus*, Münster 1935, vol. I, p. 551s.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

escolástica. En Alcalá la novísima orden de la Compañía de Jesús, todavía dirigida por Ignacio de Loyola, acababa de fundar un Colegio cuyo rector era el P. Francisco de Villanueva, que daba tal ejemplo de santidad que atrajo a muchos estudiantes a ingresar en la nueva orden. El 10 de agosto de 1553, con dieciocho años de edad, Luis de Molina fue aceptado como novicio de la Compañía de Jesús, siendo enviado al Colegio que la orden regentaba en Coimbra, para que allí realizase el noviciado.

Transcurrido el primero de los dos años de noviciado, se le ordenó comenzar los estudios de Filosofía en el Colegio Real de Coimbra. De este modo, entre 1554 y la primavera de 1558 sigue todo el curso completo de Filosofía. El primer año tuvo como profesor a un seglar, Diego de Contreiras, porque el Colegio Real todavía no había sido entregado a la Compañía de Jesús, lo que sucedió al año siguiente gracias al favor que los reyes de Portugal dispensaban a los jesuitas. Durante los tres años siguientes Molina tuvo como profesor al P. Sebastián Morales, S. I. Aunque Pedro de Fonseca, el «Aristóteles portugués», impartía docencia en los mismos años en el mismo Colegio, sin embargo, según la conclusión a la que llega el Padre Juan Rabeneck, S. I.[3], basándose en los catálogos de los profesores colegiales de la época, Pedro de Fonseca nunca habría sido maestro de Molina. Esto es importante, porque hay quienes atribuyen al P. Fonseca la autoría de la famosa doctrina de la ciencia media, arguyendo que Molina sólo la habría tomado de él en sus años de estudiante.

Terminados sus estudios filosóficos, comenzó los de Teología en 1558. Los tres primeros años estudió en la Universidad de Coimbra y los dos últimos —ya ordenado sacerdote— en el Colegio que la Compañía regentaba en Évora, que disfrutaba de los mismos derechos que la Universidad de Coimbra. Había sido enviado a Évora para alcanzar el grado de Doctor, aunque según cuenta el P. Rabeneck[4], sólo pudo alcanzar el de Bachiller, debiendo renunciar a los demás de momento por motivos de salud.

En otoño de 1563 está de vuelta en Coimbra, donde comienza su actividad docente, enseñando Filosofía hasta 1567. Durante estos cuatro años escribe un Tratado completo de Filosofía bajo la forma de comentarios a la lógica, física, psicología, metafísica y filosofía natural de Aristóteles. Según cuenta D. Manuel Fraga Iribarne[5], Molina mostró gran interés en que su Tratado fuese

(3) Iohannes Rabeneck, «De Ludovici de Molina studiorum philosophiae curriculo», *Archivum Historicum Societatis Jesu*, 6 (1937), pp. 291-302.

(4) En su introducción («Prolegomenon I») a su edición crítica de la *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis*, Oña 1953, pág. 3: «Etsi Eboram missus erat ad gradus academicos acquirendos, tamen non factus est nisi baccalaureus formatus a ceteris gradibus capessendis infirma valetudine, ut videtur, impeditus».

(5) En su introducción («Vida y obras del R. P. Luis de Molina») a su traducción de la obra de Luis de Molina, *Los seis libros de la justicia y el derecho*, Madrid 1941, tom. I, vol. I, pág. 26: «*Todos conocen lo mucho que se aventajan las glosas que yo hice en Artes... a las de cuantos en esta provincia las enseñaban, y la gran estimación que se hace de ellas, hasta el punto que todos las compran, más que cualquier otra*. Se queja Molina de la oposición de los Padres portugueses, en especial el P. Pedro da Fonseca; los cuales unas veces pedían que el autor elegido fuese mejor latinista, otras alegaban que los escolares recibirían mejor la obra de un portugués &c.».

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

incluido en los monumentales *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu*, consistentes en los comentarios a Aristóteles que los profesores jesuitas del Colegio de Coimbra dictaban a sus alumnos y cuya edición el Prepósito General, P. Aquaviva, había encargado a Pedro de Fonseca. Pero éste se opuso a la inclusión de los comentarios de Molina y el español respondió acusándolo de plagiario y de oponerse para que no se hiciera evidente que en sus comentarios a la *Metafísica* había tomado ideas de Molina. El Tratado de Molina continúa inédito.

En otoño de 1568 fue enviado a Évora, para que impartiese clases de Teología en su Universidad, que acababa de ser fundada por el Cardenal Infante D. Enrique de Portugal. El 3 de septiembre de 1570 hace su profesión solemne en la Compañía de Jesús. El año siguiente alcanza el grado de Doctor en Teología. En la Universidad de Évora comentará la *Summa Theologica* de Santo Tomás, primero ocupando la cátedra de vísperas hasta 1572 y posteriormente la de prima hasta 1583, en que fue eximido de su deber docente por razones de salud. A partir de entonces se ocupará de la publicación de sus obras. Primero en Évora, donde permaneció hasta 1586, luego en Lisboa y finalmente, de vuelta a España, en Cuenca. En 1600 fue requerido para que impartiese clases de Teología moral en el Colegio Imperial de Madrid, pero el 12 de octubre de ese mismo año falleció, sin poder comenzar su actividad docente.

La *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione* fue la primera obra publicada por Molina, en Lisboa en 1588. Conseguido el permiso para publicar la *Concordia* por parte del Prepósito General el P. Aquaviva, Molina entregó su obra al Consejo de la Inquisición de Portugal para que la sometiera a examen. Esta tarea fue encargada al dominico Bartolomé Ferreira, quien consideró que la obra de Molina era conforme a la fe católica y muy útil para toda la Iglesia. De este modo, el 21 de junio de 1588 el Consejo de la Inquisición de Portugal concedió permiso a Molina para que publicara su libro, cuya primera edición se hizo en Lisboa en 1588.

Posteriormente publicó sus *Commentaria in primam Divi Thomae partem* en Cuenca en 1592. En 1595 aparecería en Amberes una segunda edición de la *Concordia* preparada por Molina. Otras ediciones se hicieron en: Lyon 1593, Venecia 1594, Venecia 1602, Amberes 1609, Amberes 1715, Leipzig 1722 y París 1876.

Su otra gran obra, de carácter jurídico, son los monumentales *De Iustitia et Iure tomi sex*, de los que Molina sólo pudo ver publicados en vida los tres primeros tomos (t. I, Cuenca 1593; t. II, Cuenca 1597; t. III, Cuenca 1600). Los tres tomos restantes fueron publicados de manera póstuma en Amberes en 1609. Durante el siglo XVII y XVIII se hicieron numerosas reediciones: Maguncia 1613, Venecia 1614, Amberes 1615, Lyon 1622, Maguncia 1644 y Cracovia 1733.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

§2. La polémica de auxiliis[6]

Seguramente no ha habido otro libro teológico que haya sufrido la persecución de que fue objeto la *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis* de Luis de Molina. Aquí vamos a ofrecer de manera muy sumaria la relación de las asechanzas y ataques que hubo de sufrir por parte, sobre todo, de miembros de la orden de Santo Domingo, entre los que se distinguió Domingo Báñez. La persecución comenzó antes incluso de que el libro hubiese sido publicado, puesto que, habiéndose difundido por Salamanca la especie de que el jesuita Luis de Molina pretendía publicar en Lisboa un libro defendiendo las mismas tesis que ya sostuviese el P. Prudencio Montemayor, S. I., en un acto escolástico celebrado en Salamanca en 1582 y que fueron condenadas por el Consejo de la Inquisición de España, los dominicos intentaron evitar la publicación del libro de Molina valiéndose de la influencia que el confesor dominico del Cardenal Archiduque Alberto, supremo gobernador del reino de Portugal, ejercía sobre éste.

La *Concordia* había terminado de imprimirse en Lisboa el 22 de diciembre de 1588 y el día de reyes Molina acudió a ofrecérselo al Cardenal Archiduque, de quien sin duda esperaba que acogiese el libro con benevolencia, puesto que a él iba dirigida su dedicatoria. Pero el Cardenal Archiduque lo recibió fríamente y, a pesar de que el Consejo de la Inquisición de Portugal ya había concedido la licencia para su publicación, le prohibió ponerlo en venta hasta que una Comisión de Teólogos lo hubiese examinado. Entretanto, los Consejos de Castilla y Aragón ya habían concedido la licencia para su puesta en venta. Finalmente, en julio de 1589 la Comisión de Teólogos falló de manera favorable a Molina y el Cardenal Archiduque permitió su puesta en venta.

Pero los dominicos no habían de cejar en su empeño contra el libro de Molina. A finales del siglo XVI, la orden de Santo Domingo administraba su gran poder sobre acciones y conciencias a través de los púlpitos y de las cátedras de las que se enseñoreaban los hijos de la gran familia dominicana. Dominicos eran los miembros y censores del Consejo de la Inquisición. Dominicos eran

(6) Sobre la polémica *de auxiliis* puede leerse: Pedro Poussines, S. I., *Historia controversiarum quae inter quosdam e Sacro Praedicatorum ordine et Societatem Jesu agitatae sunt ab anno 1548 ad 1612*; Augustin Le Blanc, *Historia congregationum de auxiliis divinae gratiae*, Lovanii 1700; Jacinto Serry, O. P., *Historia congregationum de auxiliis*, Lovanii 1700; Tomás de Lemos, O. P., *Acta congregationum ac disputationum*, Lovanii 1702; Livino Meyer, S. I. (bajo seudónimo de Theodoro Eleutherio), *Historiae controversiarum de divinae gratiae auxiliis sub summis pontificibus Sixto V, Clemente VIII et Paulo V libri IV*, Antverpiae 1705; Livino Meyer, S. I. (bajo seudónimo de Theodoro Eleutherio), *Historiae controversiarum de divinae gratiae auxiliis sub summis pontificibus Sixto V, Clemente VIII, Paulo V, ab obiectionibus R. P. Hyacinthi Serry vindicatae libri III*, Bruxellis 1715; Gerhard Schneeman, *Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii concordia initia et progressus*, Friburgi 1881; Antonio Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, Madrid 1913, tom. IV, lib. 2; Gerhard von Riel, *Beitrag zur Geschichte der Congregationes de Auxiliis*, Konstanz 1921; Friedrich Stegmüller, *Geschichte des Molinismus*, Münster 1935; Manuel Fraga Iribarne, «Vida y obras del P. Luis de Molina», como introducción a su traducción de la obra de Luis de Molina, *Los seis libros de la justicia y el derecho*, Madrid 1941; Vicente Beltrán de Heredia, *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia*, Salamanca 1968; Marcelino Ocaña García, *Molinismo y libertad*, Córdoba 2000.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

los confesores de reyes y príncipes. Dominicos eran también los maestros que se sentaban sobre las cátedras universitarias más importantes. La *Summa Theologica* de Santo Tomás era el cuerpo de doctrina suficiente y necesario para defender y hacer inteligible la fe católica. No se necesitaba más, aparte de los comentarios a la *Summa* por parte de los maestros dominicos. Los jesuitas que intentaban introducir doctrinas ajenas a los Padres de la Iglesia y a los cánones de los Concilios no eran más que noveleros y sedicentes teólogos ─y Molina, el mayor de todos─ que se afanaban por difundir doctrinas inauditas y peligrosas para la fe. Esto era intolerable para los dominicos, puesto que era propio de su deber, *como fieles perros del primer y más importante inquisidor del error herético, no sólo ladrar contra las doctrinas peligrosas, sino incluso... morder con ferocidad a sus autores*[7].

En su obra Molina criticaba por extenso la doctrina de la premoción física de Domingo Báñez y numerosas tesis del mercedario Francisco Zumel. Pero éstos pronto intentarían tomarse la revancha; y no de manera puramente doctrinal, sino bajo la forma de una prohibición del libro de Molina, incluyéndolo en el *Índice* de los libros prohibidos que la Inquisición española añadía al *Índice romano*. La última edición del *Índice* español era de 1583 y se estaba preparando otra; Báñez y Zumel formaban parte de la Comisión encargada de prepararla e intentaron por todos los medios incluir en ella el libro de Molina; pero el jesuita, conocedor de sus maquinaciones, reaccionó con prontitud y, en enero de 1594, presentó un memorial al Consejo Supremo del Santo Oficio de la Inquisición española, acusando a Báñez y a Zumel de parcialidad y pidiendo un nuevo examen de su obra; finalmente, la *Concordia* no se incluyó en el *Índice*.

En la primavera de ese mismo año de 1594 los dominicos tronaron desde todos sus púlpitos y cátedras contra el jesuita; especialmente sañudos en sus predicaciones contra Molina se mostraron los P.P. Alonso de Avendaño y Diego Nuño, que no dudaban en calificar a Molina como hereje pelagiano; no se oía el nombre de Molina en las aulas salmanticenses sin que los alumnos comenzasen a patear.

Los Padres de la Compañía respondieron cerrando filas y, ante la denuncia que los dominicos habían elevado ante el Consejo de la Inquisición contra la *Concordia* de Molina, los jesuitas respondieron apelando al Papa e intentando que la vista de la causa tuviese lugar en Roma, donde los jesuitas sabían que gozaban del favor del Papa Clemente VIII. El 28 de junio de 1594 el cardenal Aldobrandini, Secretario de Estado, escribía en carta al Nuncio de España que el Papa había resuelto entender en esta causa, al ser materia de fe, prohibiendo de momento toda discusión sobre ella. El 4 de febrero de 1595 el propio Felipe II escribió una carta en la que invitaba a dominicos y jesuitas a que hiciesen honor a su condición religiosa y no diesen que hablar.

(7) Domingo Báñez, *Apología de los hermanos dominicos contra la* Concordia *de Luis de Molina*, Pentalfa, Oviedo 2003, pág. 29.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

Así pues, la causa se vería en Roma; pero la instrucción se haría en España. Con vistas a este fin, el Inquisidor Gaspar de Quiroga pidió dictamen a Obispos, Universidades y Teólogos. Durante tres años, hasta 1598, se prepararon todos los alegatos, apologías y dictámenes, que fueron enviados a Roma en tres paquetes. No menos de dos años haría falta para leerlos todos, según sentenció Báñez. Al mismo tiempo, dominicos y jesuitas enviaron a sus representantes; los dominicos a Diego Álvarez, porque Báñez ya era demasiado viejo; y los jesuitas a Cristóbal de los Cobos y Fernando de la Bastida, puesto que con buen criterio el provincial de los jesuitas pensó que Molina no explicaría su propia doctrina con tanta claridad como otros.

En noviembre de 1597 se nombró a una Comisión pontificia, que comenzó a trabajar el 2 de enero de 1598; tras dos meses de deliberación, condenaron sesenta y una proposiciones de Molina. Pero el Papa, sorprendido por la rapidez del fallo, decidió que revisasen la causa. En noviembre de 1598, de nuevo volvieron a condenar dichas proposiciones.

Tras las dos condenas los jesuitas hubieron de reaccionar. Molina respondió, en carta dirigida a Clemente VIII, acusando a Domingo Báñez de ser el instigador de toda la persecución contra su obra. Los jesuitas también buscaron el favor de regentes y príncipes, dirigiendo cartas a Felipe III, a la Emperatriz María de Austria y al Cardenal Archiduque Alberto. También el Cardenal Belarmino, que ejercía de Teólogo ordinario del Papa, escribió en favor de Molina su *Opusculum dilucidum*, donde sostenía que el parecer de los dominicos entrañaba mayor peligro que el de Molina.

El Papa decidió que los Prepósitos Generales de jesuitas, el P. Claudio Aquaviva, y dominicos, el P. Hipólito María Beccaria, junto con sus Teólogos conferenciasen en presencia del Inquisidor General, Cardenal Madruzzo, para que intentasen llegar a un acuerdo. Celebraron su primera entrevista el 22 de febrero de 1599 y conferenciaron durante todo este año, pero sin acercar posiciones. Tras el fallecimiento del Inquisidor General, dominicos y jesuitas dejan de reunirse y comienzan de nuevo a amontonar alegaciones por escrito.

En agosto de 1600 la Comisión pontificia condena de nuevo las proposiciones de Molina, pero reduciéndolas a veinte; y repite su condena, que ya será la cuarta, el 7 de mayo de 1601.

En 1602 el Papa, cansado de ver cómo los mamotretos se amontonan ante él, decide presidir él mismo las nuevas reuniones entre dominicos y jesuitas. Comienzan así las congregaciones *de auxiliis*, de las que Clemente VIII presidiría treinta y siete y Paulo V diez. El 28 de agosto de 1607, viendo que las discusiones se prolongaban de manera estéril y que resultaba imposible llegar a definir nada, con cada uno de los contendientes enrocado en su posición, Paulo V decidió prohibir que dominicos y jesuitas calificasen como herética la doctrina contraria y prohibió también la publicación de libros sobre la gracia eficaz. Esta prohibición se mantuvo hasta finales del siglo XVII. Los jesuitas celebraron el fallo, aclamando a Molina *victor*.

φñ (c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

§3. Concurso simultáneo y ciencia media

Son éstos los conceptos fundamentales del sistema de Molina, a través de los cuales intenta conciliar los dos extremos de la antinomia de la libertad en su variante teológica, es decir, omnipotencia y omnisciencia divinas y libertad humana. La contradicción entre estos dos extremos parece evidente. Pues si el hombre posee libre arbitrio y obra conforme a él todas sus acciones, ¿cómo puede Dios poseer un poder absoluto sobre todas las cosas? En efecto, ¿no resultaría limitada la potencia divina por la libertad del hombre? Pues para que Dios pudiese ser realmente omnipotente, debería poder determinar al hombre en sus acciones. Pero en tal caso la libertad humana desaparecería. Al mismo tiempo, si el hombre posee libertad para obrar en uno o en otro sentido, ¿qué certeza poseerá la ciencia divina? Porque sólo puede haber certeza sobre aquello que ya está determinado. Pero si el obrar del hombre ya estuviese determinado, ¿cómo podría ser libre para obrar en uno o en otro sentido conforme a la determinación de su propia voluntad? Parece que la antinomia teológica resulta totalmente irresoluble.

Molina intentará resolverla acudiendo al concurso simultáneo y la ciencia media. Pero, ante todo, no se puede dudar de que el hombre posea libertad de arbitrio. Aunque no hubiese otro argumento, siempre se podría recurrir a la propia experiencia, por la que cualquiera se reconocerá en posesión de la potestad de actuar de manera reprobable o meritoria, siendo esto algo necesario para que pueda atribuirse al hombre la responsabilidad sobre sus actos. Según Molina, sólo una mente enloquecida se atrevería a negar la libertad de arbitrio que experimentamos en nosotros mismos; del mismo modo, otorgar crédito a alguien que, oponiéndose a la propia experiencia, pretende impugnar la libertad de arbitrio, no sería una idiotez menor que la de aquel que, persuadido por otro, se convence de que el papel que tiene ante sus ojos no es blanco; en efecto, lo primero no nos resulta menos evidente que lo segundo y por propia experiencia tenemos conocimiento de ello y lo damos por seguro. Por tanto, Molina cree que, contra quienes niegan la libertad de arbitrio, no debería recurrirse a razones, sino a torturas, porque sólo un argumento baculino sería eficaz para hacerles entrar en razón, como ya argumentase Duns Escoto:

> A estos hombres habría que azotarlos y atormentarlos con el fuego, hasta que confesaran que dejar de torturar no está en nuestra potestad en menor medida que inferir torturas. Pero si nos reprochasen algo, tendríamos que responderles: ¿De qué os quejáis? Vosotros mismos reconocéis que en nuestra potestad no hay otra cosa que la que hacemos[8].

Así pues, el hombre es libre. Sin embargo, no se basta para obrar sus acciones, porque, siendo el concurso de Dios necesario para toda operación de la causa segunda, también el hombre lo necesita. Oponiéndose a la premoción física de Báñez, Molina niega que el concurso divino sea previo, porque si el hombre fuese determinado previamente en sus acciones, ya no obraría con libertad y,

(8) *Cfr*. *In I Sententiarum*, dist. 39, n. 13; ed. Vivès 10, 625.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

cuando obrase mal, habría que atribuir esta acción a Dios, siendo esto lo mismo que sostiene Lutero. Molina también refuta a Báñez de la siguiente manera. Si el concurso general de Dios con las causas segundas fuese un influjo sobre las propias causas a través del cual las moviese y las aplicase a obrar ─según defiende Báñez─, como este influjo sobre la causa segunda y todo lo que produjese en ella, sería algo creado y coadyuvaría con la propia eficacia de la causa, entonces o bien habría de admitirse que, en estos concursos, el proceso sería infinito y, en consecuencia, no podría producirse ningún efecto, o bien habría de admitirse que el concurso general de Dios no sería un influjo sobre la causa, sino un influjo inmediato con la causa sobre su acción y sobre su efecto, siendo esto lo que Molina pretende demostrar. De este modo, como el concurso general de Dios sería un influjo sobre el efecto de la causa segunda y no sobre la propia causa, de la afirmación de Molina no se seguiría un proceso infinito, como sí se sigue de la afirmación de quienes, como Báñez, sostienen que el concurso general es un influjo sobre la causa segunda a través del cual Dios la mueve y la aplica a obrar. Asimismo, como la conservación de cualquier efecto de una causa segunda necesita del influjo inmediato de Dios sobre él, por ello, o bien debería suceder que el concurso general de Dios en las acciones y efectos de las causas segundas, no fuese un influjo sobre las causas, sino un influjo inmediato con las causas sobre sus acciones y efectos ─siendo esto lo que Molina intenta demostrar─ o bien habría que afirmar que Dios influye en la producción de cualquier efecto con un concurso general doble, a saber, con un concurso inmediato influiría sobre la causa y a través de ella sobre el efecto y con otro concurso inmediato influiría sobre el efecto; pero, según Molina, esto último resulta tan absurdo que ningún teólogo lo ha defendido.

Así pues, el hombre no se basta para obrar, porque necesita del concurso universal de Dios. Pero del mismo modo, tampoco Dios se basta para producir la acción del hombre. Por tanto, ni el hombre, ni Dios, son causas totales de esta acción, sino causas parciales, pero en términos de parcialidad causal y no de parcialidad de efecto, porque en términos de efecto, la totalidad de éste se debe tanto a Dios como al hombre, pero no como causas totales del mismo, sino como causas parciales. Para ilustrar esta situación, Molina recurre a la imagen de dos hombres empujando una embarcación. Así pues, del mismo modo que, cuando dos hombres empujan una embarcación, el movimiento que producen procede en su totalidad de cada uno de ellos, pero no como causas totales del mismo, sino como causas parciales ─en términos de parcialidad causal y no de parcialidad de efecto─ que producen de manera conjunta todas y cada una de las partes del movimiento, así también, la totalidad de la acción no se debe a Dios, ni al hombre, como causas totales del efecto, sino como causas parciales que se necesitan mutuamente para su producción, sin que ninguna de las dos lo pueda producir sin el concurso de la otra. Sin embargo, el reconocimiento de la necesidad del concurso de ambas causas para la producción del efecto no le conduce a Molina a igualarlas, puesto que si no las consideramos causas sin más, sino según su grado, a Dios habría que considerarlo causa universalísima que

φñ (c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

se extiende a todo efecto de la causa segunda. Asimismo, también en las causas segundas habría una gradación, siendo unas más o menos universales y otras más o menos particulares. Sin embargo, esta subordinación causal no conlleva que la causa más universal mueva y aplique a obrar a la causa subordinada, a pesar de que entre sí mantengan un orden esencial en función de la universalidad de cada una según la extensión mayor o menor de sus efectos, sino que basta con que cada una influya de manera simultánea sobre el efecto.

En su *Apología de los hermanos dominicos contra la* Concordia *de Luis de Molina*, Domingo Báñez criticará la doctrina molinista de la concausalidad. Oponiéndose a Molina, Báñez sostiene que, además del concurso general divino, que es imprescindible para suplir la indigencia del ser de la causa segunda, ésta necesita un concurso previo y determinante que la mueva físicamente y la aplique a obrar, del mismo modo que el artesano mueve su herramienta, siendo la causa primera el artesano y la causa segunda la herramienta. Pero ¿no desaparece así la libertad de arbitrio? Báñez no pretende en ningún momento defender la tesis luterana del arbitrio siervo. Por ello, intentará conciliar omnipotencia y omnisciencia divinas con libertad humana recurriendo a la distinción entre necesidad de consecuencia y necesidad de consecuente. Consideremos la siguiente proposición: «Si Dios mueve la voluntad del hombre hacia algo, es imposible que la voluntad no se mueva hacia ello». Aquí habría una necesidad de consecuencia, porque es necesario que se produzca lo que esta proposición enuncia; pero no hay necesidad de consecuente, porque el hombre no obraría necesariamente sus acciones, sino con la libertad que le es propia de manera natural. También puede explicarse esto mismo en términos de «sentido compuesto» y «sentido dividido». En «sentido compuesto» el hombre, habiendo sido determinado a obrar por la voluntad divina, no puede no obrar la acción hacia la cual la voluntad divina lo mueve; pero en «sentido dividido» el hombre puede no obrar la acción, porque es causa contingente y libre de sus actos.

Pero defender que Dios causa las acciones libres del hombre y que, siendo causa libre de sus acciones, el hombre obra con libertad aunque Dios lo premueva, no parece ser otra cosa que una solución sofística que no podía convencer a Molina y es precisamente Báñez uno de los filósofos a los que más critica Molina en su *Concordia*. Según Molina, la libertad que Báñez atribuye al hombre no dejaría de ser la misma que posee el jumento para obedecer cuando se le conduce del ronzal.

Además del concurso simultáneo, Molina recurre a la ciencia media para conciliar la potencia infinita de Dios con la libertad humana. Tradicionalmente los teólogos distinguían dos ciencias divinas, a saber, ciencia de simple inteligencia y ciencia de visión. La ciencia de simple inteligencia o ciencia natural es ciencia de esencias, antecede a todo acto divino y no es susceptible de variación, porque con ella Dios conoce la totalidad de los objetos necesarios o posibles con independencia de su existencia en un momento u otro del tiempo; por tanto, esta ciencia es innata a Dios de tal modo que con ella Dios no puede conocer lo opuesto de lo que conoce por medio de ella; de este modo, a través de la ciencia

φñ (c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

de simple inteligencia, Dios conoce todo lo que su potencia puede realizar. La ciencia de visión o ciencia libre es ciencia de existencias; por medio de ella, con posterioridad al acto libre de su voluntad, Dios conoce de manera determinada, sin hipótesis ni condición alguna, de entre todas las uniones contingentes qué cosas sucederán.

A estas dos ciencias Molina añade una tercera ciencia: la ciencia media. A través de esta ciencia Dios ve en su esencia, por comprehensión perfecta o supercomprehensión de todo libre arbitrio, lo que cualquier hombre haría, en razón de su libertad innata, en cualquiera de los infinitos órdenes y circunstancias en que Dios podría ponerlo. Molina distingue esta ciencia de las dos anteriores. Por una parte, la distingue de la ciencia de simple inteligencia, porque la ciencia media no puede considerarse natural; pues si el libre arbitrio fuese a hacer lo opuesto, como está en su potestad, por medio de esta ciencia media Dios sabría esto mismo y no lo que realmente sabe y, sin embargo, por medio de la ciencia de simple inteligencia Dios no puede saber lo opuesto de lo que sabe por medio de ella; por tanto, no resulta más innato a Dios conocer por ciencia media una parte de la contradicción que la opuesta. Por otra parte, Molina también distingue a la ciencia media de la ciencia de visión; en primer lugar, porque la ciencia media antecede a todo acto de la voluntad divina y, en segundo lugar, porque Dios no puede saber por ciencia media otra cosa distinta de la que en realidad sabe. Pero al mismo tiempo Molina señala las semejanzas entre la ciencia media y las otras dos ciencias divinas. Por una parte, la ciencia media se asemejaría a la ciencia de simple inteligencia en la medida en que antecede al decreto de la voluntad divina y en la medida en que, a través de ella, Dios no puede conocer otra cosa. Por otra parte, se asemejaría a la ciencia de visión, porque dado el decreto divino de poner al hombre en uno u otro orden de cosas y circunstancias, éste hará una cosa antes que otra, pudiendo hacer indiferentemente cualquiera de ellas.

Según Molina, la ciencia media permitiría conciliar la omnipotencia divina con la libertad humana, porque con anterioridad al decreto de su voluntad, Dios conocería cómo obraría el hombre en cualquiera de los infinitos órdenes de cosas y circunstancias en que podría ponerlo, sin que este conocimiento obligue al hombre a obrar de manera determinada, sino que, por el contrario, una vez que, conforme a su omnipotencia, Dios ha decretado ponerlo en uno u otro orden, el hombre obraría libremente sus acciones con la libertad que le es propia de forma natural y que no recibe detrimento por parte de la presciencia divina. Así parecen conciliarse los dos extremos de la antinomia teológica.

§4. La ciencia media limita a Dios

Una vez expuesto, de manera muy sucinta, el sistema de Luis de Molina, vamos a proceder a reinterpretarlo de acuerdo con la doctrina sobre la libertad que Gustavo Bueno ofrece en su obra sobre filosofía moral *El sentido de la*

φñ (c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

vida («Lectura cuarta. La libertad»)[9]. Aquí Gustavo Bueno ofrece una filosofía materialista de la libertad, profunda y compleja, en la que, entre otras cosas, resuelve la antinomia de la libertad del siguiente modo: libertad y determinismo no se contradicen, porque la libertad no puede entenderse al margen del determinismo causal:

> En ningún caso la elección libre puede significar, en una filosofía materialista, elección acausal, es decir, elección sin causas que nos determinen más hacia un lado que hacia otro. A las alternativas elegibles, no sólo al sujeto que elige, hay que asignar, por tanto, algún papel causal. Si no hubiese mayor determinación hacia un lado que hacia otro, que es la situación del asno de Buridán..., no habría elección[10].

Gustavo Bueno también rechaza la concepción de la libertad como «libertad de elección» y defiende una concepción personal de la libertad:

> La libertad positiva no habrá que ponerla en la elección... Ahora bien, que la libertad positiva no pueda ser atribuida a la elección no significa, como tantos piensan, que hayamos de considerar a la libertad como una mera ilusión. De lo que se trata es de intentar «poner la libertad» en otra parte. ¿Dónde? Nuestra respuesta es ésta: en la persona, globalmente considerada, y no en algún acto puntual o en «actos puntuales» arbitrarios suyos[11].

De acuerdo con la definición de *agente libre* que Molina ofrece, parece que en principio podría sostenerse que entiende la libertad como «libertad de elección». Vamos a intentar dilucidar si esto es así o, si no lo es, qué concepto de libertad subyace en su sistema. Pero comencemos presentando su definición de *agente libre*: «Agente libre es aquel que, puestos todos los requisitos para actuar, puede actuar y no actuar, o hacer una cosa lo mismo que la contraria»[12]. Esta definición podemos interpretarla según la distinción que, en *De sophisticis elenchis*, Aristóteles ofrece entre «sentido compuesto» y «sentido dividido»:

> Así, pues, la ambigüedad y la homonimia están en función de estos modos. En función de la composición, en cambio, cosas tales como: *es posible que el que está sentado camine y que uno que no escribe escriba* (pues no significa lo mismo que uno diga dividiendo o diga componiendo que es posible *que el que está sentado camine*; de la misma manera si uno establece por composición *que el que no escribe escriba*: pues significa que tiene capacidad de escribir

(9) Gustavo Bueno, *El sentido de la vida. Seis lecturas de filosofía moral*, Pentalfa, Oviedo 1996, pp. 237-337.

(10) *Ibid*., pp. 248-249.

(11) *Ibid*., p. 250.

(12) *Cfr*. *Concordia*, p. 1, d. 2, § 3: «La libertad puede considerarse como opuesta a la necesidad. Así se dice que agente libre es aquel que, puestos todos los requisitos para actuar, puede actuar y no actuar, o hacer una cosa lo mismo que la contraria. En virtud de esta libertad, la facultad por la que este agente puede obrar así, recibe la denominación de *libre*. Pero como no obra así, salvo que le precedan el arbitrio y el juicio de la razón, de aquí se sigue que, en la medida en que requiere previamente este juicio, reciba el nombre de *libre arbitrio*. Por este motivo, si en algún lugar debemos situar el libre arbitrio, éste no será otro que la voluntad, en la que formalmente radica la libertad, que se despliega antecedida por el juicio de la razón. En este sentido, el agente libre se distingue del agente natural, en cuya potestad no está actuar y no actuar, sino que, puestos todos los requisitos para actuar, actuará necesariamente y de tal modo que, si hace una cosa, no podrá hacer la contraria».

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

> mientras no escribe; en cambio, si no compone, significa que, cuando no escribe, tiene capacidad de escribir)... En función de la división: que *cinco es dos y tres*, y es *par e impar*, y *lo mayor es igual*: pues es igual de grande y algo más. En efecto, el mismo enunciado, dividido o compuesto, no parece que signifique siempre lo mismo[13].

En «sentido compuesto» o modalidad *de dicto*, la definición de *agente libre* que Molina ofrece, resulta contradictoria, porque ningún agente puede actuar mientras no está actuando, es decir, es imposible actuar y no actuar simultáneamente. Sin embargo, en «sentido dividido» o modalidad *de re*, esta definición ya no resulta contradictoria, porque el agente libre que está actuando posee la capacidad de no actuar. Parece que el único modo de salvar la definición de Molina es interpretarla en «sentido dividido». Ahora bien, tomando esta definición en «sentido dividido» a su vez podemos interpretarla en sentido determinista. Así podríamos formar el siguiente argumento: *Agente libre es aquel que, puestos todos los requisitos para actuar, puede actuar y no actuar; pero el hombre, puestos todos los requisitos para actuar, no puede no actuar; por tanto, no actúa libremente*. En la definición de Molina aparece un sintagma fundamental, a saber: «puestos todos los requisitos para actuar». ¿Cuáles son los requisitos para que el agente libre actúe? Según Molina, son el arbitrio y el juicio de la razón, que deben preceder para que la voluntad, en la que formalmente radica la libertad, se determine. Parece, por tanto, que una vez que se han decidido el arbitrio y el juicio de la razón con vistas a la acción, el hombre no puede no actuar. De este modo, bajo la definición que Molina ofrece del agente libre parece subyacer una visión determinista de la acción libre por vía del juicio de la razón. ¿Significa esto eliminar la libertad del agente libre? Si suprimimos el sintagma «puestos todos los requisitos para actuar», nadie podrá negar la verdad de la siguiente proposición: «Agente libre es aquel que puede actuar y no actuar, o puede hacer una cosa lo mismo que la contraria». Pues siempre son verdaderas simultáneamente proposiciones que enuncian posibilidades contradictorias; así, por ejemplo, las siguientes proposiciones son verdaderas simultáneamente: *Sócrates posiblemente corre*; *Sócrates posiblemente no corre*; más aún, en conjunción siempre forman una proposición necesaria. De este modo podría interpretarse en sentido indeterminista la definición de Molina. Ahora bien, si suprimimos el sintagma, mal podremos interpretar en sentido indeterminista la definición de *agente libre* que Molina propone, por la sencilla razón de que ya no sería la definición de Molina, sino otra distinta. El único modo de superar las dificultades que el sintagma ofrece sin suprimirlo sería neutralizando la carga determinista que comporta. Para ello podemos acudir al resultado de los famosos experimentos que el neurofisiólogo Benjamin Libet[14], profesor del Departamento de Fisiología de la Universidad de California en San Francisco, realizó en 1983

(13) *Cfr*. *Sobre las refutaciones sofísticas*, Gredos, Madrid 1982 (traducción de Miguel Candel Sanmartín), 166a 21-32.

(14) Benjamin Libet et alii, «Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity (readiness potential): The unconscious initiation of a freely voluntary act», *Brain* (106), pp. 623-642.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

con objeto de intentar demostrar científicamente la existencia o no del libre arbitrio.

Vamos a describir muy brevemente en qué consistió uno de estos experimentos: El sujeto operatorio se sienta frente a un reloj osciloscopio con un punto luminoso que se mueve sobre la circunferencia de este reloj cada 2,58 segundos, correspondiendo cada uno de estos segundos a 43 milisegundos en tiempo real, para así evitar el condicionamiento del tiempo real sobre el sujeto operatorio; éste porta un electrodo sobre la sien derecha que registrará el «potencial preparatorio», esto es, el momento en que el cerebro ordena a la mano que se prepare para la acción; en un momento dado, el sujeto operatorio debe realizar un rápido movimiento con la mano derecha, así como pulsar sobre el reloj osciloscopio en el momento exacto en que decida realizarlo. Según los resultados que arrojó el experimento, el potencial preparatorio aparece 550 milisegundos antes de que se produzca el movimiento de la mano y 350 milisegundos antes del momento en que los voluntarios aseguran haber decidido realizar el movimiento. Esto ha llevado a algunos a hablar de la inexistencia del libre arbitrio, porque el cerebro decidiría por su cuenta y sin mediación previa de una voluntad consciente el movimiento de la mano. Es decir, sólo podríamos querer lo que hacemos, pero no hacer lo que queremos. No obstante, Benjamin Libet no se adhiere a esta interpretación determinista de su experimento, porque a pesar de que el proceso volicional que conduce al movimiento posterior de la mano comienza de manera inconsciente, sin embargo, todavía habría lugar para el libre arbitrio por la vía del veto, puesto que la voluntad consciente de la decisión de realizar el movimiento aún estaría a tiempo de impedirlo. Libet no duda de la existencia de esta posibilidad de veto sobre las acciones, porque los participantes en el experimento reconocían que en ocasiones aparecía en ellos el deseo de efectuar el movimiento y, sin embargo, terminaban impidiéndolo. En otro experimento Libet demostró la existencia de esta posibilidad de vetar o controlar las acciones una vez aparecido el potencial preparatorio. Frente a quienes sostienen que la propia decisión de vetar la acción podría estar precedida a su vez por otro deseo inconsciente de vetarla, Libet aduce que el veto consciente sería una función de control, que diferiría de la pura aparición de la consciencia del deseo de actuar y, en consecuencia, no tendría por qué precederle otro deseo inconsciente semejante al potencial preparatorio:

> I propose, instead, that the conscious veto may not require or be the direct result of preceding unconscious processes. The conscious veto is a control function, different from simply becoming aware of the wish to act. There is no logical imperative in any mind-brain theory, even identity theory, that requires specific neural activity to precede and determine the nature of a conscious control function. And there is no experimental evidence against the possibility that the control process may appear without development by prior unconscious processes[15].

(15) *Cfr*. «Do we have free will?», *The volitional brain*, Imprint Academic, Exeter 1999, p. 53.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

Si aplicamos el resultado de este experimento ─según la interpretación de Libet─ a la definición que Molina ofrece del agente libre, entonces ya no podríamos formular el argumento determinista que hemos enunciado anteriormente. En su lugar, podríamos formular otro argumento: *Agente libre es aquel que, puestos todos los requisitos para actuar, puede actuar y no actuar; pero el hombre, puesto el requisito de actuar por mandato de su razón, puede actuar y no actuar, si decide suprimir este mandato; por tanto, actuará libremente*. De este modo podría interpretarse la definición de Molina en sentido indeterminista. Sin embargo, tan sólo desde el supuesto de una idea de libertad que implique indeterminismo puede tener interés la interpretación de la definición de Molina en este sentido, siempre que quiera demostrarse que la doctrina de Molina preserva la libertad. Pero ¿es acaso el indeterminismo un requisito para la existencia de libertad? Y si así lo fuese, ¿serviría el experimento de Libet para interpretar en sentido indeterminista la definición de Molina? En primer lugar, sobre el experimento de Libet debemos decir que el libre arbitrio no es un término del campo de la neurociencia y, por tanto, mal puede intentar demostrarse su existencia o no existencia recurriendo a la experimentación neurocientífica. Como hemos visto, los resultados del experimento, que son susceptibles de interpretaciones contradictorias, no concluyen nada sobre la existencia o no del libre arbitrio, siendo la filosofía espontánea de cada científico la que conduce a una u otra interpretación del experimento. Pero el determinismo conlleva connotaciones negativas en el ámbito de la moral y en este sentido resulta difícilmente asumible. Es evidente que Libet no puede asumir el propio resultado de su experimento ─que ha llevado a hablar de un determinismo en las acciones del sujeto operatorio─ y por ello recurre a otro experimento, para intentar neutralizar la interpretación determinista que se ha hecho del primero. Con este nuevo experimento intenta demostrar la posibilidad de una existencia de veto sobre la propia acción ya decidida con anterioridad con objeto de evitar así el determinismo. Pero ¿qué sucedería si la propia decisión del veto fuese a su vez precedida por una actividad neuronal previa que la condicionase a semejanza de lo que sucede en el caso de la acción que el sujeto se propone evitar? Nos hallaríamos ante un nuevo determinismo. Pero si el requisito para que haya indeterminismo y, por tanto, libre arbitrio, es la capacidad de veto, entonces, como el veto estaría a su vez determinado, el indeterminismo que hace posible el libre arbitrio, dependería a su vez de un determinismo. Ahora bien, no parece que esto sea muy asumible desde la consideración del libre arbitrio y del determinismo como términos antinómicos. Por ello, Libet además intenta demostrar que la capacidad de veto, que como acto sólo puede entenderse en sentido negativo, diferiría del acto positivo y determinado por el propio cerebro, pero de manera inconsciente, con anterioridad a que el sujeto se haga consciente de su propia decisión. La función de la voluntad libre y consciente del veto no sería comenzar un acto voluntario, sino controlar la ocurrencia del mismo. Se trataría de una función de control sobre los actos que

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

decidimos y no requeriría de una actividad neuronal específica que precediese y determinase su naturaleza como función de control consciente. Si, según Libet, hay determinismo cuando una actividad neuronal específica precede al momento del hacerse consciente de la decisión de actuar y en el caso del veto no hay actividad neuronal previa, sino simultánea a la propia decisión del veto, entonces habría que decir que no hay determinismo en el caso de la imposición del veto y que, por consiguiente, el sujeto poseería libre arbitrio al menos por la vía del veto. Sin embargo, ¿por qué habría que considerar determinista a la primera situación y no a la segunda? ¿No habría que considerar determinista a la decisión de imponer el veto simplemente porque la actividad neuronal asociada a esta decisión es simultánea y no previa, como si, sobre la voluntad consciente de imponer el veto, no pudiese haber también una determinación en virtud de una actividad neuronal simultánea?

Hemos visto que se puede intentar salvar la definición de Molina en un sentido indeterminista recurriendo a la facultad de veto que Libet propone para eludir el resultado de su experimento, que suele presentarse como indicativo de la inexistencia del libre arbitrio. Pero ¿es acaso imposible conciliar el determinismo que parece comportar con la libertad del sujeto operatorio? Para conciliar determinismo y libertad vamos a acudir a la filosofía de la libertad que Gustavo Bueno expone en su obra *El sentido de la vida*. Ya hemos dicho que Gustavo Bueno soluciona la antinomia de la libertad negando que el determinismo causal y la libertad sean conceptos contradictorios. Por el contrario, son conceptos conjugados:

> La relación entre los conceptos de libertad y de causalidad no habrá que entenderla como una *relación antinómica* (como quiso Kant), sino como una *relación conjugada*. Causalidad y libertad no formarán un par de términos antinómicos, sino un par de términos conjugados... En realidad, las ideas de libertad y causalidad habría que verlas como ideas entretejidas: la libertad no sólo no se reduce a la causalidad, sino que tampoco se da junto o al margen de ella..., sino que se dibuja entre las mismas relaciones causales y por la mediación *diamérica* de ellas. Y este *entretejimiento* o *conjugación* es posible, precisamente, porque causalidad y libertad no pertenecen al mismo orden o línea de realidad ontológica (como supone el esquema antinómico): la causalidad pertenece al orden de los procesos individuales (ligado, por ejemplo, por conexiones de *contigüidad*), mientras que *la idea de libertad (como la idea de azar) pertenece, en la medida que implica prolepsis, al orden de los procesos formalmente enclasados*[16].

Así pues, según Gustavo Bueno, no hay libertad al margen del determinismo causal. Esto no significa que no haya libertad de elección. Hay libertad de elección ante una serie de alternativas dadas, pero esta elección sólo puede ser causal y, por tanto, debe estar determinada en uno u otro sentido no sólo por el propio sujeto que elige, sino también por las alternativas elegibles. Así la determinación también recibe su influjo de la propia alternativa no elegida. Pero la libertad no puede reducirse a una libertad de elección como si

(16) *Op. cit*., p. 273.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

la capacidad de elegir una opción u otra ya nos hiciese libres. Según Gustavo Bueno, no puede atribuirse libertad al sujeto que elige una u otra opción de manera caprichosa y conforme a las veleidades de deseos puntuales, sino tan sólo a la persona que actúa en cada momento en función de planes y programas fijados de antemano y que dan sentido a cada uno de sus actos. Se trata de una libertad personal que implica una libertad de elección. Pero la libertad no puede ponerse en actos puntuales arbitrarios que el sujeto realice cada vez que tenga que elegir, sino en la persona globalmente considerada y siguiendo una trayectoria prefigurada que sólo es posible en las sociedades políticas ya en marcha.

Hemos comenzado preguntándonos si la idea de libertad que ordena todo el sistema de Molina puede reducirse a una libertad de elección. Ya hemos mencionado la definición de *agente libre* que propone y sus posibles interpretaciones determinista e indeterminista. Desde una consideración de la libertad como opuesta a todo determinismo, habría que acogerse a la interpretación indeterminista para salvar la definición de Molina y, por ende, su sistema. Pero aquí vamos a defender una interpretación determinista del sistema de Molina que no tiene por qué eliminar la libertad del sujeto de acuerdo con la filosofía de la libertad que Gustavo Bueno propone.

Recordemos la definición de *agente libre* que Molina ofrece: «Agente libre es aquel que, puestos todos los requisitos para actuar, puede actuar y no actuar, o puede hacer una cosa lo mismo que la contraria». Vamos a comparar esta definición con otras dos. En primer lugar, con la que San Roberto Belarmino, cardenal de la Iglesia católica, propone en sus *Disputationes de controversiis fidei adversus huius temporis haereticos* (lib. 3, cap. 11): «Libre arbitrio es la libre potestad, atribuida a la naturaleza inteligente, para gran gloria de Dios, de elegir de entre aquello que conduce a algún fin una cosa antes que otra o de aceptar una y la misma cosa o, en virtud de su arbitrio, de desdeñarla»[17]. Domingo Báñez, por su parte, ofrece la siguiente definición: «Libre arbitrio es la facultad del entendimiento y de la voluntad de actuar y de no actuar, o de perseguir una cosa u otra»[18]. Aunque es evidente que se están definiendo cosas distintas, sin embargo, del mismo modo que esto no fue óbice para que Domingo Báñez criticara la definición de Molina y la de Belarmino y propusiese la suya propia, tampoco lo va a ser para que nosotros dilucidemos en qué difieren estas tres definiciones, porque es fácil transformar la primera definición para compararla con la segunda y con la tercera o hacer lo mismo con la segunda y la tercera para compararlas con la primera. Se trataría de hacer explícito el atributo que se le supone al sujeto en el primer caso o lo contrario en los otros dos. Supuesto el mismo *definiendum*, podemos señalar, en primer lugar, que la segunda definición, además de incurrir en un constante circularismo ─por la introducción del *definiendum* en el *definiens*─, es más

(17) *Cfr*. Báñez, *Apología...*, p. 97
(18) *Ibid*., p. 98.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

restrictiva que la primera, porque si el libre arbitrio es atributo de la naturaleza inteligente, entonces todo aquello que no es naturaleza no posee libre arbitrio; pero Dios no es naturaleza; por tanto, no posee libre arbitrio. Además esta definición añade la idea de fin: sólo se actúa a causa de un fin; por ello, el libre arbitrio sólo elegirá aquello que le conduzca a un fin. Esto parece introducir un criterio de razón que impediría la acción puramente caprichosa. Pero en esta definición la idea de fin aparece de manera tan sumamente genérica que no permite concluir nada sobre la naturaleza específica del fin perseguido, porque toda acción se hace con vistas a un fin y, en consecuencia, tanto la acción caprichosa, como la acción a través de la cual una persona sigue una trayectoria trazada de antemano, poseen sus fines, diferentes en un sentido, pero idénticos en otro. Por esta razón, hablar de fin sin especificar no sirve de nada e incluso resulta redundante, porque ya hemos dicho que toda acción se realiza con vistas a un fin.

En cuanto a la tercera definición, se asemeja a la definición de Molina en la medida en que atribuye al agente libre poseedor de libre arbitrio libertad de contrariedad y de contradicción. Pero para evitar el determinismo en que parece caer la definición de Molina, suprime el sintagma «puestos todos los requisitos para actuar». Creemos que por medio de este sintagma, junto con la atribución de libertad de contradicción y de contrariedad al agente libre, Molina está conjugando determinismo y libertad en la acción del sujeto operatorio dentro de un sistema basado en la idea de libertad personal y no de elección. La idea de libertad en que se apoya el sistema de Molina no puede reducirse a una libertad de elección. Es fácil demostrar esto. Ante todo, Dios posee ciencia media, que se encuentra en un término medio entre la ciencia de simple inteligencia y la ciencia de visión. A través de la ciencia de simple inteligencia Dios sólo conoce la esencia del hombre. No importa que el hombre exista o vaya a existir en algún momento. Con ciencia de simple inteligencia Dios conoce la esencia del hombre independientemente de su existencia y con anterioridad a todo decreto de su voluntad. Por tanto, con esta ciencia Dios no sabe lo que el hombre haría en cualquiera de los infinitos órdenes de cosas en que podría ponerlo, porque por medio de ella conoce absolutamente todas las posibles acciones del hombre en cualquiera de estos órdenes, pero no de manera determinada qué haría de hecho si lo pusiese en uno de ellos. Con ciencia de visión Dios conoce con posterioridad al acto libre de su voluntad y de manera determinada, sin hipótesis ni condición alguna, qué cosas sucederán de entre todas las uniones contingentes. La ciencia de visión o ciencia libre es ciencia de existencias. Por tanto, por medio de esta ciencia Dios tampoco puede conocer las acciones del hombre en cualquiera de los infinitos órdenes de cosas en que podría haberlo puesto, porque por medio de ella sólo puede conocer aquello que sucederá en el orden de cosas que ha decidido establecer. Así pues, sólo con ciencia media puede saber, por «supercomprehensión» de las causas segundas, lo que el hombre haría en un orden determinado de cosas, en el caso de que decidiese ponerlo en este orden. Pero esta ciencia sólo es posible si

φñ (c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

atribuimos al hombre una libertad personal y no simplemente una libertad de elección. Sólo si el hombre actúa en cada uno de los momentos y circunstancias de manera conforme a sus planes y programas dentro de una trayectoria fijada de antemano, es posible conocer previamente lo que hará en cada uno de estos momentos. Pero este conocimiento sería imposible si el hombre simplemente poseyese libertad de elección, porque si toda su libertad se redujese a la posibilidad de obrar y de no obrar o de hacer una cosa u otra en ausencia de cualquier determinación a actuar de uno u otro modo, más que libertad habría que hablar de una esclavitud que acercaría al sujeto operatorio a las causas naturales más que a las causas libres. ¿Pueden acaso calificarse como «libres» las acciones que realizan los sujetos sometidos a experimentación por parte de Benjamin Libet? Estas acciones son más bien semejantes a las operaciones que los escolásticos denominaban *primo-primi*, es decir, acciones instantáneas no mediadas por un dictamen de la razón y, por consiguiente, no susceptibles de una consideración moral[19]. Sólo cuando hay una razón que incline más a hacer una cosa que otra puede hablarse de «acción libre». Pero en el caso del experimento de Libet el impulso que conduce a los sujetos a mover la mano en un momento o en otro es tan arbitrario que es imposible que dé lugar a una acción libre. Para ilustrar el tipo de acción al que nos referimos, vamos a recurrir a un ejemplo que el propio Molina ofrece: Cuando un hombre está descansando sentado al borde de un camino y desde lo alto de un castillo cercano le han lanzado una piedra que está próxima a impactarle, el movimiento que este hombre realiza para evitar que el impacto inminente de la piedra lo descalabre, no está mediado por una orden previa de su arbitrio, sino que, en todo caso, una vez que ya está realizando el movimiento para esquivar la piedra, su arbitrio podrá dictaminar su conformidad con este movimiento, que lo prevendrá de la descalabradura. El impulso puramente natural y no libre que lleva a este hombre a esquivar la piedra es muy semejante al que se da en el caso de los sujetos que, en el experimento de Libet, mueven su mano tras asentir a la activación neuronal que precede al momento en que se hacen conscientes de este deseo de mover la mano. Por esta razón, sin perjuicio del gran interés que desde un punto de vista puramente categorial reviste el experimento de Libet, hemos dicho que no puede arrojar ninguna luz sobre la naturaleza de la libertad, que se trata más bien de una cuestión filosófica que no es resoluble por vía experimental. Así pues, a diferencia de los actos que contempla Libet y en los que sólo podría admitirse una libertad de elección ─siempre que reconozcamos en el sujeto la capacidad de veto─, aunque en realidad no sería más que una forma de esclavitud, los actos que Molina atribuye al sujeto operatorio son actos libres que sólo son tales en virtud de la libertad personal en la que se enmarcan.

(19) *Cfr*. *Concordia*, p. I, d. 2, §7: «Simul interrogatus sum, num in adultis esse similiter aliquando possint actus liberi qui ex eo sint primo-primi et neque ad culpam neque ad meritum aut virtutem imputari valeant, quod cum adfuerit sufficiens dispositio ac tempus ad deliberandum de bonitate et malitia delectabili aut utili, non tamen ad deliberandum de bonitate ac malitia morali vel propter obiecti ea in parte difficultatem vel ob aliquam aliam causam».

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

Pero ¿por qué decimos esto? ¿Cómo sabemos que estos actos no son resultado únicamente de una libertad de elección y sí de una libertad personal? Sólo lo sabemos porque Dios posee ciencia media y esta ciencia sólo es posible si el hombre actúa de manera conforme a planes y programas fijados de antemano. Sólo por ello Dios puede saber de qué modo obrará el hombre en el orden de cosas en que decida ponerlo. De este modo, la ciencia media le permite a Molina conceder libertad al hombre. Al mismo tiempo, como sostiene Gustavo Bueno, la ciencia media limita a Dios:

> La *ciencia media*, por tanto, habrá de redefinirse como el conocimiento proléptico que Dios (o acaso algún otro ser) puede alcanzar de las prolepsis de terceras personas. La idea de este conocimiento es ya una idea racionalmente comprensible: en rigor, ella supone la limitación de la omnipotencia absoluta atribuida a la persona presciente, es decir, al Dios de la teología escolástica. El *cogito* cartesiano podría ser interpretado como una mera dramatización de esta doctrina teológica de la ciencia media y del concurso simultáneo de los escolásticos del siglo XVI. Dios (o el *Genio maligno*, dice Descartes, en un giro que subraya el carácter angular de la situación) para engañarme tendría que hacerme existir...[20]

De este modo, la omnipotencia divina ya no es absoluta. Si lo fuese, el hombre sólo sería un autómata y la ciencia de simple inteligencia y la ciencia de visión bastarían para conocer todos sus actos. Pero la ciencia media limita la omnipotencia divina. Ahora Dios se comporta como un jugador que posee la ciencia del juego al que hace jugar al hombre. Pero este juego sólo tiene interés si su resolución no es puramente algorítmica y esto sólo es posible si limitamos la omnipotencia divina y al mismo tiempo concedemos libertad al hombre. Esto es lo que Molina consigue con la ciencia media. Por esta razón, aunque todas estas discusiones teológicas puedan tener un regusto metafísico, sin embargo, están mucho más cercanas a una filosofía materialista de lo que puedan estarlo las filosofías idealistas de Kant o Schopenhauer, porque la discusión teológica se mueve ya dentro del horizonte en que la libertad se nos muestra como una lucha entre personas ─y no con algo impersonal como pueda serlo la naturaleza─, aunque una de ellas supere a la otra en grado casi infinito. Este horizonte personal es el mismo en el que hay que poner a la filosofía verdadera de la libertad, que contempla la libertad como una lucha en la que una persona intenta liberarse de su sujeción o esclavitud con respecto a otra, mientras esta otra intenta imponer sus propios planes o programas, que serían contradictorios con los de la primera. Este es exactamente el caso que nos encontramos en el sistema de Molina, que nos presenta un Dios inteligible, que ya no es el acto puro aristotélico que no actúa sobre el mundo y ni siquiera lo conoce, sino que se entreteje con el hombre en un juego en el que posee la ciencia dominante. Ahora bien, Dios sólo puede ganar si previamente ha dejado al hombre jugar. Por tanto, también le ha concedido la posibilidad de vencer.

(20) *Op. cit*., p. 278.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

§5. Nuestra edición

Presentamos aquí, por primera vez traducida al español, la *Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas* de Luis de Molina. Hemos realizado nuestra traducción a partir de la excelente edición crítica de la *Concordia* preparada por Juan Rabeneck, S. I., y publicada en Oña y en Madrid en 1953.

El origen de la *Concordia*, concebida bajo la forma de comentarios a varios artículos de las cuestiones 14, 19 y 23 de la «Primera parte» de la *Summa Theologica* de Santo Tomás, hay que buscarlo en los comentarios a la *Summa* que Molina dictase en Évora desde noviembre de 1570 hasta julio de 1573 y como tales comentarios deberían haber aparecido acompañando a los demás comentarios a la «Primera parte» que Molina dictó en Évora. Sin embargo, determinados sucesos ─como la controversia sobre materia de gracia que tuvo lugar en Salamanca en 1582 y que enfrentó al P. Prudencio Montemayor, S. I., y al P. Domingo Báñez, O. P., así como la publicación en 1584 por parte de Báñez de sus *Scholastica Commentaria in Primam Partem Angelici doctoris D. Thomae*─ debieron influir en la decisión de Molina de ofrecer de manera conjunta todos sus comentarios relativos a la materia de gracia y libertad de arbitrio que en sus comentarios a la «Primera parte» se encontraban dispersos.

Sus *Commentaria in primam Divi Thomae partem* publicados en Cuenca en 1592 pueden considerarse casi otra edición de la *Concordia*, porque estos *Commentaria* también incluyen todo el contenido de la *Concordia*. En 1595 aparecería en Amberes una segunda edición de la *Concordia* preparada por Molina. Otras ediciones se hicieron en: Lyon 1593, Venecia 1594, Venecia 1602, Amberes 1609, Amberes 1715, Leipzig 1722 y París 1876.

El P. Rabeneck compuso su edición crítica a partir de las dos ediciones de la *Concordia* preparadas por Molina (Lisboa 1588 y Amberes 1595) y de sus *Commentaria in primam D. Thomae partem* (Cuenca 1592). Su trabajo, minucioso y erudito, se completa con la inclusión de cuatro *Prolegomena*, cuatro suplementos (*Appendix*, *Apologia Concordiae*, *Annotationes* y *Censura Romana libri Concordiae*) y seis Índices, que componen un instrumento valiosísimo para el estudio y análisis de la obra de Molina. También añade numerosas notas bibliográficas y, en todos aquellos casos en que con frecuencia Molina no cita a autores cuyas doctrinas somete a crítica ─se trata sobre todo de autores españoles y contemporáneos suyos, como Domingo Báñez y Francisco Zumel─, el P. Rabeneck desvela en cada caso de quién se trata. En nuestra edición hemos incorporado todas las notas bibliográficas del P. Rabeneck

Finalmente, queremos hacer una breve observación estilística. En la *Censura Romana libri Concordiae* lo primero que los censores someten a crítica en la obra de Molina es su estilo:

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

> In toto opere passim occurrunt longissimae periodi quae lectorem diutissime suspensum tenent ac sententiam saepe per se obscuram reddunt obscuriorem. Crebro eadem repetuntur, interdum per integras fere paginas, ac nonnumquam iisdem verbis ut summam legenti satietatem tam crebra repetitio pariat[21].

Desde luego, el estilo de Molina es farragoso y retorcido. Sus períodos sintácticos se alargan *in aeternum*, repitiéndose machaconamente y generando auténtica desazón en el lector, que se mantiene en suspenso hasta la aparición final del verbo que le permita entender todo lo anterior y descansar, exhausto, del esfuerzo realizado. Por nuestra parte, en nuestra traducción hemos respetado en todo momento estos períodos ciceronianos ─pues, de otro modo, las frases quedarían «cojas»─ y por ello hemos desistido de acortarlos. Así pues, habrá que achacar la incontinencia sintáctica y el «ciceronianismo» exacerbado a Molina y no al traductor. Será tarea del lector juzgar si en nuestra traducción hemos conseguido hacer legible e inteligible el discurso complejo, tanto en sentido conceptual como sintáctico, de Molina.

Juan Antonio Hevia Echevarría
Fundación Gustavo Bueno
Oviedo, 23 de abril de 2007

(21) *Cfr. Ludovici de Molina liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia*, Oniae 1953, p. 695.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas

Comentarios al artículo 8 de la cuestión 14 ¿Es la ciencia de Dios causa de las cosas?

1. Las conclusiones de este artículo son dos. *Primera*: la ciencia de Dios es causa de las cosas. *Segunda*: nada procede de ella y, en consecuencia, no es causa en acto, salvo determinada por la voluntad divina, a través de la cual Dios decide y quiere que algo exista.

En nuestros *Commentaria in primam D. Thomae partem* (q. 25) examinamos si, además de ciencia y voluntad, debemos admitir que Dios posee una potencia ejecutora a través de la cual efectúe inmediatamente algo, del mismo modo que el artífice, además de arte y voluntad, posee otra potencia en virtud de la cual ejecuta la obra de su arte.

2. Las dos conclusiones se coligen claramente de las Sagradas Escrituras. La primera se colige de los siguientes pasajes: *Proverbios*, III, 19: «El Señor creó la tierra con su sabiduría, estabilizó los cielos con su inteligencia; los océanos brotaron de su sabiduría y las nubes se formaron de rocío»; *Salmos*, CI, 24: «¡Cuán magníficas son tus obras, Señor! Todo lo hiciste sabiamente»; *Sabiduría*, VII, 21: «El artífice de todo, esto es, la sabiduría, me enseñó»; *Jeremías*, LI, 15: «Él dispuso el mundo con su sabiduría y con su inteligencia extendió los cielos». La segunda conclusión se colige de los siguientes pasajes: *Epístola a los efesios*, I, 11: «Obra todo según la decisión de su voluntad»; *Apocalipsis*, IV, 11: «Tú creaste todo y por tu voluntad todo existió y fue creado»; *Génesis*, I, 3: «Dijo Dios: hágase la luz. Y se hizo la luz»; *Salmos*, XXXII, 9: «Él habló y fue así; ordenó y se hizo». Puesto que Dios no mandó a ningún otro que lo ejecutara, su hablar y su orden no significan otra cosa que la determinación y el decreto con conocimiento previo de los que todo surgió de manera inmediata.

3. Por esta razón, las dos conclusiones son aprobables, porque Dios obra por medio de su entendimiento y voluntad, como ya hemos demostrado anteriormente[1], es decir, por medio de la ciencia que muestra el modo de obrar y dirige la voluntad, pero también por medio de la voluntad que impulsa hacia su ejecución. Por tanto, al igual que el artífice posee una ciencia que es causa de

(1) Luis de Molina, *Commentaria in primam D. Thomae partem*, q. 2, a. 3.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

sus artefactos, en la medida en que le muestra el modo de obrar y lo dirige hacia la obra, pero también una voluntad, en la medida en que determina a la ciencia y mueve hacia su ejecución, así también, Dios actúa de modo semejante.

4. Aquí debemos advertir que la ciencia divina, en lo que atañe a la presente discusión, puede considerarse de dos modos en relación a las criaturas. *Primero*: en la medida en que, con ella, Dios conoce que puede crear a las criaturas y también que debe crearlas, ya sea para que existan, ya sea para acomodarlas a uno o a otro fin; considerada de este modo, la ciencia divina es natural y no libre y, además, antecedería al acto y a la determinación libre de la voluntad por la que Dios decide crearlas en uno o en otro momento. *Segundo*: en la medida en que Dios, a través de ella, conoce que las criaturas van a existir en un momento determinado; considerada de este modo, la ciencia divina no es natural, sino libre; y tampoco antecedería a la determinación libre de la voluntad por la que Dios decide que las criaturas existan en uno o en otro momento, sino que, más bien, sería posterior a ella.

5. Dicho lo cual, es fácil entender que la conclusión de Santo Tomás es verdadera[2], si se considera la ciencia divina según el primer modo y no según el segundo. Pues, considerada según el primer modo, la ciencia divina dirigiría a la voluntad hacia su obra y le prescribiría el modo de obrar; además, de ella se dice que es el cálculo recto de las cosas factibles y, en consecuencia, poseería el cálculo del arte a través del cual Dios modela todo; por otra parte, antecedería a la determinación libre de la voluntad divina y, gracias a ella, ésta se determinaría a obrar. Pero, considerada según el segundo modo, ni dirige la voluntad, ni define su modo de obrar ─sino que se encuentra entre los límites de la pura contemplación─, ni antecede al acto libre de la voluntad de tal modo que pueda determinar a ésta a obrar. A esto añádase que si, por imposibilidad, este conocimiento no se diese en Dios, el conocimiento considerado según el primer modo bastaría, junto con la determinación libre de la voluntad, para que las cosas creadas emanaran de Dios.

6. Por tanto, debemos entender que la afirmación de San Agustín (*De trinitate*, lib. 15, cap. 13[3]) citada por Santo Tomás («Dios no conoce a todas las criaturas, no sólo espirituales, sino también corporales, porque existan, sino que existen porque Dios las conoce») se refiere al conocimiento y a la ciencia divina considerados según el primer modo. Pero en cuanto al argumento de Orígenes (*In epistolam ad romanos*, lib. 7, n. 8[4]) que Santo Tomás ofrece en primer lugar

(2) *Sancti Thomae Aquinatis Summa Theologica*, I, q. 14, a. 8, conclusio: «Cum esse et intelligere in Deo indistincta sint, ipsum per suam scientiam causare res oportet, adjuncta tamen voluntate».

(3) *Patrologiae cursus completus. Series prima latina accurante I. P. Migne*, Parisiis 1844 (=PL) 42, 1076.

(4) *Patrologiae cursus completus. Series graeca accurante* I. P. Migne, Parisiis 1857 (=PG) 14, 1126c.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

(«Algo no sucede porque Dios sepa que va a suceder, sino que, como va a suceder, por ello Dios lo conoce antes de que suceda»), ciertamente, su primera afirmación es del todo cierta, porque la ciencia divina por la que Dios sabe que algo contingente va a suceder, no es causa de las cosas, como ya hemos dicho; en cuanto a la segunda parte del argumento, si se entiende bien, no es falsa, como explicaremos en nuestros comentarios al artículo 13 de la cuestión 14[5].

En el ínterin, de cuanto se enseña en este artículo, quisiera que, ante todo, se tenga bien presente que la ciencia libre por medio de la cual Dios sabe que unos hechos contingentes van a tener lugar, no es causa de las cosas, como ya hemos explicado aquí claramente. Ahora bien, puesto que muchos han obviado este punto a propósito de la presciencia divina de los futuros contingentes, por ello, han terminado siendo víctimas de alucinaciones sobremanera peligrosas.

(5) *Cfr*. q. 14, a. 13 (disp. 52, n. 19ss).

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Parte primera
Sobre las fuerzas del libre arbitrio para obrar el bien. Comentarios al artículo 13 de la misma cuestión 14

Disputa I
Sobre los errores acerca de la presciencia divina, nuestro libre arbitrio y la contingencia de las cosas

1. Hay un asunto que siempre ha creado grandes dificultades a los hombres, a saber, de qué modo la libertad de nuestro arbitrio y la contingencia de las cosas futuras en uno o en otro sentido, pueden componerse y concordar con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas. Puesto que, conscientes de nuestra debilidad y confiando en la asistencia divina, vamos a explicar cómo pueda darse esto ─primero en relación a la presciencia y, más adelante[6], en relación a la providencia, predestinación y reprobación─, debemos comenzar señalando que en nosotros hay libertad de arbitrio; también debemos establecer cómo y en qué medida tenemos libertad de arbitrio; asimismo, debemos señalar que hay muchas cosas futuras que son contingentes, en uno o en otro sentido; también hemos de establecer cuál es la raíz de esta contingencia, de tal modo que, finalmente, podamos explicar y demostrar el consenso y la coherencia mutua de todo lo mencionado, en primer lugar, con la presciencia divina y, posteriormente[7], con la providencia, predestinación y reprobación divinas.

2. Aunque Santo Tomás, según el plan de su obra, dispute sobre el libre arbitrio en la cuestión 83, no obstante, es conveniente que en este momento hablemos algo sobre este asunto, no sólo porque en estos comentarios a la «Primera parte» de la *Summa Theologica* no llegaremos hasta esa cuestión, sino también, sobre todo, porque este lugar es el oportuno y, salvo que resolvamos antes algunas dificultades acerca de nuestro libre arbitrio, no podría llegar a conocerse plenamente todo lo referido a este asunto; por otra parte, reservamos las demás cuestiones sobre el libre arbitrio para tratarlas de manera más provechosa en nuestros *Commentaria in primam secundae*[8].

El lector acogerá con benevolencia que, ocasionalmente, nos hayamos acercado a alguno de los puntos que atañen a la materia de gracia, siempre

(6) *Cfr*. q. 22-23.
(7) *Cfr*. q. 22-23.
(8) Comentarios inéditos.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

en la medida en que el lugar lo exigía. Ciertamente, son tales la ligazón y el consenso del libre arbitrio con la gracia, presciencia, providencia, predestinación y reprobación, que apenas podríamos tocar y explicar una cosa sin la otra.

3. Por otra parte, el único razonamiento que debemos aprobar y abrazar en la conciliación del libre arbitrio con la gracia, presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas, tal como preexisten en acto, será aquel que no suponga perjuicio alguno a ninguna de las seis cosas mencionadas y habremos de considerarlo como la piedra de toque a través de la cual deberá examinarse cuánta verdad o falsedad contenga el razonamiento que cada cual alega. Sin duda, como veremos más adelante, que en nosotros realmente haya libertad de arbitrio ─sin que lo impidan la presciencia, providencia, predestinación, reprobación o gracia divinas─ no consta menos en las Sagradas Escrituras, ni debemos sostenerlo con fe menos firme que esto otro que también resulta manifiesto por las mismas Sagradas Escrituras, a saber, que hay presciencia, providencia y predestinación divinas y que la gracia nos es necesaria para alcanzar una amistad con Dios y la vida eterna.

Pero en esta primera disputa sólo vamos a mencionar algunos errores que, hasta el día de hoy, se han formulado acerca de la presciencia divina, la libertad de nuestro arbitrio y la contingencia de las cosas.

4. Cuenta San Agustín en *De civitate Dei* (lib. 5, cap. 9[9]) que, como Marco Tulio Cicerón[10], por una parte, no entendía cómo es posible componer la libertad de arbitrio y la contingencia de las cosas con el conocimiento seguro e inmutable que Dios tiene de los futuros contingentes y, por otra parte, no sólo por propia experiencia, sino también ajena, tenía conocimiento de la libertad de arbitrio, por ello, negó que Dios poseyese presciencia de los futuros contingentes, así como que de éstos pudiese haber previsión segura; de este modo, como dice San Agustín[11], queriendo hacer hombres libres, los convirtió en sacrílegos. Impugnaremos este error en nuestra disputa penúltima[12].

5. En relación a la libertad de arbitrio y a la contingencia de las cosas, como testimonia San Agustín en *De civitate Dei* (lib. 5, cap. 1[13]) y en sus *Confessionum libri duodecim* (lib. 4, cap. 3[14]), hubo un error defendido, sobre todo, por muchos astrólogos dedicados a la astrología judiciaria y también por algunos filósofos que siguieron a aquéllos, a saber, los astros poseerían una influencia que inferiría una necesidad a la voluntad humana, en virtud de la cual ésta querría una u otra cosa,

(9) PL 41, 148ss.
(10) *De divinatione*, lib. 2, c. 7, n. 18-19.
(11) *De civitate Dei*, lib. 5, c. 9, n. 2; PL 41, 150.
(12) *Cfr*. disp. 52, n. 7. 38.
(13) PL 41, 141ss.
(14) PL 32, 694ss.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

y, además, todo aquello que acontecería en el mundo inferior ─que abarcaría tanto las acciones humanas bondadosas, como las maliciosas─ debería atribuirse a una necesidad que provendría del lugar, la configuración y la influencia de los astros. Aunque atribuían esta necesidad de la totalidad de los efectos, como causa primera, al cielo y a los astros, sin embargo, sostenían que del cielo derivaría, de manera absolutamente inevitable, el orden y la sucesión de unas causas que se extenderían hasta los efectos más insignificantes; por ello, afirmaban que todas las cosas acontecerían en virtud de una necesidad. Por otra parte, denominaban «hado» a esta conexión y orden causal, cuyo principio y origen atribuían a la configuración del cielo y de los astros; también denominaban «necesidad del hado» a la necesidad natural en virtud de la cual, según creían, todo acontecería de manera necesaria. De ahí que algunos añadiesen, como testimonia San Agustín en *De civitate Dei* (lib. 5, cap. 1[15]), que la influencia de los astros y el orden de la conexión de las causas resultante de aquélla, no se deberían a la disposición y voluntad divinas; de este modo, eliminaban toda la providencia divina sobre las cosas humanas. Pero otros afirmaban que el estado y disposición mencionados tenían a Dios como origen y también dependían de la voluntad divina. No obstante, precisamente porque el mundo habría sido dispuesto de tal manera, todo suceso acontecería por una necesidad del hado, hasta tal punto que todos los efectos, aun siendo vicios y pecados, deberían atribuirse a Dios por haber dispuesto un orden tal de cosas.

Este error elimina la libertad de arbitrio y toda contingencia que se pueda hallar en las cosas; por ello, es manifiestamente contrario a la fe católica y quien lo sostenga vomitará una gran blasfemia contra Dios, porque este error nos presenta a Dios, de manera desvergonzada, como inductor de nuestros crímenes.

6. Los Padres de la Iglesia suelen reprender e impugnar, y con razón, que se use la palabra «hado» en este sentido (léase, entre otros, a San Gregorio en su *Homilia Epiphaniae*[16]). Además, también la Iglesia lo condena.

Sin embargo, si se considera que el hado es el orden de las causas contingentes y evitables, sometido a una presciencia divina segura e inmutable, en virtud de la cual Dios conocería, gracias a la eminencia de su ciencia, que, en razón de estas mismas causas algo realmente va a suceder ─disponiéndolo a veces el propio Dios o incluso permitiendo otras cosas para que esa otra suceda─ y en este sentido se dice que los reinos se reparten a unos o a otros por obra del hado, ciertamente, San Agustín afirma[17] que esta opinión puede sostenerse, pero corrigiendo sus términos. En efecto, no es esto lo que los hombres entienden, cuando oyen la palabra «hado», sino lo que hemos explicado en primer lugar; por ello, nunca debe utilizarse la palabra «hado»,

(15) PL 41, 141.
(16) San Gregorio Magno, *Homiliae XL in Evangelia*, lib. 1, hom. 10, n. 4; PL 76, 1112.
(17) *De civitate Dei*, lib. 5, c. 1; PL 41, 141.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

salvo distinguiendo su significado, no vaya a ocurrir que se ofrezca a alguien ocasión de errar.

Boecio (*De consolatione philosophiae*[18]) y Santo Tomás, más adelante, en la cuestión 116, admiten que se puede hablar de «hado» según este último significado; sin embargo, Santo Tomás recuerda que los santos no quisieron hacer uso de la palabra «hado», ni siquiera en este último sentido[19].

7. Algunos atribuyen a los estoicos este error del hado que acabamos de explicar; sin embargo, si debemos creer lo que Luis Vives dice en sus comentarios al *De civitate Dei* (lib. 5, caps. 1 y 10) de San Agustín, Platón eximió de la necesidad del hado a la voluntad humana y a todo aquello dependiente del libre arbitrio del hombre; pero sometió todo lo demás a esta necesidad. Los estoicos habrían pensado lo mismo, como nos cuentan Plutarco[20] y otros que aparecen citados por San Agustín en el cap. 10, según refiere Vives.

Más adelante, cuando hablemos de la raíz de la contingencia, explicaremos si, además del libre arbitrio y de aquello que depende del libre arbitrio, debemos considerar que otros sucesos tampoco acontecen por necesidad natural o del hado y si en ellos hallamos una contingencia del evento futuro en uno u otro sentido, a lo que responderemos que sí.

8. Además de aquel apóstata, a saber, Simón el Mago, que, como afirma San Clemente en sus *Recognitiones* (lib. 3, c. 22[21]) negaba el libre arbitrio y sostenía que todo acontece en virtud del hado, de entre los herejes, tenemos a un tal Bardesanes o, como dicen otros, Bardesiano, que sostenía que incluso las conversiones de los hombres dependen del hado, como nos cuenta San Agustín (*De haeresibus*, h. 35[22]), aunque todos parecen decir cosas distintas sobre este tal Bardesanes; sobre esto puede leerse, si a alguien le place, a Alfonso de Castro en *Adversus haereses* («hado»[23]).

Según lo que nos cuenta San Agustín (*De haeresibus*, h. 70[24]), Prisciliano sostuvo que los hombres están ligados a unos astros que les marcan el hado y, del mismo modo que los maniqueos, a quienes nos vamos a referir inmediatamente, eliminó el libre arbitrio.

También muchos de aquellos a quienes nos vamos a referir a continuación, suprimen la libertad de arbitrio y parece que admiten el hado y su necesidad, pero no en el sentido de que ésta dependa del cielo y de los astros y de ellos derive, sino en el sentido de que, siendo la constitución del universo la que realmente es, cada uno de los efectos respondería a un orden dispuesto e infalible y a una sucesión de causas hasta tal punto inconmovible que nada sucedería, salvo por necesidad

(18) *Cfr*. lib. 1, m. 4, v. 2; PL 63, 610.
(19) *Ibid*., a. 1.
(20) *De placitis philosophorum*, lib. 1, c. 27-28.
(21) PG 1, 1292c.
(22) PL 42, 31.
(23) Parisiis 1560, p. 118v-119r.
(24) PL 42, 44.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

de naturaleza. Acabo de decir que muchos de ellos parecen admitir la necesidad del hado, porque quienes suprimen la libertad de arbitrio por considerar que los actos de nuestra voluntad sólo dependen del libre influjo ─ya sea natural, ya sea sobrenatural─ de la gracia de Dios, de tal modo que estos actos no dependerían simultáneamente de nuestra voluntad libre, no estarían obligados a defender una necesidad del hado, porque podrían sostener que, siendo así la constitución de nuestro universo, ciertamente, las cosas podrían suceder de una manera o de la contraria, aunque, sin embargo, todo ello dependería únicamente del concurso libre de Dios.

9. El Concilio de Braga (I, cap. 9) condenó, contra Prisciliano, este error del hado al que nos estamos refiriendo: «Si alguien cree que las almas y los cuerpos humanos están sometidos a unos astros que les marcarían el hado, como afirmaron los paganos y Prisciliano, sea anatema»[25]; y en el cap. 10: «Si alguien cree que los doce signos, esto es, los astros que los astrónomos suelen observar, están diseminados por cada una de las partes del alma y del cuerpo y, además, les dan los nombres de los patriarcas, como hizo Prisciliano, sea anatema». El Papa León I, en su carta 91[26], dirigida a Toribio, obispo de Astorga, condena el mismo error de la siguiente manera: «La undécima blasfemia de éstos es la siguiente: creen que las almas y los cuerpos de los hombres están sometidos a unos astros que les marcarían el hado; de esta locura necesariamente se sigue que los hombres que se han dejado enredar en los errores de los paganos, se afanen en venerar a los astros que creen les favorecen y en mitigar a aquellos que creen les son adversos. Ahora bien, en la Iglesia católica no hay lugar para actuar así». Véase también el cap. 13[27] de la misma carta.

10. Los maniqueos eliminaron el libre arbitrio del hombre, porque negaban al hombre cualquier facultad por la que éste pudiese elegir el bien o el mal indiferentemente. Afirmaban que el hombre posee dos almas, que estarían entremezcladas: una procedería de Dios como principio del bien y, además, según decían, sería una parte substancial de Dios, por la que el hombre, necesariamente, sólo podría querer y obrar el bien; la otra procedería del principio del mal y por ella el hombre, necesariamente, sólo podría obrar el mal. Pero asimismo afirmaban que, en virtud de las distintas mezclas que podían darse de estas dos almas, sucedía que unos hombres eran peores que otros y también que uno y el mismo obraba mejor en un momento que en otro, en la medida en que, en razón de la mezcla de la que hemos hablado, experimentase una mayor o menor purgación del alma derivada del principio del mal. Así opinan San Agustín (herejía 46[28]) y otros muchos autores de gran autoridad.

(25) *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio. Editio novisima Ioannis Dominici Mansi*, Florentiae 1759; t. 9, p. 775.

(26) *Ep*. 15 (al. 93), c. 11; PL 54, 685; Mansi 5, 1195.

(27) PL 54, 687; Mansi 5, 1197.

(28) PL 42, 34.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

11. San Agustín también defendió este error de los maniqueos durante algunos años, antes de convertirse a la fe católica, precisamente porque no podía entender la causa del mal y porque, persuadido por las falsas promesas de los maniqueos, creía que ellos le liberarían de todo error y le conducirían al conocimiento verdadero de Dios, como él mismo atestigua en su carta a Honorato[29]. Sin embargo, una vez iluminado por la fe católica, contra este error escribió los libros de su *De libero arbitrio*[30], en los que demuestra que el hombre posee libre arbitrio y que el propio hombre ─cuando, en virtud de su libertad, se desvía de la recta razón y de la ley de Dios y abusa de su libre arbitrio, realizando aquello para lo cual el creador de la naturaleza no se lo ha concedido─ es causa de todo mal culposo sin que esto sea posible, ni inteligible, salvo que haya voluntariedad o libertad para obrar lo opuesto. Por esta razón, San Agustín explica con toda claridad que el mal culposo no debe atribuirse al autor de la naturaleza ─que sólo confiere libertad de arbitrio a los hombres para que obren el bien y, además, les prohíbe obrar el mal─, ni a ningún otro principio externo, sino tan sólo al propio hombre en virtud de su propio libre arbitrio como causa exclusiva.

12. El error de los pelagianos surgió en tiempos de San Agustín, después de que éste escribiera los libros de su *De libero arbitrio* y muchas otras obras insignes, como él mismo atestigua en sus *Retractationes* (lib. 1, cap. 9[31]). Este error se oponía a la verdad y a la fe y era totalmente contrario al de los maniqueos. Pues Pelagio y sus seguidores ensalzaban más de lo justo las fuerzas del libre arbitrio, en perjuicio de la gracia necesaria para nuestra salvación. Sobre todo, afirmaban que nuestro primer padre, cuando pecó, sólo se perjudicó a sí mismo. También sostenían que todos sus descendientes han nacido exactamente igual que nuestro primer padre fue creado por Dios antes de pecar, a saber, sin mancha alguna de pecado. Por esta razón, según ellos, el libre arbitrio solo, sin otro auxilio de la gracia, se basta no solamente para creer en los artículos de fe, evitar todos los pecados, superar todas las pasiones, vencer todas las tentaciones que pueden salir al paso durante todo el curso de la vida y hacerse merecedor de la vida eterna, sino también para obtener, a través del arrepentimiento alcanzado exclusivamente en virtud de las fuerzas del libre arbitrio, el perdón de los pecados, si se cae en ellos. Esto les llevó a atribuir a la gracia de Dios tan sólo que el hombre hubiese sido dotado con libre arbitrio y con la facultad de no pecar y, del mismo modo, que Dios hubiese introducido su ley en nuestras mentes o, igualmente, nos la hubiese propuesto de palabra o por escrito. Pero en relación a los pecados ya cometidos, ciertamente, atribuían a la propia gracia su perdón y condonación; no obstante, creían que el hombre sólo puede hacerse merecedor de este perdón a través del arrepentimiento obtenido en virtud de las fuerzas de su libre arbitrio. Por este motivo, pensaban que el libre arbitrio solo, sin otro auxilio de la gracia, se basta

(29) *De utilitate credendi ad Honoratum*, c. 1, n. 2; PL 42, 66.
(30) PL 32, 1221ss.
(31) *Cfr*. n. 3ss; PL 32, 595ss.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

para alcanzar la salvación, como atestiguan mucho autores, entre ellos, sobre todo, San Agustín (herejía 88[32] y *Epistola 106 ad Paulinum*[33]) y también los Padres de los Concilios de Cartago y de Mila[34], en cartas al Papa Inocencio I, que aparecen en el primer tomo de los *Concilios*[35] (antecediendo a las cartas 15 y 16 de Inocencio I), y en las *Epistolae* (t. 2, cc. 90, 92[36]) de San Agustín. Contra este error San Agustín escribió *De natura et gratia*[37].

13. Pero cuando los Padres de la Iglesia intentan vencer alguna herejía y destruirla de raíz, a veces suelen dirigir hacia este fin todas sus fuerzas y energías, de tal modo que, preocupándose exclusivamente de aplicar un remedio a la enfermedad presente, no prestan tanta atención a otros errores que pueden surgir acerca de algún otro dogma de fe. Por esta razón, del mismo modo que ─partiendo de lo que San Agustín había escrito en los libros de su *De libero arbitrio*, como él mismo atestigua en sus *Retractationes*, lib. 1, cap. 9[38], y en *De natura et gratia*, cap. 67[39], y partiendo también de lo que otros Padres más antiguos habían escrito, hasta llegar a los tiempos de San Agustín, sobre la libertad de arbitrio y contra la herejía de los maniqueos sin poner entonces el énfasis en el auxilio necesario de la gracia para las acciones del libre arbitrio, precisamente porque entonces no había controversia alguna sobre esta cuestión─ los pelagianos sostuvieron que todos estos Padres pensaban lo mismo que ellos sobre el libre arbitrio, así también ─partiendo de lo que San Agustín había escrito, en *De natura et gratia* y en otras obras, contra los pelagianos acerca de la gracia necesaria para la salvación─, algunos monjes exaltaron la gracia hasta el punto de negar el libre arbitrio y suprimir nuestro mérito, afirmando que Dios otorga su premio a cada uno de los fieles no en virtud de sus obras, sino sólo por la gracia.

14. Contra este error San Agustín escribió *De gratia et libero arbitrio*[40]; y en su *Epistola* 146[41], dirigida a Valentino, dice lo siguiente: «Dos jóvenes de vuestra congregación han venido a mí, para informarme de que vuestro monasterio se encuentra turbado por cierta disensión, porque algunos van diciendo que la gracia que el hombre recibe es tal que debe negarse que el hombre posea libre arbitrio; asimismo, afirman que el día del juicio Dios no retribuirá a cada uno según sus obras. También me han hecho saber que muchos de los vuestros no

(32) PL 42, 47ss.
(33) *Ep*. 186 (al. 106); PL 33, 815-832.
(34) Mansi 4, 321-324, 334-336.
(35) Lorenzo Surius, *Tomus primus conciliorum omnium, tum generalium, tum provincialium atque particularium*, Coloniae 1567.
(36) *Ep*. 175 (al. 90) y *Ep*. 176 (al. 92); PL 33, 758-762, 762-764.
(37) PL 44, 247ss.
(38) Cfr. n. 3ss; PL 32, 595ss.
(39) *Cfr*. n. 80-81; PL 44, 286-288.
(40) PL 44, 881ss.
(41) *Ep*. 214 (al. 46); PL 33, 968-971.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

piensan lo mismo, sino que, por el contrario, admiten que la gracia de Dios asiste al libre arbitrio, para que podamos juzgar y obrar rectamente, de tal modo que, cuando el Señor vuelva para retribuir a cada uno según sus obras, conozca la bondad de nuestras obras, que Dios habría dispuesto para que discurramos por ellas. Quienes piensan así, juzgan correctamente. Así pues, os ruego, hermanos, por el nombre de nuestro Señor Jesucristo, que esto mismo se lo digáis a todos: En primer lugar, nuestro Señor Jesucristo, como está escrito en *Juan*, III, 17, no viene para juzgar el mundo, sino para salvarlo a través de Él. Pero, más tarde, como escribió el apóstol San Pablo (*Romanos*, III, 6), Dios juzgará el mundo, cuando venga para juzgar a vivos y muertos, como declara toda la Iglesia en el Símbolo de la fe. Por consiguiente, si no hay gracia divina, ¿cómo salvará Jesucristo el mundo? Y si no hay libre arbitrio, ¿cómo juzgará Dios el mundo? Por esta razón, el libro *De natura et gratia* y la carta que he mencionado y que los susodichos jóvenes os habrán entregado, deben entenderse según esta fe, a saber: no habéis de negar la gracia de Dios, ni habéis de defender el libre arbitrio de tal modo que os apartéis de la gracia de Dios, como si pudierais, sin ella, pensar algo o hacer algo bueno en cierto sentido a los ojos de Dios, siendo esto totalmente imposible». Así habla San Agustín. Léase también todo lo demás que dice en esta carta y en la siguiente.

Hemos citado este pasaje, para que se entienda con qué injusticia los herejes de nuestro tiempo abrazan el error que acabamos de referir y, excediéndose, pretenden adoptar a San Agustín como patrono y garante del mismo; por el momento, omitiremos otros testimonios de San Agustín, sin duda innumerables, que refutan a estos herejes.

15. Del error que acabamos de ofrecer se sigue otro de esos mismos monjes[42]: No hay que amonestar a nadie por no obrar el bien y hacer el mal, sino que hay que rogar a Dios a fin de que otorgue la gracia necesaria para obrar el bien, puesto que, según sostenían, la buena obra depende de Dios a través del auxilio de su gracia y, por este motivo, si Dios confiere su gracia, ciertamente, quien la recibe, obrará el bien; pero si Dios no la confiere, obrar el bien no estará en la potestad de aquel que no la ha recibido. Contra este error San Agustín escribió su libro *De correptione et gratia*[43].

Hasta aquí hemos hablado de los errores, a propósito de nuestro libre arbitrio, que surgieron hasta los tiempos de San Agustín.

16. Como refiere Alfonso de Castro en *Adversus omnes haereses* (léase «libertad» y «futuro contingente»[44]), Pedro Abelardo sostuvo[45] que todo acontece en virtud de una necesidad absoluta, que ni Dios, ni mucho menos los hombres,

(42) San Agustín, *De correptione et gratia*, c. 3, n. 5; PL 44, 918.
(43) PL 44, 915ss.
(44) Parisiis 1560, 157vD, 130vD.
(45) *Theologia christiana*, lib. 5; PL 178, 1329c-1330.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

pueden variar. Nicolás Sandero (*De visibili monarchia Ecclesiae*, lib. 7, h. 146[46]), tomando su comentario de Gabriel Prateolo[47], afirma que Abelardo sólo sostuvo que Dios obra por necesidad de naturaleza. Quizás de aquí ha colegido Alfonso de Castro, yendo más allá, que Abelardo también negó la libertad de la voluntad humana, creyendo, igual que Duns Escoto, que como Dios habría decidido obrar por necesidad de naturaleza, todo acontecería por una necesidad tal y el hombre no tendría libre arbitrio, aunque Dios no concurriese con las causas segundas con otro influjo mayor que aquel con el que de hecho influye. Sin embargo, más adelante[48] demostraremos que esto es falso.

17. Como consta según el Concilio de Constanza (ses. 8, art. 27[49]), en el que se condenó a Juan Wycliff, éste sostuvo que todo acontece por necesidad absoluta. Se dice ─y también parece─ que Juan Hus, condenado por este mismo Concilio (ses. 15[50]), cayó en el mismo error. También se cree que Lorenzo Valla se adhirió a las tesis de estos herejes, como cuenta el decano lovaniense Ruardo Tapper, en su artículo sobre el libre arbitrio[51].

Ahora bien, no tengo claro si todos ellos creyeron que Dios obra por necesidad de naturaleza y que no habría podido establecer y disponer las cosas desde la eternidad de manera distinta de como en realidad han sido establecidas ─como afirmaba Abelardo─ o si, más bien, creyeron que, ciertamente, Dios no obra por necesidad de naturaleza, sino que pudo haber dispuesto las cosas de manera distinta según su arbitrio, aunque, en virtud de la inmutabilidad de su voluntad, de la certeza de la ciencia divina y de la propia disposición de las cosas, todo sucedería por necesidad absoluta y las cosas carecerían de contingencia. Alfonso de Castro[52] alude al error de Wycliff en términos de la primera explicación. Pues afirma que éste sostuvo que la voluntad de Dios y la creación en acto responden a una misma medida y que Dios no pudo querer ni obrar las cosas de manera distinta de como lo hizo. Pero muchos otros interpretan en términos de la segunda explicación el error de Wycliff, Juan Hus, Lorenzo Valla y Lutero, pues éste, por decirlo ya, sigue la doctrina de Wycliff en este punto.

18. En primer lugar, Lutero afirmó[53] que el libre arbitrio carece de eficacia en relación a las voliciones internas en virtud de las cuales quiere algún bien, porque la producción eficaz de éstas dependería únicamente de Dios y la voluntad humana permanecería pasiva cuando apetece algún bien. Pero creemos que ya en nuestros *Commentaria in primam D. Thomae partem* (q. 12, a. 2) y en

(46) Lovanii 1571, p. 491.
(47) *De vitiis, sectis et dogmatibus omnium haereticorum*, l. 14, tit. 21, n. 1; Coloniae 1581, 401.
(48) *Cfr*. disp. 35.
(49) Mansi 27, 1208.
(50) *Ibid*., 27, 1209.
(51) *Explicatio articulorum facultatis theologiae Studii Lovaniensis*, Lovanii 1555, t. 1, p. 359.
(52) *Adversus omnes haereses*, Parisiis 1560, 130v.
(53) Martín Lutero, *Operationes in Psalmos*, ps. 5; ed. Weimar, t. 5, p. 177, 11; vide Ruardo Tapper, *op. cit*., p. 356.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

otros lugares, hemos demostrado que el acto a través del cual, según se dice, la voluntad quiere algo o el entendimiento entiende algo, es una operación vital que procede de las propias potencias vitales y que estas potencias, o lo que subyace a ellas, no pueden recibir una denominación a partir de los actos apetitivos, salvo que procedan de manera eficiente de estas potencias. Por este motivo, este error no sólo contradice la fe católica ─en la medida en que Lutero, por medio de él, pretende eliminar el mérito de las obras que realizamos con ayuda de la gracia divina─, sino que también es contrario a la luz natural y a la filosofía verdadera. Pero Lutero añadió[54] que, no obstante, en tanto que en última instancia nuestra voluntad ordena ejecutar el acto bueno como obra externa, se dice que coopera y despliega una actividad al ejecutarlo. De ahí que Lutero enseñase[55] que, tras caer en pecado o antes de recibir la gracia, el libre arbitrio no es sino una cosa que sólo admite una consideración nominal. Por esta razón, una vez condenado por el Pontífice Máximo León X[56], respondió así: «Hablé mal, cuando dije que, antes de recibir la gracia, el libre arbitrio no es sino una cosa que sólo admite una consideración nominal, porque, sin más, debí decir que el libre arbitrio es una ficción que se aplica a las cosas, es decir, un nombre sin contenido, porque nadie tiene en su mano la posibilidad de tener pensamientos buenos o malos, sino que, por el contrario (como enseña el artículo de Wycliff condenado por el Concilio de Constanza[57])[58], todo sucede por necesidad absoluta, como también pensaba el poeta, cuando dijo: Todo está sujeto a una ley inmutable[59]». Finalmente, llegó a tal punto de locura que incluso sostuvo[60] que el libre arbitrio carece de dominio sobre sus actos y, de igual modo, que los pecados y las malas obras no dependen de Dios en menor medida que las buenas; sin lugar a dudas, en esta cuestión Lutero superó con creces la estulticia e impiedad de los maniqueos, pues éstos no osaron de ningún modo atribuir a Dios los propios pecados.

También resulta en extremo asombroso que su error, que no es menos impío que estulto, haya podido persuadir a alguien. Léase entre otros, si así se considera oportuno, a Ruardo Tapper en su artículo sobre el libre arbitrio[61], donde ofrece las palabras de Lutero, y a John Fisher, obispo de Rochester, en su *Assertionis Lutheranae confutatio* (a. 36[62]).

19. Felipe Melanchton[63], siguiendo al principio el mismo error que Lutero y tratando de explicar el pensamiento de su maestro, afirmó que todas nuestras

(54) *Ibid*., p. 177, 21.
(55) *Assertio omnium articulorum* 36; ed. Weimar, tom. 7, p. 146, 4.
(56) Mansi 32, 1053c.
(57) *Cfr*. ses. 8, art. 27; Mansi 27, 1208.
(58) *Addit*. de Molina.
(59) Marcus Manilius, *Astronomica*, iv, 14.
(60) *Resolutiones Lutherianae super propositionibus suis Lipsiae disputatis*, 1519, c. 7; ed. Weimar, t. 2, p. 424.
(61) *Op. cit*., p. 356.
(62) Venetiis 1526, 165-189.
(63) *Adnotationes in epistolam ad Romanos*; *Loci theologici*, Witebergi 1521; *Corpus reformatorum*, t. 21, col. 86-93; vide Tapper, *op. cit*., p. 358.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

obras —ya sean indiferentes, como comer o beber, ya sean buenas, como la vocación y conversión de San Pablo, ya sean malas, como el adulterio de David— son obras propias de Dios, que las realiza en nosotros no de manera permisiva, sino con una potencia tal que la traición de Judas no sería una obra menos propia de Él que la vocación de San Pablo. Más tarde[64], avergonzado por la infamia de su error, reconociendo que de su doctrina se seguían innumerables absurdos y convencido por los tratados de los católicos, sobre todo el de Juan Cochleo sobre el libre arbitrio[65], rechazó el error de Lutero, defendiendo la libertad de arbitrio y que Dios no es causa del pecado, sino el propio libre arbitrio del hombre &c.

Léase a Ruardo Tapper en el lugar mencionado[66], porque trata todo este tema por extenso y también afirma que los príncipes y ciudades protestantes admitieron la libertad de arbitrio[67].

20. Calvino[68] persiste en el error de Lutero y reconoce que los filósofos, así como los Padres de la Iglesia, enseñan lo contrario. Pero afirma que los Padres lo hicieron con la siguiente intención, a saber, para no inducir a risa a los filósofos, pretendiendo enseñar lo contrario de una opinión tan extendida entre ellos. Ahora bien, ¿quién no ve que algo así sólo se puede decir de manera frívola y estúpida? No obstante, sólo exceptuó[69] a San Agustín, a quien presenta, de manera desvergonzada y falsa, como patrono de su error.

Hasta aquí hemos hablado de los errores que, hasta el día de hoy, se han defendido acerca de la presciencia de Dios, de nuestro libre arbitrio y de la contingencia de las cosas.

Disputa II

¿Qué debe entenderse bajo el nombre de «libre arbitrio»?

1. Ante todo, debemos establecer qué se entiende bajo el nombre de «libre arbitrio». La libertad puede considerarse de dos maneras. *Primera*: partiendo de la palabra «libre» como opuesta a «siervo». De este modo, se dice: «Donde está el espíritu del Señor, ahí está la libertad» (II *Corintios*, III, 17); «cuando erais siervos del pecado, estabais libres de la justicia» (*Romanos*, VI, 20); «porque también la propia criatura se liberará de la servidumbre de la corrupción para participar de la libertad gloriosa de los hijos de Dios» (*Romanos*, VIII, 21). No vamos a hablar en este lugar de la libertad así considerada.

(64) *Philosophiae moralis epitome*, Argentorati 1538; *Corpus reformatorum*, tom. 16, col. 42ss.; vide Tapper, *op. cit*., p. 359.

(65) *De libero arbitrio hominis adversus locos communes Philippi Melanchtonis libri duo*, 1525.

(66) *Op. cit*., p. 357-356.

(67) *Ibid*., p. 367.

(68) *Institutio religionis christianae*, 1539, c. 2, n. 21ss; *Corpus reformatorum*, t. 29, col. 316; vide Tapper, *op. cit*. p. 367.

(69) Calvino, *op. cit*., c. 2, n. 27; vide Tapper, *op. cit*., 367-402.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

2. *Segunda*: partiendo de la palabra «place»[70]. Pero también aquí suele usarse de dos modos.

Del primer modo suele tomarse como opuesta a coerción. Así se dice que lo que acontece por propio impulso, ya sea por necesidad natural o no, se produce libremente. De este modo, admitimos que, en las personas divinas, el Padre generó al Hijo por propio impulso y no de manera coercitiva, aunque, no obstante, el Padre generó al Hijo necesariamente por necesidad natural. Así considerada la libertad, no basta que de alguien se diga que tiene libre arbitrio, a pesar de lo que digan los luteranos, que sólo por una razón sostienen que los hombres tienen libre arbitrio, a saber, porque obramos nuestras acciones por propio impulso. Ahora bien, por esta misma razón, también deberíamos conceder el uso del libre arbitrio no sólo a los niños y a los dementes, sino también a los animales, porque también éstos obran por propio impulso.

3. Del segundo modo, la libertad puede considerarse como opuesta a la necesidad. Así se dice que agente libre es aquel que, puestos todos los requisitos para actuar, puede actuar y no actuar, o hacer una cosa lo mismo que la contraria. En virtud de esta libertad, la facultad por la que este agente puede obrar así, recibe la denominación de «libre». Pero como no obra así, salvo que le precedan el arbitrio y el juicio de la razón, de aquí se sigue que, en la medida en que requiere previamente este juicio, reciba el nombre de «libre arbitrio». Por este motivo, si en algún lugar debemos situar el libre arbitrio, éste no será otro que la voluntad, en la que formalmente radica la libertad, que se despliega antecedida por el juicio de la razón. En este sentido, el agente libre se distingue del agente natural, en cuya potestad no está actuar y no actuar, sino que, puestos todos los requisitos para actuar, actuará necesariamente y de tal modo que, si hace una cosa, no podrá hacer la contraria.

4. Aquí debemos señalar dos cosas. *Primera*: Los niños y los dementes no sólo obran por propio impulso, sino que también realizan muchos actos libremente, de tal modo que en su potestad estaría realizarlos o no o incluso hacer lo contrario, como afirmamos con el P. Francisco de Vitoria en nuestros *Commentaria in primam secundae* (q. 1, a. 1[71]). Sin embargo, todos estos actos no se les pueden imputar como culposos, ni como meritorios, porque no disciernen entre el bien y el mal morales haciendo uso de razón, como se requiere para que un acto sea culposo o meritorio. Por este motivo, aunque estén en posesión de algún uso del libre arbitrio, sin embargo, carecen del que se requiere para que sus actos sean culposos o meritorios. Ese primer uso, como establecen las leyes, es aquel en posesión del cual, según se dice, los niños estarían hasta el momento de cumplir los ocho años de edad.

(70) *Leg. libet.*
(71) Comentarios inéditos.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

5. *Segunda*: La voluntad no puede no elegir todos sus actos. Ciertamente, la voluntad de aquel que contempla a Dios en esta vida, no puede no amar a Dios. También a menudo, mientras peregrinamos hacia la beatitud, nos sorprenden determinados actos que la voluntad no puede impedir. De aquí se sigue que la voluntad no asuma la forma de libre arbitrio bajo consideración de cualesquiera de sus actos, sino tan sólo bajo consideración de aquellos que puede no elegir; de este modo, la libertad puede entenderse como acto en ejercicio. De este modo, si la voluntad puede elegir indiferentemente tanto un acto como el contrario, entonces la libertad también podrá reconocerse en relación a la especie del acto que ─según se dice─ tiene forma de libertad plena y perfecta.

6. Sobre la primera cuestión se me ha preguntado[72] si acaso el hecho de que los niños ─antes de alcanzar el uso de razón en virtud del cual puede imputárseles algo como culposo o meritorio y virtuoso─ puedan obrar algunos actos con una libertad tal que en su potestad esté realizarlos o no o también hacer lo contrario, se debería a que su entendimiento ─antes de estar, en lo que respecta a sus capacidades reflexivas, suficientemente preparado para realizar el acto de discernir y deliberar entre el bien y el mal morales en la medida necesaria para que el acto de volición y de nolición o también refrenar el acto sobre su objeto, se les imputen como culposos, meritorios o virtuosos─ estaría suficientemente preparado para deliberar sobre su objeto en cuanto útil o deleitoso o para aprehender las diversas modalidades del mal opuestas al bien útil y deleitoso y, por este motivo, para representarse indiferentemente estas modalidades del bien. Ciertamente, como la voluntad no resulta forzada por el objeto, ni por el entendimiento, porque éste propone a la voluntad, de manera indiferente, una modalidad de bien o de mal e, igualmente, una modalidad de bien al refrenar el acto, siendo esto suficiente para que se pueda hablar de libertad, entonces la voluntad podrá indiferentemente ─y por ello libremente─ querer o rechazar el objeto o también refrenar el acto.

7. Al mismo tiempo se me ha preguntado si también en alguna ocasión los adultos, de modo semejante, pueden realizar unos actos libres de tal naturaleza que serían instantáneos y no podrían ser objeto de imputación culposa, ni meritoria o virtuosa, porque, a pesar de haber gozado de preparación y tiempo suficientes para deliberar sobre la bondad y maldad deleitosa o útil de dichos actos, sin embargo, a causa de una dificultad por parte del objeto o por alguna otra razón, habrían carecido de preparación y tiempo para deliberar sobre su bondad y maldad morales.

8. Igualmente, se me ha preguntado si esto les suele suceder a aquellos que pasan del sueño a la vigilia en posesión de un uso de razón que no sería libre,

(72) Por parte de Juan Duarte; *cfr*. carta de Molina a Juan Duarte (en Friedrich Stegmüller, *Geschichte des Molinismus*, Münster 1933; p. 1689, 705)

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

ni íntegro, sino en parte libre y en parte forzado, como es el caso en niños y dementes, que por hábito se inclinan hacia determinados actos.

9. A la primera pregunta respondo, como aquí he afirmado claramente, que tal cosa, sin duda, sucede porque, con anterioridad a que el entendimiento de los niños, en lo que respecta a su capacidad reflexiva, esté suficientemente preparado para discernir entre el bien y el mal morales en la medida necesaria para que el acto de volición y de nolición o también refrenar este acto, se les imputen como culposos, meritorios o virtuosos, estaría suficientemente preparado para conocer cuanto se requiere para que la voluntad obre libremente.

Por lo demás, considero que la libertad se halla en la voluntad y no en el entendimiento; además, para estar en posesión de la libertad de querer o no querer o de refrenar el acto no queriendo, cuando podemos querer, o queriendo, cuando podemos no querer, no es necesaria por parte del entendimiento toda la deliberación que muchos consideran necesaria y mucho menos el mandato del entendimiento para ordenar a la voluntad que quiera o no quiera o refrene el acto; sin embargo, para querer, basta el conocimiento de alguna bondad que brille en el objeto como algo deleitoso, útil u digno. Ahora bien, si esa bondad no es tan grande y de conocimiento tan perspicuo que infiera una necesidad a la voluntad, como sucede con todas las bondades salvo con la visión pura de Dios, la voluntad puede no realizar el acto libremente, aunque por lo general lo realizará, si es grande y no se presenta nada que la retraiga de esta realización. De modo semejante, si le acompaña el conocimiento de algún mal, la voluntad puede no querer y rechazar el objeto libremente; sin embargo, nada le obliga a no quererlo, porque puede no realizar la nolición refrenando el acto, aunque, cuando el objeto es intenso, por lo general realizará la nolición, salvo que, por otro lado, se le presente algo que la mueva a no realizarla o incluso a preferir algo doloroso en razón de un bien unido a ello. Así pues, si el entendimiento está preparado y en posesión del conocimiento mencionado, la voluntad puede, en virtud de su libertad innata, querer o no querer o no realizar uno ni otro acto, como, hablando del pecado de los ángeles, hemos explicado por extenso ─en nuestros *Commentaria in primam secundae*, q. 9, y también parcialmente en nuestros *Commentaria in primam D. Thomae partem*[73]─ y como a cualquiera le constará por propia experiencia.

Por tanto, a la libertad innata de la voluntad se debe el hecho de que, como los niños pueden tener un conocimiento intelectual suficiente de la bondad de algo deleitoso o útil en los objetos o también del mal opuesto, que además sea susceptible de una deliberación suficiente en relación a su bien o mal morales ─como es necesario para que se les pueda imputar la volición o nolición o el refrenar el acto─, también podrán querer o no querer muchas cosas libremente, antes de entrar en posesión del uso de razón necesario para ser objeto de imputación culposa o meritoria.

(73) *Cfr*. q. 63, art. 2 y 3 (disp. ún., m. 5, concl. 1).

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

Como los dementes aún poseen cierto conocimiento de la bondad o maldad morales de muchas cosas, en virtud de esta misma libertad innata de la voluntad, se forman un juicio práctico verdadero acerca de ellas y a veces discursean de manera legítima sobre ellas, como muestra la experiencia, cuando, tras ser preguntados o incluso sin haberlo sido, muchas veces responden de manera atinada sobre cuestiones morales y también raciocinan, hablan, ofrecen razones legítimas sobre las mismas e igualmente quieren y también rechazan libremente muchos de estos mismos actos morales. Sin embargo, a causa de la perturbación e indisposición de sus facultades reflexivas internas, los dementes carecen de un juicio de razón pleno e íntegro, siendo éste necesario para que sus actos libres se les puedan imputar como meritorios o no; por este motivo, a sus actos no se les puede aplicar una consideración virtuosa, ni culposa; y, en la misma medida, no se hacen merecedores de castigo, ni de premio, en razón de estos actos.

Tampoco considero improbable que, en algunas ocasiones, varones prudentes y circunspectos puedan dudar ─y además con pleno derecho─ de estar en posesión de un uso suficiente de razón como para pecar y ser responsables de ello y también confesar sus pecados y recibir el beneficio de la absolución. En tal caso, oídas sus confesiones, podrían y deberían recibir la absolución bajo la siguiente condición: «Si puedes recibir la absolución»; es decir, del mismo modo que, cuando se duda de si un niño que acaba de nacer, está muerto o vive, se le bautiza bajo la siguiente condición: «Si eres hombre, yo te bautizo». Ciertamente, en ninguna de estas dos situaciones se corre peligro alguno, ni se cae en irreverencia sacramental, ya que en ambos casos el sacramento puede resultar muy beneficioso, tanto si el niño vive, como si aquel que se confiesa, mientras lo hace, es dueño de sí, por lo menos en relación a la culpa de la que se confiesa.

De paso también debo decir sobre esta primera pregunta que refrenar libremente un acto no queriéndolo, cuando podemos quererlo, o queriéndolo, cuando podemos no quererlo, difiere en gran medida de querer refrenar libremente un acto, realizando el acto de la voluntad a través del cual queremos refrenar el acto sobre algún objeto. Sin duda, para que se dé lo segundo, es necesario que al hecho de refrenar el acto le preceda en el entendimiento el conocimiento de alguna bondad que brille en este hecho, porque esto debe quererse a través de un acto de la voluntad, aunque ésta no pueda dirigirse hacia nada salvo bajo la forma de un bien. Sin embargo, para que se dé lo primero, no es necesario que el entendimiento se represente el hecho de refrenar el acto bajo la forma de un bien, porque, sin lugar a dudas, la voluntad no debe realizar ningún acto para que esto se produzca, sino que, cuando algún objeto aparece representado bajo la forma de un bien y la voluntad puede quererlo, basta con que su bondad no se conozca con tanta evidencia que infiera a la voluntad la necesidad de realizarlo; por esto mismo, ciertamente, en la potestad de la voluntad estaría no realizar este acto y, en la misma medida, refrenarlo libremente. De modo semejante, basta con que, cuando algún objeto se le representa a la voluntad bajo la forma de un mal

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

y la voluntad puede no quererlo, ésta no se vea obligada a no quererlo; por esto mismo, ciertamente, en su potestad está no realizar el acto de no quererlo y, en la misma medida, refrenarlo libremente.

10. A la segunda pregunta que se me ha planteado, debo responder que los adultos pueden realizar actos libres que no sólo no hayan sido medianamente deliberados en lo que atañe a su objeto moral ─siendo éstos los únicos actos que se denominan «instantáneos»─ o tan sólo medianamente deliberados, sino también plenamente deliberados y que, por ignorancia invencible o inadvertencia no culposa, podrían excusarse de una imputación culposa, aunque, de otro modo, serían culposos y, en la misma medida, buenos moralmente y virtuosos, si los realiza un hombre estando en gracia. Esto mismo sucede cuando alguien ─tras consultar a varones doctos sobre algún negocio oscuro, pero emprendido de buena fe─ firma un contrato que considera justo por algún buen fin. Este es el caso también cuando alguien, de manera no culposa, toma alimento con moderación y por algún buen fin, olvidándose de ayunar un día en que esto es preceptivo.

11. En cuanto a la tercera pregunta, puedo decir, partiendo de lo que yo mismo he experimentado, que los actos que realizan quienes pasan del sueño a la vigilia ─al menos mientras su uso de razón no se ha desembarazado totalmente de cierto embotamiento que invade los sentidos internos y los miembros del cuerpo e impide su movimiento─ de ningún modo pueden recibir una imputación culposa, a causa de la ausencia en ese momento de un uso perfecto de razón, porque se realizarían únicamente o bien en consideración del objeto deleitoso, en ausencia de todo conocimiento de su bien y mal morales, o bien ante el temor de que la maldad de estos actos contraviniese la ley de Dios, como suelen obrar los timoratos, al estar acostumbrados a temer a Dios y a la culpa que puede recaer sobre ellos en razón de estos actos. Ahora bien, es evidente que estos actos no son culposos, porque los mismos que, afectados por el estado del que hablamos, han consentido en la realización de un mal acto, posteriormente, en cuanto entran en posesión de la libertad y de un uso perfecto de razón, se muestran totalmente seguros de que, de no haberse encontrado en aquel estado, sino en éste, no habrían consentido en realizar dicho acto. Sin embargo, una vez han llegado al estado perfecto de vigilia, se sienten aguijoneados, porque, tal vez, han ofendido a Dios, habiendo consentido por propio impulso en virtud de una atracción deleitosa o cualquier otra pasión, gracias a la libertad innata de su voluntad; asimismo, temen que, quizás, en su propia potestad haya estado la posibilidad de no haber consentido y haber reprimido la pasión y el acto.

12. Aquí debemos observar que, en esta cuestión sobre la que estamos disputando, hay una diferencia, que no es pequeña y de la que debemos ser muy conscientes, entre los distintos modos en que los niños, los dementes y los durmientes llegan al uso perfecto de razón.

Ciertamente, los niños llegan a este mundo sin conocimiento alguno de las cosas y con sus sentidos, especialmente los internos, impedidos por una humedad

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

excesiva; poco a poco, una vez que el calor de la naturaleza elimina la humedad y robustece los miembros, los nervios y los órganos de los sentidos, los niños entran en una posesión cada vez mayor del uso de sus sentidos, que suministran a su entendimiento el conocimiento y las diferencias entre las cosas; además, a través de la experiencia, de la educación y de la enseñanza de otros, hacen acopio paulatinamente de un conocimiento tal del bien y del mal morales que les permite alcanzar para sus propios actos la consideración de virtuosos o maliciosos, haciéndose así merecedores, en virtud de tales actos, de alabanza y premio o vituperio y castigo. Sin lugar a dudas, cualquier conocimiento del bien y del mal morales no basta para que pueda decirse que los niños han alcanzado un uso perfecto de razón, porque este conocimiento debe ser preciso; tampoco alcanzan de manera simultánea un uso perfecto de razón sobre todas las cosas, porque primero alcanzan este uso en relación a las cosas más fáciles y accesibles a ellos y, posteriormente, en relación a las cosas más difíciles y abstrusas, especialmente si no se les han enseñado. Por este motivo, la educación y la comprensión innata de cada uno hacen que se pueda llegar más rápidamente a la adquisición de un uso perfecto de razón; además, el conocimiento total y necesario para discernir entre el bien y el mal morales no se adquiere de manera súbita, sino paulatinamente y de manera progresiva en el tiempo, aunque el conocimiento ya adquirido sobre algún objeto u objetos y que basta para discernir entre ellos, se presenta, si se conoce a Dios, en un momento indivisible de tiempo; ahora bien, Dios permanece totalmente oculto a nosotros, mientras vivimos en la prisión tenebrosa del cuerpo.

Por otra parte, aunque los dementes hayan tenido un conocimiento suficiente del bien y del mal morales y un uso perfecto de razón con anterioridad a su demencia, no obstante, como tienen dañados los órganos de los sentidos internos a causa de su enfermedad y su cabeza también está afectada por una sequedad excesiva y malos humores, recuperarían poco a poco el uso perfecto de razón, en la medida en que sus órganos volviesen a su disposición natural, gracias a los medicamentos o porque la propia naturaleza habría vencido y expulsado la enfermedad. Por esta razón, no sólo nos resulta imposible determinar el momento indivisible de tiempo, sino también los momentos cercanos a éste, en el que debamos decir que ya han recuperado el uso perfecto de razón, como decíamos a propósito de los niños. Tampoco podemos decir si recuperan el uso perfecto de razón por posesión simultánea de todos los objetos que poseían con anterioridad a su demencia o si, más bien, alcanzan primero un uso perfecto de algunos de ellos y después de los demás.

Finalmente, puesto que los durmientes poseían un uso perfecto de razón antes de comenzar a dormir y conservan en la memoria todas las especies de objetos necesarias para este uso y, además, sólo están privados del uso de razón por la humedad del cerebro, que obstruye las vías a través de las cuales los espíritus sensitivos se dirigen hacia los órganos de los sentidos, haciendo que el cuerpo humano se recupere, por esta razón, los durmientes suelen pasar por lo general del sueño a la vigilia y al uso perfecto de razón de manera súbita ─como

φñ (c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

la propia experiencia demuestra─, cuando los espíritus sensitivos irrumpen de improviso y ocupan los órganos de los sentidos. Sin embargo, en algunas ocasiones, una pequeña parte de los espíritus sensitivos suele dispersarse, cuando las vías se mantienen llenas de humores, provocando sueños y produciendo unas visiones tanto más vívidas cuanto más abundantes son los espíritus que se dispersan, menos llenas están las vías de humores y menos impuros son éstos. A veces también sucede, aunque no es muy frecuente, que una abundancia tal de espíritus se disperse, irrumpa y provoque unas visiones tan vívidas de los sueños ─mientras pequeños humores impiden una vigilia perfecta y producen un embotamiento de los miembros y órganos de los sentidos, tanto internos como externos─ que fácilmente puedan perturbar los afectos tanto en este estado, como cuando se ha pasado a una vigilia total; si se ha producido algún acto venéreo, vengativo o algún otro mal acto, deberán imputarse como actos culposos, a pesar de que en este estado se carece de un uso perfecto del libre arbitrio y, por ello, estos actos no deberían considerarse culposos. Ahora bien, con esto no pretendemos negar que aquel que acaba de pasar al estado de vigilia pueda realizar con libertad malos actos que, por inadvertencia del mal moral y por ausencia de deliberación sobre él, no merecerían considerarse del todo o con seguridad pecados mortales, como hemos respondido a la pregunta anterior a propósito de todos los que tienen un uso de razón perfecto. Igualmente, con esta misma doctrina no pretendemos desaprobar el proceder laudable de las buenas mentes que, temiendo que un acto sea culposo, cuando en realidad no lo es, se confiesan de ello por prudencia. Pero vamos a explicar qué pensamos sobre esta cuestión y qué deban juzgar los confesores en relación a ella.

Disputa III

Sobre el cuádruple estado de la naturaleza humana y de su libertad de arbitrio, cuya libertad también se extiende a las obras humanas sobrenaturales

1. Aunque el orden natural y el de nuestra doctrina parecen exigir que, una vez explicada la cuestión sobre la naturaleza y el nombre de «libre arbitrio», demostremos inmediatamente después su existencia, como esto resultará más fácil, si tomamos como base y fundamento de todo lo que vamos a decir en nuestra *Concordia* lo siguiente, a saber, de qué fuerzas, según reconocen los varones católicos, está dotado el libre arbitrio para poder realizar obras naturales y sobrenaturales, por esta razón, antes que nada vamos a dedicar algunas disputas a esta cuestión. Sin embargo, antes vamos a ofrecer esta tercera disputa, en la que vamos a mostrar los cuatro estados en función de los cuales suele considerarse la naturaleza humana, en favor de su perspicuidad, y las fuerzas de nuestro libre arbitrio.

2. El primer estado es el de la naturaleza humana en pura desnudez, es decir, sin pecado, sin gracia y sin ningún otro don sobrenatural. El hombre jamás se

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

ha encontrado en un estado tal y jamás lo hará. No obstante, los filósofos de la naturaleza han creído que el hombre fue creado en este estado, porque no han podido entender otra cosa sin la luz de la revelación divina. Del mismo modo que el hombre, contemplado de esta manera, posee una fuerza natural de entendimiento y una facultad de volición que sigue a su razón, así también, posee una parte sensitiva y natural dotada de apetitos irascibles y concupiscibles, como hemos explicado en nuestros *Commentaria in primam D. Thomae partem* (q. 2, a. 3, r. 4). Por este motivo, el hombre está sujeto a los movimientos de sus fuerzas sensitivas, que pugnan con la razón y soliviantan, inclinan e intentan arrastrar a la voluntad hacia todo lo indecente y contrario a la recta razón. El hombre también está sujeto a todos los defectos que, en razón de sus fuerzas sensitivas, necesariamente se siguen de la constitución que la naturaleza ha conferido a su cuerpo, como hambre, sed, fatiga, enfermedad, muerte &c. Por todo esto el hombre es el único que, como si constara de dos naturalezas contrarias entre sí, se desvía muy frecuentemente de su fin natural considerado según la parte superior de naturaleza que le es propia; además, ejerce esta parte superior con una dificultad máxima a causa de su cuerpo corrupto —que la perjudica— y también a causa de las fuerzas sensitivas que la soliviantan y arrastran hacia la parte contraria. A diferencia del hombre, las demás criaturas naturales no sólo alcanzan por lo general sus fines, sino que también se ven conducidos a ellos con prontitud y agrado.

3. El segundo estado es aquel en el que realmente fue creado el primer padre antes de pecar; recibe el nombre de «estado de inocencia». Ciertamente, como Dios creó en Adán a todo el género humano —que, por generación suya, había de propagarse en dirección a un fin sobrenatural, a saber, la visión transparente y fruición de Dios— e igualmente quiso que los hombres alcanzasen este fin por sus méritos propios y proporcionados a este fin, de tal modo que el fin así alcanzado supusiese un honor y una mayor alabanza de los hombres, por ello, confirió al primer padre, en su favor y en el de sus descendientes, no sólo los principios en virtud de los cuales pudieran hacerse acreedores a la vida eterna, a saber, fe, gracia, caridad y otras virtudes sobrenaturales, sino también el don de la justicia original —así llamada, porque pasaría por propagación a sus descendientes—; por esta razón, reprimió las fuerzas sensitivas, para que no pugnasen con la razón, ni la atacasen de ningún modo; en virtud del mismo don y de su asistencia, inmunizó completamente al cuerpo contra la fatiga, las enfermedades y otras tribulaciones, de tal modo que el hombre, liberado de la rebelión innata de sus fuerzas sensitivas y de las molestias del cuerpo, pudiera recorrer con prontitud y suma facilidad el sendero de todos los mandatos, hacerse merecedor de la vida eterna y llegar a ésta por sus méritos propios —que, en la medida en que provienen de los dones conferidos al hombre de manera gratuita, son simultáneamente dones de Dios—, no sólo para hacerse así digno de recibir el premio, la alabanza y el honor, sino también, finalmente, para que todo redundara y se convirtiera en alabanza y honor del propio creador del que, como fuente, emanaron.

φñ (c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

4. Salomón habla de este estado de justicia o rectitud del primer hombre en *Eclesiastés*, VII, 30, donde dice: «Dios hizo recto al hombre»; y en *Eclesiástico*, XVII, 1-2, leemos: «De la tierra Dios creó al hombre, lo hizo a su imagen y lo revistió con su virtud». También los Concilios de Orange II[74] y de Trento (ses. 3, decreto sobre el pecado original[75]) predican esta rectitud, cuando declaran que, al pecar, el primer padre perdió la santidad y la justicia en las que había sido creado y todo en él se trocó a peor en cuerpo y alma. Del mismo modo, el Concilio de Trento define[76] que Adán no solamente transfirió la muerte y las penalidades del cuerpo a todo el género humano, sino también el pecado, y que, además, perdió para él y para todos sus descendientes la santidad y la justicia[77]. Sin embargo, también declara que a los renacidos les queda un deseo o estímulo para la lucha y para alcanzar un mayor mérito. En nuestros *Commentaria in tertiam partem* (q. 1, a. 2)[78], hemos explicado otras razones a tener en cuenta por las que resultaba sobremanera conveniente que todo aquello que le fue conferido al género humano en el estado de inocencia, no se le restituyese en esta vida.

5. El tercer estado del hombre es el estado posterior al pecado, pero anterior a la recuperación de la gracia que convierte al hombre en agraciado. En efecto, como Dios entregó a Adán y a sus descendientes los dones del estado de inocencia según la siguiente ley, a saber, en cuanto Adán peque, perderá para todo el género humano estos dones, e igualmente, por las razones que hemos ofrecido en el lugar citado de nuestros *Commentaria in tertiam partem*[79], Dios decidió con razón no reconciliarse con el género humano antes de que se le hubiese rendido satisfacción por los delitos de éste y tampoco conferirle de nuevo los dones para alcanzar el fin sobrenatural, salvo que alguien se hubiese hecho merecedor a ello, sin lugar a dudas, por la propia razón de que el primer padre pecó, Dios expolió justamente de todos los bienes sobrenaturales a todo el género humano que Adán había de engendrar y, además, sus fuerzas naturales quedaron desprovistas del vigor que habría recibido gracias a la justicia original y los dones sobrenaturales. Sin embargo, estas fuerzas naturales permanecieron en sí mismas tales como las habríamos poseído, si nos hubiesen creado desde el principio en estado de desnudez con objeto de alcanzar tan sólo un fin natural. Pues el pecado del primer padre sólo nos perjudicó en relación a la gracia y, por esta razón, tras pecar, nuestras facultades naturales y las de los ángeles permanecieron en su integridad tal como son por propia naturaleza, si ningún don sobrenatural les afecta, como enseña Santo Tomás en la *Summa Theologica* (I, q. 95, a. 1). Así pues, la naturaleza humana tras pecar ─y antes de recibir los dones de la gracia─ y ella misma creada en estado de desnudez, sólo difieren en que la exclusión

(74) *Cfr*. c.1; Mansi 8, 712.
(75) *Cfr*. can. 1; Mansi 33, 27.
(76) *Cfr*. can. 2; Mansi 33, 27.
(77) *Cfr*. can. 5; Mansi 33, 28.
(78) Comentarios inéditos; *cfr*. q. 22, a. 12 (d. 2, n. 13-14); q. 23, a. 4-5 (d. 1, m. 13, n. 10).
(79) *Vide supra* n. 4.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

de la gloria y la carencia de la gracia, de la justicia original y de otros dones sobrenaturales, revisten la forma de una privación en relación a su naturaleza tras caer en pecado, porque los dones opuestos o, ciertamente, el derecho a ellos, le fueron conferidos a la naturaleza humana en la persona de Adán, aunque de ningún modo lo fueron, si consideramos a la naturaleza humana en estado de desnudez, porque no habría tenido ningún derecho a estos dones. Por esta razón, se dice con justicia que, tras caer en pecado, a la naturaleza humana se le expolió de los dones sobrenaturales que tenía en Adán; sin embargo, no se diría que, creada en estado de desnudez, se le expolió de estos dones, porque nunca antes los habría tenido. A partir de aquí también es fácil entender que tanto las negaciones que acabamos de recordar, como los defectos que de ellas se siguieron ─a saber, la rebelión de las pasiones, la muerte y las demás tribulaciones del cuerpo─, revisten propiamente y en verdad la forma de un castigo, si pensamos en la naturaleza humana tras caer en pecado; ahora bien, no revisten esta forma, si pensamos en la naturaleza humana creada en estado de desnudez.

6. Por tanto, puesto que, tras caer en pecado, el género humano necesitó un redentor, para que éste, gracias a sus méritos, lo liberase y para que al género humano se le confiriesen de nuevo medios de gracia dirigidos a un fin sobrenatural (por esta razón se ha dicho que resultó muy conveniente que, en el estado de inocencia, a los hombres se les confiriesen medios de gracia de tal manera que, no obstante, ellos mismos alcanzasen por méritos propios, que al mismo tiempo serían dones de Dios, un premio mayor o menor en la medida en que quisiesen cooperar más o menos con la gracia divina; por esta razón, tampoco habría resultado conveniente que, tras caer en pecado, esto se hubiese producido, del mismo modo, por obra de un redentor; y, por esta misma razón, los adultos, tras perder la gracia por su culpa, sólo regresarían a la gracia y a la amistad divina con sufrimiento y cooperando con el auxilio divino, como explicamos por extenso en el lugar citado de nuestros *Commentaria in tertiam partem*), de aquí se sigue que distingamos dos estados en los que, tras caer en pecado, se encuentra el hombre, llamados de «naturaleza caída», a saber, desde el estado feliz de inocencia. Uno es el estado del que estamos hablando, a saber, el estado del hombre antes de recuperar la gracia que lo convierte en agraciado, que es el tercer estado de los cuatro que hemos explicado. El otro es el estado del hombre una vez recuperada la gracia que lo convierte en agraciado, que es el cuarto y último estado.

7. Por otra parte, en el tercer estado podemos considerar al hombre con anterioridad a la recepción de todos los dones de la gracia ─es decir, en el estado en que se encuentra el infiel, cuando Dios lo llama a la fe y a la gracia por vez primera─ o en posesión ya de algunos dones de la gracia, como fe y esperanza, que se le confieren para que pueda recuperar la gracia que lo convierta en agraciado y que había perdido a causa del pecado; en este estado se encontró Adán por haber caído en pecado, así como también los muchos fieles que cada día pierden la gracia por pecados que no son contrarios a la fe, ni a la esperanza.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

8. Pero debemos advertir que la justicia original, considerada de modo preciso en términos de gracia y de virtud teológica, únicamente sirvió para sanar defectos propios e innatos a la naturaleza humana y sólo hasta tal punto que, aunque confiriese a la naturaleza humana un vigor tal que ésta pudiese, sin defecto alguno, ejecutar todo lo acomodado a un fin natural, sin embargo, no sirvió para que transcendiera los límites de las obras naturales, con objeto de acomodarse a un fin sobrenatural. Por este motivo, en relación a la naturaleza humana, en algunas ocasiones tanto la propia justicia, como el vigor ─en virtud de cuyo poder surgen la voluntad y otras fuerzas en el estado de inocencia─, deben incluirse entre los dones naturales del hombre, aunque la justicia sea un don sobrenatural sin más; pero los dones que disponen al hombre más allá, es decir, en dirección a un fin sobrenatural, se denominan «gratuitos». Por esta razón, también se ha sostenido ─como declaran los Concilios de Trento (ses. 6, cap. 1[80]) y de Orange II (can. 1[81])─ que, por haber caído en pecado, al hombre se le ha expoliado de los auxilios gratuitos, que sus fuerzas naturales han sido dañadas y que el pecado no ha logrado acabar con el libre arbitrio, aunque sí ha disminuido, inclinado y empequeñecido su libertad. En efecto, los Concilios se refieren a las fuerzas que el libre arbitrio poseía en estado de inocencia, gracias al poder de la justicia original, y no a las fuerzas que el hombre habría poseído de haber sido creado en estado de desnudez.

9. Antes de que consideremos las fuerzas del arbitrio humano en cada uno de los estados, debemos señalar, de manera genérica y a grandes rasgos, que, según el parecer de los Padres, que es el ortodoxo, la voluntad humana, en relación a los actos que le son connaturales o que no exceden los límites de la naturaleza, es libre por propia naturaleza en el siguiente sentido, a saber, porque en su potestad está ejercerlos o no ─o de igual modo, respecto a un mismo objeto, ejercer indiferentemente el acto de quererlo o no, según prefiera─, pero de la misma manera, en relación a los actos sobrenaturales que no pueden realizarse sin auxilio de Dios, es libre de tal modo que en su potestad está cooperar o no con el auxilio divino o incluso realizar el acto opuesto. Por esta razón, del mismo modo que la existencia de estos actos sobrenaturales ─ya sean aquellos que anteceden a la justificación del adulto y lo disponen para ella, ya sean aquellos que siguen a la justificación y que ya son meritorios de un incremento de la gracia y de la vida eterna─ depende del auxilio sobrenatural o de la gracia divina, así también, depende del concurso libre de la voluntad. De ahí que la voluntad pueda adoptar de manera muy apropiada la forma de libre arbitrio, no sólo en relación a las voliciones indiferentes por su género ─como las voliciones de plantar viñas y levantar casas─, a las voliciones que son malas y desvían de un fin natural o también sobrenatural ─como las voliciones deshonrosas─ y a las voliciones que son buenas, aunque sólo conmensuradas

(80) Mansi 33, 33.
(81) Mansi 8, 712.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

con un fin natural —como las voliciones de las virtudes morales—, sino también en relación a las voliciones sobrenaturales acomodadas a un fin sobrenatural, como define el Concilio de Trento (ses. 6, sobre todo desde el can. 4[82]) y en breve vamos a explicar.

Disputa IV

Hasta dónde llegan las fuerzas del libre arbitrio en el estado de inocencia

1. Para comenzar por el segundo estado de los que hemos explicado en la disputa anterior, vamos a ofrecer el parecer común de los Padres y de Santo Tomás (*Summa Theologica*, 1. 2, q. 109, a. 2, 3 y 8; a. 10 *ad tertium*), a saber: en el estado de inocencia, en virtud de la justicia original, que reprimía a las fuerzas sensitivas para que no luchasen contra la razón y era la causa de que el cuerpo no se fatigase, ni sufriese ninguna molestia al ejecutar obras virtuosas y obedecer a la recta razón y a la ley de Dios, el hombre pudo, por medio de su libre arbitrio y sólo con el concurso general de Dios, sin recibir ningún otro auxilio especial, cumplir toda la ley de manera substancial, pero siempre que no obligase a nada sobrenatural; por ello, podía evitar todo pecado —tanto venial, como mortal— durante todo el tiempo que quisiese, aun siendo éste prolongadísimo. En efecto, como el hombre podía realizar todo esto sin sufrimiento, ni hastío y con suma facilidad; como sólo tenía tentaciones exteriores a él y tentaciones apetitivas de excelencia y alabanza de voluntad y entendimiento; y como, finalmente, al estar provisto de una serenidad de pasiones y de dones elevados, podía superar todas las tentaciones con facilidad; por ello, no había razón para que no pudiese cumplir toda la ley en virtud de su libre arbitrio tanto tiempo como quisiese y evitar todo pecado mortal y venial.

2. Además, el parecer común de los Doctores es el siguiente: en este mismo estado y a través de los dones sobrenaturales de fe, esperanza, caridad y gracia, el hombre pudo obrar su salvación con el auxilio común de Dios y hacerse merecedor de la vida eterna sin otros auxilios específicos. Naturalmente, como estos hábitos se acomodan a la realización, gracias a las fuerzas naturales y al influjo común de Dios, de los actos en relación a los cuales se ordenan y Adán no tenía ninguna dificultad para realizar, continuar o multiplicar estos mismos actos, sin duda, éste podía obrar su salvación y hacerse merecedor de la vida eterna con el auxilio común de Dios.

3. *Demostración*: Una vez que hemos recibido el hábito de la fe, la esperanza y la caridad sobrenaturales, podemos realizar uno u otro acto de fe, de esperanza o de caridad sobrenaturales y también realizar una u otra obra meritoria, aunque

(82) Mansi 33, 40.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

no podamos realizarla durante mucho tiempo, a causa de la rebelión de nuestras fuerzas sensitivas y de la debilidad y quebranto de nuestro cuerpo, como afirma, entre otros, Domingo de Soto en *De natura et gratia* (lib. 3, cap. 4[83]). Por tanto, como en aquel momento Adán no sufría debilidad, quebranto, ni rebelión alguna, de aquí se sigue que habría podido obrar su salvación con el auxilio común de Dios y haberse hecho merecedor de la vida eterna.

4. Por esta razón, en el estado de inocencia, los primeros padres tenían libertad plenísima, tanto para separarse de todo lo que les podía apartar del fin natural y del sobrenatural, como para obrar todo lo necesario para alcanzar ambos fines. De ahí que San Agustín en *De correptione et gratia* (caps. 10-12[84]) afirmase que los primeros padres tuvieron libertad plenísima y recibieron la gracia y el auxilio, pero no con objeto de que no pudieran no perseverar en la gracia, porque esto sólo es posible en el estado de felicidad sempiterna, sino con objeto de que pudieran perseverar y no perseverar; ahora bien, que no hicieran tal cosa, sólo dependió de su libre arbitrio. San Agustín o quienquiera que sea el autor del *Hypognosticon* (lib. 3, al comienzo[85]) también afirma que los primeros padres recibieron la misma plenitud de libertad.

5. Es posible que alguien nos objete lo que definió el Concilio de Orange II (cap. 19[86]), a saber: aunque la naturaleza humana haya mantenido la integridad que Dios le confirió al crearla, sin embargo, si Él no la asiste, de ningún modo se salvará; de ahí que, si el hombre no puede salvaguardar sin la gracia de Dios la salud que recibió, ¿cómo podrá recuperar sin su gracia lo que perdió? En virtud de esta definición, parece evidente que, para evitar los pecados mortales sin los cuales no habrían perdido la salud que recibieron y, por ello, para perseverar en la justicia original y en la gracia, los primeros padres necesitaron un auxilio sobreañadido y particular de la gracia, además de la justicia original y de los dones habituales de la gracia y de las virtudes teologales, del mismo modo que el hombre necesita, una vez que ha perdido la gracia habitual, un auxilio especial para recuperarla.

6. Santo Tomás afirma (*Summa Theologica*, 1. 2, q. 109, a. 2, 3 y 4) que, para que el hombre ame a Dios sobre todas las cosas con el amor natural propio de una naturaleza íntegra y para que cumpla todos los preceptos naturales ─incluidos los que obligan bajo culpa venial─ y, por esta razón, se abstenga de todo pecado, no necesita ningún auxilio gratuito de Dios, sino únicamente el auxilio universal a través del cual Dios coopera con toda causa segunda. En el artículo 8 de la misma cuestión, Santo Tomás dice que el hombre necesita el auxilio de Dios que nos conserva en el bien, porque, según afirma, si se suprimiese, la propia naturaleza

(83) *Cfr*. concl. 2; Lovanii 1550, 188ss.
(84) PL 44, 931ss.
(85) PL 45, 1621.
(86) Mansi 8, 715.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

se aniquilaría. Ahora bien, parece que, bajo el nombre de dicho auxilio, Santo Tomás no entiende otra cosa que el influjo universal con que Dios conserva todo en su ser y del que dependen todas las acciones y efectos de las causas segundas durante todo el tiempo que éstas se den en la naturaleza; sobre esto hablaremos más adelante[87], cuando abordemos la cuestión del concurso universal de Dios.

Pero hasta el momento no recuerdo haber leído que nadie haya resuelto, ni planteado, la dificultad que acabo de mencionar tomada del Concilio de Orange II (cap. 19).

7. Ahora bien, la solución y la verdadera comprensión de ese capítulo son evidentes, si nos fijamos en dos cosas. *Primera*: como hemos dicho en la disputa 1 y demostraremos todavía en mayor medida más adelante, los pelagianos sostuvieron que las fuerzas naturales solas de nuestro arbitrio, consideradas de manera precisa ─esto es, alejadas de cualquier auxilio y don sobreañadidos de Dios─, se bastarían tanto para conservar el favor de Dios, como para renovarlo o recuperarlo por medio del arrepentimiento, tras haberlo perdido a causa del pecado. *Segunda*: como demostraremos más adelante en esta misma obra, cuando los Padres hablan contra estos errores de los pelagianos o definen algo, bajo el sintagma «auxilio de la gracia» entienden aquello que, una vez se ha sobreañadido a las fuerzas de nuestro arbitrio, las ayuda a no sucumbir y a ejercer las obras sobrenaturales, ya sea este auxilio un hábito sobrenatural que influye con potencia, ya sea una moción e influjo sin hábito. A las dos cosas se referían con el nombre de «gracia», de la que decían, contra los pelagianos, que nuestro arbitrio estaba necesitado más allá de sus propias fuerzas.

8. Sobre esta base debemos decir que los Padres del Concilio de Orange II, en el citado capítulo, pretendieron definir contra los pelagianos sobre todo la siguiente conclusión: el hombre no puede recuperar la salud espiritual perdida sólo con sus fuerzas y sin la gracia, esto es, sin la ayuda sobrenatural de Dios del modo que acabamos de explicar. Antes de ofrecer esta conclusión, establecieron lo siguiente: aunque la naturaleza humana permaneciese en el estado de integridad en que fue creada, de ningún modo se salvaría ─a saber, únicamente con sus fuerzas naturales, como decían los pelagianos─ sin la ayuda de su creador, al menos en virtud del influjo de los hábitos de la justicia original, de la gracia y de las virtudes teologales. Por esta razón, si la naturaleza humana no pudo salvaguardar sin la gracia de Dios ─es decir, sólo con el influjo de sus fuerzas naturales─ la salud que recibió, ¿cómo podrá recuperar sin la gracia de Dios ─es decir, sólo con sus fuerzas─ lo que perdió? De ahí que nadie pueda colegir de esta definición que, en el estado de inocencia, los primeros padres necesitaron, para evitar los pecados mortales y perseverar en la gracia, un auxilio particular sobreañadido a los hábitos de la justicia original, de la gracia y de las virtudes teologales.

(87) *Cfr*. disp. 25ss.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

9. Con lo que hemos dicho hasta aquí concuerda lo que afirma San Agustín en *De natura et gratia* (c. 48[88]), cuando dice que, en el presente estado, la naturaleza humana necesita la ayuda medicinal del Salvador, para no pecar y perseverar sin pecado mortal. Sin duda, la medicina del Salvador incluye la gracia habitual con la que sanamos y, por ello, San Agustín incluye en esta ayuda el influjo habitual de la gracia.

10. Cuando en *De correptione et gratia* (caps. 11 y 12[89]) habla de la ayuda gracias a la cual Adán pudo perseverar sin pecar en el estado de inocencia, se refiere a los dones habituales de justicia original, de gracia, de virtudes teologales y de otros hábitos sobrenaturales, en virtud de los cuales la parte inferior de la naturaleza de Adán se refrenaba, para no pugnar contra la razón, todo él propendía hacia el bien natural y sobrenatural por medio de estos dones habituales y fácilmente podía recorrer el sendero de los mandatos y resistir a la propia tentación a la que finalmente sucumbió.

De ahí que, en el cap. 11[90] citado, diga: «El primer hombre no tuvo una gracia en virtud de la cual nunca hubiese querido ser malo, sino que, más bien, tuvo una gracia en virtud de la cual, si hubiese querido permanecer en ella, nunca habría sido malo, y sin la cual, en posesión incluso de libre arbitrio, no podría haber sido bueno, porque gracias al libre arbitrio habría podido abandonarla. Dios no quiso crear al primer hombre sin la gracia que confirió a su libre arbitrio, porque el libre arbitrio se basta para obrar el mal, pero no para obrar el bien (aquí debe entenderse el bien sobrenatural, del que está hablando San Agustín)[91], salvo que el bien omnipotente lo ayude. Si el primer hombre no hubiese abandonado por su libre arbitrio esta ayuda, siempre habría sido bueno, pero la abandonó y así también él fue abandonado. Ciertamente, esta ayuda era tal que, si el primer hombre quería, podía abandonarla y, si también hubiese querido, podría haber permanecido en ella; pero no era una ayuda tal que, gracias a ella, el primer hombre nunca hubiese querido ser malo. Esta es la gracia que en un principio Adán recibió». Así habla San Agustín.

11. En el cap. 12[92] dice: «Así pues, el primer hombre —que en virtud del bien en el que fue creado en rectitud, pudo no pecar, pudo no morir y pudo no abandonar el propio bien— recibió la ayuda de la perseverancia, pero no para que con ella perseverase, sino para que su libre arbitrio no pudiese perseverar sin ella»; y un poco más adelante: «Para que en su arbitrio estuviese perseverar o no, su voluntad —que había sido dispuesta sin pecado alguno y ningún deseo podía vencerla— recibió unas fuerzas tales que la decisión de perseverar acompañaba

(88) PL 44, 274.
(89) PL 44, 933-40.
(90) *Cfr*. n. 31; PL 44, 935.
(91) Interpolación de Molina.
(92) *Cfr*. n. 34; PL 44, 937.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

dignamente a una bondad tan grande y a la posibilidad de vivir bien»[93]. He aquí que San Agustín afirma que, en el estado de inocencia, si Adán hubiese querido, habría tenido la posibilidad y tomado la decisión de perseverar, gracias a los dones habituales que reprimen las guerras internas y en virtud de los cuales la voluntad tiende al bien.

12. Santo Tomás también afirma (*Summa Theologica*, 1.2, q. 109, a. 10 ad tertium), como San Agustín en los lugares citados, que ese es el don que Adán recibió y gracias al cual pudo perseverar. Según el parecer de Santo Tomás que acabamos de ofrecer[94], debemos decir que, tal como sostiene el Aquinate, este don le bastaba a Adán para evitar también todo pecado venial durante largo tiempo y, en mayor medida todavía, todo pecado mortal y, por esta razón, poder perseverar en la gracia. Sin embargo, no debe pensarse que, del mismo modo que el don habitual de la justicia original y de la gracia le bastó a Adán para perseverar en ésta, así también, según el parecer de Santo Tomás, a nosotros nos bastaría para perseverar en la gracia el mismo don habitual de la gracia que convierte en agraciado y que recibimos cuando resurgimos del pecado. Ciertamente, Santo Tomás no enseña tal cosa y además ambos casos difieren, porque los primeros padres no recibieron esas fuerzas tanto de la gracia que convierte en agraciado cuanto del don de la justicia original que refrena a la parte inferior del hombre para que no pugne con la superior. Con razón el Concilio de Trento (ses. 6, can. 22[95]) define lo contrario, a saber: «Para perseverar en la gracia, más allá del propio don habitual de la gracia, necesitamos el auxilio cotidiano y sobreañadido de Dios, porque Él nunca deniega a los justos lo requerido para que, si quieren, perseveren en la gracia», como veremos en su momento[96].

13. Pero cuando San Agustín (*De correptione et gratia*[97]) y con él Santo Tomás (en el lugar citado[98]) afirman que gracias al don de Cristo, los hombres han recibido más ─en la medida en que muchos han recibido no sólo aquello gracias a lo cual, si quieren, pueden perseverar, sino también que de hecho perseveren─ que lo recibido por Adán, a saber, el don con el que pudo perseverar, aunque no perseveró, sobre todo, entienden que esto es así en función del efecto, porque la gracia de Cristo ha tenido un efecto mayor en los adultos que, con la cooperación de su libre arbitrio, han perseverado hasta el final de su vida, que la que tuvo la gracia conferida a Adán, con la que éste no perseveró por su propia culpa, al no haber querido cooperar con ella. Sin embargo, no niegan, ni pueden negar, que si la gracia conferida a Adán no hubiese dependido del arbitrio de éste, en realidad habría podido producir ambos efectos, aunque sólo por culpa de Adán no produjo

(93) *Ibid*., 938.
(94) *Cfr*. n. 6.
(95) Mansi 33, 42.
(96) *Cfr*. disputa 17.
(97) *Cfr*. c. 11, n. 30-38; PL 44, 934-939.
(98) *Cfr*. *supra* n. 12.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

el efecto mencionado. Si Adán, como estaba en su potestad, hubiese perseverado, el segundo efecto, esto es, la propia perseverancia en la gracia, evitando todo pecado mortal, no habría dependido exclusivamente de las fuerzas de Adán, sino sobre todo de la cooperación de Dios, por medio de los dones habituales que confirió a Adán para que perseverase; y sólo de él dependió que estos dones no alcanzasen el efecto para el que Dios se los confirió, con dependencia de su libre arbitrio. Pero Santo Tomás advierte de manera muy atinada, en su citada respuesta a la tercera objeción, que los hombres en estado de inocencia pudieron perseverar en virtud de su arbitrio de manera mucho más fácil de la que podemos ahora con una gracia igual.

De aquí podemos deducir un segundo modo de explicar la doctrina de San Agustín y de Santo Tomás de la que estamos hablando, a saber, esta doctrina debe entenderse también en función de la propia gracia y no sólo del efecto. Pues como la justicia original, en la medida en que, al refrenar el deseo para que no pugne con la razón, en cierto modo debe incluirse entre los dones naturales, como ya hemos dicho en nuestra disputa anterior[99], por ello, la gracia que a través de Cristo le fue dada a los mártires ─en virtud de la cual no sólo pudieron perseverar, sino que realmente vencieron, luchando por Cristo en una guerra larguísima y fortísima─ fue mucho mayor que la que Adán recibió; y aunque gracias a ella pudo perseverar, sin embargo, una tentación muy pequeña lo venció sin gran resistencia. Así pues, para alcanzar unas victorias tan insignes frente a unos enemigos tan enardecidos como la carne, el mundo y el diablo, los mártires, como San Lorenzo y San Vicente, necesitaron unos auxilios de la gracia mucho más grandes que los que necesitó Adán para perseverar sin pecado en un estado tan feliz y tranquilo. Esto es lo que San Agustín pretende decir, como enseña claramente en los lugares que hemos citado de su *De correptione et gratia*[100].

Disputa V

Qué puede hacer el libre arbitrio una vez abandonado el estado de inocencia y sólo con el concurso general de Dios, con respecto a cada una de las acciones[101] *que no transcienden un fin natural*

1. Para pasar a considerar las fuerzas del libre arbitrio en el hombre ─ya se encuentre en estado de desnudez, ya se encuentre caído en pecado─, vamos a comenzar presentando la siguiente conclusión: sólo con el concurso general de Dios y sin otro don, ni auxilio de la gracia, el hombre puede realizar una obra moral buena, dirigida a un fin natural y que, en relación a este fin, sea verdaderamente buena y virtuosa, pero no porque esta obra se ajuste a un fin

(99) *Cfr*. n. 8.
(100) *Cfr*. c. 11, n. 30-38; PL 44, 934-939.
(101) *Cfr*. disp. 16, n. 12.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

sobrenatural y, en relación a este fin, pueda considerarse un bien sin más y una obra virtuosa.

En nuestra siguiente disputa, vamos a demostrar la segunda parte de esta conclusión; la primera es doctrina común entre los escolásticos, si excluimos a Gregorio de Rímini[102], a Juan Capreolo[103] y a otros pocos que piensan que, en el estado de naturaleza caída en pecado, el libre arbitrio carece de fuerzas para realizar una obra moral buena sin el auxilio especial de Dios. La primera parte de la conclusión es también conforme al parecer de los Padres de la Iglesia, a pesar de lo que digan algunos.

2. La primera parte de la conclusión se puede demostrar de la siguiente manera: El hombre posee una luz natural para conocer qué es honesto, apropiado y conforme a la recta razón, como muestra la propia experiencia y se atestigua en *Salmos*, IV, 6, donde dice el profeta: «Muchos dicen: ¿Quién nos hará ver la dicha?»; y acto seguido añade: «¡Alza sobre nosotros la luz de tu rostro!». Pues hemos sido creados a su imagen y, por ello, sabemos qué es bueno y honesto; más aún, puesto que sabemos tal cosa haciendo uso de razón, apartarse de la recta razón es un acto culposo y un pecado, en el que no pueden caer los niños y los dementes, cuando cometen algún acto nefando, sólo por esta causa, a saber: porque no pueden discernir entre el bien y el mal morales. Por tanto, ya que al realizar muchos actos buenos ─como honrar a nuestros padres, dar limosna al pobre por conmiseración hacia él, cumplir con el débito conyugal y muchos otros que atañen a otras virtudes morales─, no experimentamos una dificultad tal que no podamos voluntariamente decidir y realizar estos actos con facilidad, de aquí se sigue que no sólo podamos querer, sino que también podemos realizar obras morales semejantes sólo con el concurso general de Dios y las fuerzas naturales de nuestro libre arbitrio. En efecto, sería asombroso que hubiésemos sido creados con vistas a un fin natural y, sin embargo, no pudiéramos realizar ningún acto honesto con nuestras propias fuerzas y sólo con el concurso general de Dios.

3. A esto Gregorio de Rímini responde: «Para que estas obras sean buenas moralmente, es necesario que se dirijan a Dios como fin último; pero el hombre no puede hacer esto sin el auxilio especial de Dios». Sin embargo, como cada virtud reclama para sí una bondad moral propia según su propio objeto y su fin inmediato, así como distinguirse de cualquier otra virtud, aunque no en términos de una superioridad virtuosa en relación a un fin superior, ¿quién puede no ver que esta relación no es necesaria para que un acto alcance la bondad moral de una virtud ─por ejemplo, de la misericordia o de la justicia─, sino que basta con que este acto se dirija a Dios de modo virtuoso? De este modo, al igual que todos los bienes, en virtud de sus propias naturalezas y de la preordenación divina, existen por un fin último, así también, son queridos de manera virtuosa por un fin último,

(102) *In* II, dist. 26-28, q. 1, art. 1, Venetiis 1518, p. 84v.
(103) *In* II, dist. 28, q. 1, concl. 2.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

porque son queridos en cuanto tales. Añádase que, puesto que el hombre sabe por luz natural que Dios es causa primera y fin último de todas las cosas ─como nos consta por la *Epístola a los romanos*, cap. 1─, el libre arbitrio, gracias a sus fuerzas naturales y tan sólo con el concurso general divino, puede dirigir estos actos hacia Dios una vez conocido por luz natural; esto es suficiente para que dichos actos sean buenos moralmente en relación a un fin natural.

4. Esta misma conclusión puede demostrarse a partir del siguiente pasaje de la *Epístola a los romanos*, II, 14-15: «Cuando los gentiles, que no tienen ley (es decir, escrita)[104], cumplen de manera natural las prescripciones de la ley, sin tener ley para sí mismos son ley, como quienes muestran tener la realidad de esa ley escrita en su corazón». He aquí que San Pablo dice que los gentiles a veces cumplen de manera natural ─es decir, sólo en virtud de las fuerzas de su naturaleza─ las prescripciones de la ley, que a todas luces son bienes morales dirigidos a un fin natural.

5. Cuando San Agustín ─o quienquiera que sea el autor del *Hypognosticon*, lib. 3[105]─ enseña que, en el estado de inocencia, el primer padre estuvo en posesión de una libertad plena para hacer también el bien sobrenatural y merecer y alcanzar la vida eterna, aunque perdiera ─tanto para él, como para nosotros─ esta libertad para hacer el bien, y cuando enseña que, a través de Cristo, obtenemos los auxilios y dones de la gracia para que podamos obrar el bien sobrenatural, está defendiendo a todas luces la misma conclusión que nosotros, porque termina de la siguiente manera: «Declaremos que todos los hombres poseen libre arbitrio con juicio de razón, aunque éste no pueda comenzar o finalizar sin asistencia divina todo lo que se dirige a Dios como fin, sino tan sólo realizar las obras de la vida presente, tanto buenas como malas. Llamo *buenas obras* a las que nacen de un bien natural: a saber, querer trabajar el campo, querer comer y beber, querer tener amigos, querer tener vestidos, querer construir una casa, querer casarse, alimentar el ganado, aprender el arte de las distintas cosas buenas, querer cualquier bien que tenga como fin la vida presente; todas estas obras no pueden durar sin el gobernalle divino; más aún, nacen y duran por Dios y a través de Dios. Llamo 'malas obras' a actos como querer adorar ídolos, querer cometer homicidio, &c.». Así habla San Agustín. Ahora bien, como no niega que el hombre, en virtud de su libre arbitrio y sin el auxilio especial de la gracia, pueda querer comer tal como le dicta la recta razón y en la medida de su dictado, sino que, más aún, lo afirma con claridad ─porque comer más allá de los límites que dicta la razón, debe considerarse un mal─, por ello, declara abiertamente que, sin el auxilio de la gracia, podemos realizar este acto de templanza y otras obras moralmente buenas y dirigidas tan sólo a un fin natural, sobre todo cuando dice que, en ausencia de gracia, el libre arbitrio puede querer cualquier bien que tenga

(104) *Addit*. de Molina.
(105) *Cfr*. c. 4, n. 5; PL 45, 1623.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

como fin la vida presente, excluyendo únicamente el bien que tiene como fin a Dios ─en tanto que se trata de un fin sobrenatural─, porque un bien tal debe ser sobrenatural o haberse elevado al orden de los bienes sobrenaturales por medio de algún bien sobrenatural.

San Agustín también sostiene esta misma conclusión, todavía con mayor claridad, en *De spiritu et littera* (capítulo 28[106] y anteriores y posteriores a éste), donde, aunque explique que, a través de la gracia de Cristo, nosotros recibimos nuestra justificación y realizamos buenas obras y, además, que no hay justicia por ley natural, ni por ley escrita, sin embargo, afirma que el pecado no ha borrado de nosotros la imagen de Dios hasta tal punto que, mientras estamos en pecado y viviendo en el mal, no podamos hacer algunas buenas obras, como dice San Pablo en el pasaje citado[107] de su *Epístola a los romanos* (II, 14-15). Por esta razón, San Agustín dice: «Del mismo modo que algunos pecados veniales, sin los que es imposible discurrir por esta vida, no le impiden al justo alcanzar la vida eterna, así también, para alcanzar esta vida, de nada le sirven al impío algunas buenas obras, de las que ni siquiera la vida de los peores hombres está exenta»[108].

El Concilio de Trento (ses. 6, can. 1[109]) parece defender la misma conclusión, porque, cuando define que las obras morales buenas no bastan para la justificación del hombre sin la gracia divina a través de Jesucristo, declara que puede haber obras morales buenas que sólo se den por virtud de la naturaleza humana o por enseñanza de la ley.

Disputa VI

¿Puede el libre arbitrio, sólo con el concurso de Dios, hacer algo que conduzca a un fin sobrenatural?

1. En la disputa anterior nos hemos referido a las fuerzas de nuestro arbitrio aplicadas, sólo con el concurso general de Dios, a acciones moralmente buenas que no transcienden un fin natural, ya sea en estado de desnudez, ya sea en estado de naturaleza caída.

En lo que se refiere a las acciones que conducen hacia un fin sobrenatural en tanto que proporcionadas en grado y orden a este fin, vamos a establecer la siguiente conclusión.

2. Sólo con el concurso general de Dios, nuestro libre arbitrio no puede realizar nada no sólo que implique el merecimiento de la vida eterna o el incremento de la gracia, sino que de algún modo esté conmensurado, en cuanto orden transcendente a un fin natural, con un fin sobrenatural, incluida la disposición a alcanzar la

(106) *Cfr*. c. 28; PL 44, 230.
(107) *Cfr*. n. 4.
(108) *Cfr*. c. 28, n. 48; PL 44, 230.
(109) Mansi 33, 40.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

gracia, tanto por parte de la voluntad, como del entendimiento; para todo ello necesita el auxilio y la asistencia sobrenatural, ya sea por influjo inmediato de Dios, ya sea por el hábito sobrenatural conferido para realizar esta acción. Por esta razón, puesto que, una vez que nuestros primeros padres cayeron en pecado, Dios decidió no conferirnos a los hombres nada de orden sobrenatural y ordenado especialmente a un fin sobrenatural, salvo que nos hiciésemos merecedores de ello a través de Cristo, por ello, tenemos necesidad de Cristo como redentor, para que se nos confiera todo esto y podamos hacernos merecedores del goce de la felicidad sempiterna en presencia de Dios.

3. Esta conclusión en materia de fe se opone directamente en materia de fe al error pelagiano. Recurriendo a las Sagradas Escrituras y oponiéndose a los pelagianos, San Agustín demuestra esta conclusión en numerosos pasajes; así afirma que, a causa del pecado, el primer padre perdió para el género humano todo bien de orden sobrenatural y, por ello, la libertad de obrar todo aquello que, en la medida en que transcienda los límites del bien natural, se dirige a un fin sobrenatural, incluida la disposición para alcanzar la gracia, a no ser que recibamos la ayuda del don o auxilio sobrenatural de Dios dirigidos a este fin, del mismo modo que nos ayudan los auxilios y los dones que se nos confieren a través de Cristo.

4. Esta conclusión tiene dos fundamentos. *Primero*: Los actos puramente naturales carecen de acomodación y conmensuración con la felicidad sempiterna y, por esta razón, para que pueda alcanzarse, Dios exige tanto a ángeles, como a hombres ─no sólo por parte de su entendimiento, sino también por parte de su voluntad─, medios sobrenaturales en posesión de los cuales ni ángeles, ni hombres, pudieron estar únicamente en virtud de sus fuerzas. Establecido este fundamento, es evidente que el libre arbitrio no puede realizar absolutamente nada de lo que estamos hablando, no sólo considerado en relación al hombre creado en estado de desnudez o de naturaleza caída, sino también considerado en relación a Adán ─que, prescindiendo de la gracia y de cualquier otro don sobrenatural, sólo estaría en posesión de la justicia original─ o al ángel creado en estado de desnudez sólo con el concurso general de Dios. La razón de esto sería que, así considerado, el libre arbitrio no podría hacer nada que transcendiese los límites de las obras y actos naturales; sin embargo, la conclusión se refiere a actos sobrenaturales. Así pues, la primera parte de la conclusión que hemos propuesto es verdadera, si se entiende referida tanto a los ángeles creados en estado de desnudez, como a Adán creado en posesión únicamente de la justicia original y sin gracia, ni otros dones sobrenaturales. En efecto, aunque la justicia original fuese un don sobrenatural, sin embargo, como su único fin era refrenar nuestras fuerzas sensitivas y hacernos inmunes a la muerte, las enfermedades, la fatiga de nuestro cuerpo y demás miserias de esta vida, de tal modo que así el hombre pudiera mantenerse en el cumplimiento de su deber sin dificultad alguna y durante todo el tiempo que quisiese, por esta razón, la justicia original no nos

φñ (c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

proporcionó fuerzas para realizar obras que excediesen a las fuerzas naturales, sino tan sólo para perseverar sin falta en el bien natural conforme a la recta razón. De ahí que San Agustín (*Enchiridion*, cap. 105[110]), dijese: «Aunque ni siquiera entonces (a saber, en estado de inocencia)[111] podía haber mérito alguno sin gracia».

5. *Segundo*: Dios confirió tanto a los ángeles, como al primer padre, unos dones y medios sobrenaturales a través de los cuales pudieron hacerse merecedores de la vida eterna por medio de su libre arbitrio, de tal modo que, en razón de los méritos de cada uno, fueran promovidos a una mayor o menor beatitud; con el don de la justicia original, fortaleció la debilidad innata del hombre para perseverar en la obra racional, de tal modo que casi lo hizo igual que el ángel en este aspecto; sin embargo, a los ángeles les confirió unos dones y medios sobrenaturales para hacerse merecedores de la vida eterna, de tal modo que quienes los perdiesen una sola vez, nunca más podrían recuperarlos; pero al primer padre, y en él a sus descendientes, le confirió unos dones de tal modo que, si los perdiera pecando, nunca en adelante podría recuperarlos, a no ser por los méritos de alguien que, de manera totalmente digna, diese satisfacción por los pecados del género humano y se hiciese, verdadera y propiamente, merecedor de estos dones en presencia de Dios.

6. Como Pelagio se aparta del primer fundamento, pensando que las fuerzas naturales del libre arbitrio pueden ellas solas no sólo hacerse merecedoras de la vida eterna, sino también lograr y alcanzar el perdón de los pecados por medio del arrepentimiento, en caso de que el hombre cometa algunos de manera culposa, por ello, también hubo de apartarse necesariamente del segundo fundamento y de toda la conclusión que hemos propuesto y hubo de afirmar que en el origen no hubo pecado alguno que se transmitiese a los descendientes del primer padre; que Adán habría debido morir así, si no hubiera pecado; que Cristo no fue redentor del género humano, sino tan sólo doctor y legislador; y que las fuerzas naturales del libre arbitrio bastan, en primer lugar, para creer ─como es necesario para alcanzar la salvación─ todo lo que Dios nos ha revelado a través de Cristo y de otros; en segundo lugar, para cumplir todo lo que se nos ha ordenado y para superar y vencer todas las tentaciones y dificultades que suelen impedirnos alcanzar el fin que se nos ha propuesto; y, en tercer lugar, para alcanzar la vida eterna. Todas estas afirmaciones destruyen en gran parte las Sagradas Escrituras y la fe católica, como San Agustín y otros Padres demuestran con claridad y por extenso en diversos lugares.

Pero como nuestro propósito no es discutir aquí estas cuestiones, pues deben tratarse en otro lugar, sino únicamente mencionar de ellas aquello que nos parece necesario para explicar de qué manera tan excelente concuerdan entre

(110) *Cfr*. c. 106; PL 40, 282.
(111) *Addit*. de Molina.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

sí el libre arbitrio, la gracia, la presciencia, la providencia, la predestinación y la reprobación, bastará con que demostremos la primera parte de la conclusión propuesta con definiciones de la Iglesia, máxime porque los luteranos ─contra quienes tratamos de demostrar la libertad de nuestro arbitrio─ nos concederán fácilmente toda la conclusión que proponemos contra los pelagianos.

7. Así pues, el Concilio de Trento (ses. 6, can. 1[112]) declara: «Si alguien dijera que el hombre puede justificarse en presencia de Dios gracias a sus obras realizadas, ya sea por las fuerzas de la naturaleza humana, ya sea por la enseñanza de la ley, sin la gracia divina a través de Jesucristo, sea anatema»; en el can. 3 declara: «Si alguien dijera que, sin prevención, inspiración y asistencia del Espíritu Santo, el hombre puede creer, tener esperanzas, amar o arrepentirse del modo necesario para que se le confiera la gracia de la justificación, sea anatema»[113]. También el Concilio de Orange II (cap. 5[114] y siguientes) define y declara ─omitimos en el ínterin otras definiciones─ que el propio comienzo de la fe no puede producirse sin el auxilio especial de Dios.

8. Como las Sagradas Escrituras y los Concilios suelen hablar de nuestras obras en tanto que conducen a un fin sobrenatural, al que intentan acomodarnos y amoldarnos, y no en tanto que conducen de manera precisa a un fin natural ─pues una consideración tal de nuestras obras atañe más bien a los filósofos morales─, sin duda, cuando enseñan que nosotros no podemos realizar ciertas obras peculiares sin un auxilio especial o don de Dios, pretenden que se entienda que, en todo caso, se están refiriendo a obras que, en su grado y orden, están al servicio de un fin sobrenatural y mantienen una proporción con respecto a él; por esta razón, suelen hablar de las obras que hemos mencionado en nuestra conclusión. Pues no hay ninguna razón que relacione con un fin sobrenatural las demás obras que proceden del libre arbitrio.

Más aún, como bien enseña el obispo de Rochester, John Fisher[115], en algunas ocasiones en las Sagradas Escrituras sólo reciben el nombre de «obras» y una consideración tal las que se hacen acreedoras a la vida eterna; todas las restantes, sin embargo, aunque se realicen con asistencia sobrenatural, no reciben este nombre, ni una consideración tal. De ahí que, en *Juan*, XV, 5, diga Cristo: «Yo soy la vid; vosotros los sarmientos; el que permanece en mí y yo en él, ése da un gran fruto; porque sin mí no podéis hacer nada»; es decir, el fruto se considera mérito para alcanzar la vida eterna; y en la *Primera epístola a los corintios*, XIII, 1-2, leemos: «Aunque hable las lenguas de los hombres y de los ángeles…, aunque posea dones proféticos y conozca todos los misterios y toda ciencia, aunque tenga una fe tal capaz de mover montañas, sin embargo, si carezco de caridad, no soy nada».

(112) Mansi 33, 40.
(113) *Ibid*.
(114) Mansi 8, 713.
(115) *Assertionis Lutheranae confutatio*, a. 36, Venetiis 1526, 170v. .

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

9. Por este motivo, algunas veces San Agustín no considera que algo sea bueno y virtuoso, si no le acompaña la caridad, que es forma de virtudes en relación a un fin sobrenatural. Pero otras veces no considera que algo sea bueno, si no mantiene relación con Dios o con un fin sobrenatural o no está conmensurado con este fin en orden y grado. Así, en *De gratia et libero arbitrio* (cap. 18[116]) San Agustín dice: «Cualquier cosa que el hombre haya pensado haber hecho con rectitud, de ningún modo se habrá hecho bien, en ausencia de caridad»; y en *Adversus Iulianum* (lib. 4, cap. 3[117]), San Agustín sostiene que las obras de los infieles no son verdaderamente virtuosas, no sólo porque en los infieles a menudo se alaban algunos vicios extremos que parecen asemejarse en cierto modo a la virtud del término medio ─como si la terquedad fuese constancia y la temeridad fortaleza─ y porque los infieles convierten en vicio la virtud no alcanzada del término medio al añadirle un fin perverso, sino también porque, a ojos de Dios, nada puede considerarse virtuoso y meritorio en términos absolutos, salvo que se dirija por la fe y la caridad al fin sobrenatural último. De ahí que, al final del capítulo[118], San Agustín concluya que nosotros llamamos «buena» a la obra del hombre que conduce al reino eterno de Dios y, además, que una obra así no puede realizarse sin la gracia de Dios que recibimos a través de un único mediador entre Dios y los hombres. En *Hypognosticon* (lib. 3, cap. 4[119]), como dijimos anteriormente[120], San Agustín dice: «Declaramos que todos los hombres poseen libre arbitrio con juicio de razón, aunque, en ausencia de Dios, no sirve para comenzar, ni terminar, todo aquello que tiene a Dios por objeto, sino que sólo sirve para las obras de la vida presente, tanto buenas, como malas»; en el cap. 5, añade: «Por tanto, cuando el libre arbitrio está viciado, todo el hombre está viciado; sin la ayuda de la gracia, el libre arbitrio no puede empezar, ni terminar, todo aquello que place a Dios»; y en el cap. 10 dice: «En el hombre hay libre arbitrio; quienquiera que niegue esto, no es católico; y quienquiera que afirme que el libre arbitrio no puede empezar, ni terminar, en ausencia de Dios, una buena obra, es decir, aquello que atañe a su santo propósito, es católico»[121]. En su *Epistola* 146[122], en el testimonio que hemos ofrecido en la disputa 1[123], San Agustín llama a una obra tal «obra de Dios». Finalmente, en tanto que teólogo y sobre la base de las Sagradas Escrituras, San Agustín sólo entiende bajo la expresión «buena obra» el mérito de la vida eterna o aquello conmensurado en grado y orden con un fin sobrenatural y que, por ello, puede incluirse en el número de bienes que hemos mencionado en nuestra conclusión. A estos bienes a veces los llama «obras de Dios», aunque otras veces dice que «atañen a su santo propósito»; entre ellos estarían la fe y los bienes que disponen para la gracia que

(116) *Cfr*. n. 37; PL 44, 903.
(117) *Cfr*. n. 14; PL 44, 743.
(118) *Cfr*. c. 3, n. 33; PL 44, 755.
(119) *Cfr*. c. 4, n. 5; PL 45, 1623.
(120) *Cfr*. disp. 5, n. 5.
(121) *Cfr*. n. 18; PL 45, 1631.
(122) *Ep*. 214 (al. 46), n. 2; PL 33, 969.
(123) *Cfr*. n. 14.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

convierte a alguien en agraciado. Así entienden e interpretan a San Agustín, entre otros, Domingo de Soto[124] y el decano lovaniense, Ruardo Tapper[125].

10. Más aún, considerando de este modo el término «bien», contemplando la facultad y la libertad que los primeros padres poseían en el estado de inocencia, en razón de los dones sobrenaturales que recibieron para ejercer su arbitrio, y considerando al mismo tiempo que, por culpa del pecado, del mismo modo que perdieron los dones sobrenaturales, así también, perdieron la facultad y la libertad para ejercer su arbitrio ─salvo que Cristo restituyese estos dones y el arbitrio recibiese una ayuda sobrenatural─, San Agustín enseña que la libertad para obrar el bien se perdió a causa del pecado y Jesucristo la restauró, como demostraremos más adelante[126] con muchos otros testimonios suyos dignos de citarse; pero también es evidente, no sólo por los testimonios ofrecidos en la disputa anterior, sino por otros que presentaremos más adelante, que San Agustín no negó que, a causa del pecado, nuestro arbitrio hubiese sido expoliado de los bienes sobrenaturales, sino que, más bien, defendió a todas luces la libertad para realizar bienes morales que no transcienden un fin natural.

11. La mayor parte del resto de testimonios de las Sagradas Escrituras deben entenderse referidos también a las mismas obras; así dice San Pablo en I *Corintios*, XII, 3: «…nadie puede decir: *Jesús es Señor*, sino en el Espíritu Santo»; y en II *Corintios*, III, 5: «No que por nosotros mismos seamos capaces de atribuirnos cosa alguna como propia nuestra, sino que nuestra capacidad viene de Dios». Ciertamente, San Pablo también niega que, sólo con el concurso general de Dios, los infieles puedan proferir el nombre de Jesús o concebir de algún modo un pensamiento bueno; pues únicamente pretende enseñar que, sin el auxilio especial y el don de Dios, nadie puede invocar y confesar con fe verdadera a nuestro Señor Jesucristo, ni pensar algo que, en grado y orden, conduzca a un fin sobrenatural. Además, de inmediato vamos a aclarar que los Concilios también definen lo mismo que esta doctrina.

Disputa VII

¿Puede el libre arbitrio, sólo con el concurso general de Dios, otorgar su asentimiento a la fe en relación tan sólo a la substancia de este acto, es decir, un asentimiento puramente natural?

1. Debemos explicar de manera particular las fuerzas del libre arbitrio en relación a los actos necesarios para la justificación del adulto infiel, a saber,

(124) *De natura et gratia*, 1, cap. 21, Antverpiae 1550, 72b.

(125) *Explicatio articulorum facultatis theologiae Studii Lovaniensis*, fol. 289, Lovanii 1555, fol. 295s.

(126) *Cfr*. disp. 22.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

los actos de creer, tener esperanzas, amar y arrepentirse. Sobre estos actos debemos examinar en singular lo siguiente: en primer lugar, qué puede hacer el libre arbitrio en relación a la substancia del acto, es decir, para que se produzca de manera puramente natural y no de la manera necesaria para alcanzar la justificación; y, en segundo lugar, en qué puede cooperar y coopera para que el acto sea sobrenatural ─como es necesario para alcanzar la justificación─ y qué auxilios divinos necesita para realizarlo. Pero para no repetir lo mismo de cada uno de los actos, cuando en las disputas que vamos a ofrecer sobre el acto de creer, expliquemos algo común a los otros actos, también nos referiremos a ellos.

2. Por tanto, comenzando por el acto de creer, en primer lugar, no habrá duda alguna ─sobre todo si hablamos de aquello cuyo conocimiento no podemos alcanzar sólo con la luz natural, como lo siguiente: Dios es tres personas, Cristo es Dios, &c.─ de que, antes de que otorguemos nuestro asentimiento a todo esto, debe proponérsenos para que creamos en ello. Tampoco hay duda alguna de que ─si debemos asentir a algo como revelado por Dios y cuyo conocimiento podemos alcanzar sólo con la luz natural, como, por ejemplo: hay Dios, Dios es uno, &c.─ necesitamos una enseñanza con la que aprendamos que Dios nos ha revelado todo esto con anterioridad; ciertamente, no podemos hacer tal cosa sólo con la luz natural. De ahí que en *Romanos*, X, 14, San Pablo dijera: «¿Cómo creerán en aquel a quien no han oído? ¿Cómo oirán sin que se les predique?»; y un poco más adelante (X, 17): «Por tanto, la fe proviene de la predicación».

Así pues, nuestra disputa es la siguiente: Una vez propuesto y explicado todo lo que debe creerse, una vez expuestos también los argumentos que suelen presentarse con objeto de que los hombres se persuadan de que todo ello ha sido revelado por Dios ─que además habría ordenado creer en ello─ y, finalmente, sumándose a todo esto la vocación exterior para adherirse a la fe por medio de predicadores y otros ministros de la Iglesia, nos preguntamos ¿está en la facultad del libre arbitrio, sólo con el concurso general de Dios, otorgar su asentimiento a lo que se le propone como revelado por Dios, aunque un acto tal sea puramente natural y, por parte del entendimiento, no baste para alcanzar la justificación, o la vocación interna, la iluminación de la mente y la atracción por un auxilio sobrenatural ─de las que hablaremos en la siguiente disputa─ son de tal modo necesarias para otorgar el asentimiento a todo lo relacionado con la fe que no sólo no podemos otorgar nuestro asentimiento a ello con un acto sobrenatural del modo requerido por parte del entendimiento para alcanzar la justificación, sino que ni siquiera podríamos otorgar nuestro asentimiento a ello con un acto puramente natural?

3. La respuesta afirmativa a esta pregunta siempre me ha parecido verdadera, al igual que a los Doctores que más adelante citaremos.

En primer lugar: Estoy convencido de que la propia experiencia atestigua que, cuando hay razones y argumentos que hacen creíble alguna cosa ─es

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

decir, digna de que se le otorgue un asentimiento por las razones y argumentos mencionados─, en la facultad del libre arbitrio está otorgar su asentimiento, una vez que la voluntad domina y ordena al entendimiento otorgarlo. Pero aquello que se sostiene por fe en virtud de los milagros realizados para su confirmación, del vaticinio de varios profetas, del consenso del Nuevo y del Viejo Testamento y de muchas otras cosas que explicaremos en su momento, resulta «muy verídico», como dijo el profeta ─en *Salmos*, XCII, 5─, hasta el punto de que, quienes oigan lo que enseña la fe y, una vez aducidas las razones que suelen ofrecerse para persuadir de que ha sido revelado por Dios, no otorguen su asentimiento, caerán sin excusa en pecado mortal.

4. Esto lo demuestra el siguiente pasaje de *Juan*, V, 36: «Las obras que realizo dan testimonio de mí»; y en X, 38: «Aunque no queráis creer en mí, creed en mis obras»; y en XV, 32: «Si yo no hubiera venido y les hubiese hablado, no tendrían pecado; ahora no tienen excusa de su pecado»; y también en XV, 24: «Si no hubiera hecho entre ellos obras que no ha hecho ningún otro, no tendrían pecado». Por tanto, al menos quienes oyeron a Cristo y vieron sus milagros pudieron, sólo con el concurso general de Dios, otorgar su asentimiento a la doctrina de Cristo, que se hizo verídica de manera extraordinaria por tantos milagros, y así pudieron evitar el pecado de incredulidad.

5. *En segundo lugar*: Hoy los judíos otorgan su asentimiento a todo aquello en lo que, por fe católica, creían los antiguos judíos con anterioridad a la llegada de Cristo, a pesar de que en estos tiempos ya lo hacen con mayor dificultad ─al darse cuenta de que la llegada del Mesías se ha divulgado y creído en casi todo el mundo y que ellos, por el contrario, tras la destrucción del templo de Jerusalén, sin profeta, sin sacerdote, sin sacrificio y sin ley, han recibido el desprecio de Dios y de todas las naciones y, además, han sido objeto de burla durante casi todos los siglos que se han seguido hasta el día de hoy desde el momento de la pasión de Cristo─ que la que tenían los propios judíos con anterioridad a la llegada de Cristo, cuando nada se había oído de la llegada del Mesías y veían que no se había cumplido nada de lo que se había predicho acerca del tiempo del Mesías. Sin embargo, no solamente sería ridículo, sino también impío, afirmar que los pérfidos judíos, ayudados por un auxilio especial de Dios, otorgan hoy su asentimiento a las mismas cosas que los antiguos judíos con anterioridad a la llegada de Cristo. Por tanto, según San Agustín o quienquiera que sea el autor del *Hypognosticon* (final del lib. 3)[127], según otros Padres de la Iglesia y según el Concilio de Trento (ses. 6, cap. 2 y siguientes[128]), la fe de la Iglesia es idéntica tanto en el tiempo de la ley escrita, como en el de la gracia; además, en el tiempo de la ley escrita, creer del modo necesario para alcanzar la salvación, no habría sido un don de

(127) *Cfr*. c. 14, n. 31; PL 45, 1637.
(128) Mansi 33, 33.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

Dios menor de lo que lo es ahora. Ciertamente, de aquí se sigue que, aunque ni entonces podían, ni ahora podemos otorgar nuestro asentimiento a lo que enseña la fe en la medida necesaria para alcanzar la salvación, sin un auxilio especial de Dios, no obstante, no sólo entonces podían, sino que hoy nosotros también podemos otorgar nuestro asentimiento a esas mismas cosas con un acto puramente natural ─pero que de ningún modo es idóneo para alcanzar la salvación─, que realizaríamos en virtud de las fuerzas de nuestro libre arbitrio, sólo con el concurso general de Dios.

6. *Demostración*: La fe que, tras el pecado de Adán, hubo en la ley natural, en la ley escrita y en la gracia, fue idéntica, aunque en un momento determinado se intensificase más que en otro en relación al número de lo que debe creerse explícitamente. No hay que decir que el acto de creer ─del modo necesario para alcanzar la salvación─ que los fieles de la ley natural realizaron, no fue sobrenatural y un don de Dios y que, por esta razón, deba incluirse en el número de los actos que los Concilios niegan que puedan realizarse con las fuerzas del arbitrio sin un auxilio especial de Dios. Nadie ha dicho que al comienzo de la ley natural, cuando aún no había sectas religiosas, los hombres a quienes, tras nacer, sus padres enseñaban ─junto a lo poco que entonces era materia de fe─ que Dios es uno, creador de todo y remunerador de quienes lo buscan, no pudiesen otorgar a esto su asentimiento sólo con las fuerzas de su naturaleza en relación a la substancia de este acto y plegarse a esta creencia junto con el resto de los hombres que entonces había en el mundo, aunque, si Dios no les hubiese ayudado de modo particular, no habrían realizado este acto sobrenatural de la manera necesaria para alcanzar la salvación.

7. *En tercer lugar*: Quien yerra con pertinacia en relación a un solo artículo de fe, pierde la fe sobrenatural por la que creía en todos los demás y, en adelante, ya no realiza un acto sobrenatural de fe, sino únicamente un acto natural en relación a los demás artículos sobre los que no yerra. Por tanto, como consta por experiencia que, una vez perdida la fe, los herejes otorgan su asentimiento a lo que resta en materia de fe como si fuera revelación de Dios y, además, como tampoco debe creerse que, cada vez que realizan el acto de asentir, Dios los ayude con un auxilio especial, de aquí se sigue que, en virtud de las fuerzas de nuestro libre arbitrio y sólo con el concurso general de Dios, podemos otorgar nuestro asentimiento, en relación a un acto puramente natural, a los artículos de la fe católica.

8. *En cuarto lugar*: Los luteranos u otros herejes pueden presentar el caso de un hombre pagano que abrace su secta y asienta a todo aquello a lo que ellos asienten como revelación de Dios, entre lo cual incluimos los principales artículos de fe y algunos errores que no son menos difíciles de creer que aquello que es materia de fe. Por tanto, puesto que el concurso general de Dios basta para que el pagano asienta ─pues no hay que creer que el pagano recibe asistencia sobrenatural para realizar este acto─, de aquí se sigue que el concurso general

φñ (c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

de Dios también baste para asentir de manera puramente natural a aquello que es materia de fe.

9. *En quinto lugar*: Quienes están dotados de gran juicio e ingenio, asienten al misterio de la trinidad, de la encarnación y de la eucaristía, con mayor dificultad que los ignorantes, porque éstos ─a quienes se conduce a creer por recomendación y autoridad de otros más que por su propio juicio y razón─ asienten de manera genérica a todo lo que la fe propone como creencia, una vez se les han explicado ciertos puntos sólo en la medida de su capacidad. De ahí que, en igualdad de condiciones de creencia, los doctos e ingeniosos merezcan un mayor reconocimiento divino, cuando asienten a los artículos de fe, que los ignorantes e imperitos. Pero el hereje que no yerra acerca de los tres misterios mencionados, asiente tanto a éstos, como a sus errores, con un acto puramente natural y sólo con el concurso general de Dios, persuadiéndose a sí mismo de que estos tres misterios son revelaciones de Dios. Por tanto, los ignorantes y de ingenio tardo y que apenas entienden lo que se les dice por recomendación y autoridad de otros, acceden a la fe ─por lo menos en la medida en que, recibiendo la asistencia divina, asienten a los artículos de fe como es necesario para alcanzar la salvación─ de tal modo que, movidos por la misma recomendación y autoridad de otros y sólo con el concurso general de Dios, pueden asentir de manera puramente natural a esos mismos objetos, porque la única razón por la que puede negarse la facultad del libre arbitrio para realizar un acto natural de esta índole, es su dificultad.

10. *En sexto lugar*: Pensemos a modo de suposición en un niño que no ha sido bautizado, que se educa tan sólo entre cristianos, que se imbuye con diligencia en los testimonios de las costumbres y de la fe y que nunca ha oído error alguno; supongamos también que, además, Dios decide concurrir con él solamente con su concurso general. Entonces, ¿quién osará afirmar que este niño no va a asentir a aquello que sabe que es artículo de fe o que va a adherirse a una creencia distinta de la que poseen los hombres entre los que vive? Por esta razón, como este niño asentirá en virtud únicamente de las fuerzas de su libre arbitrio, junto con el concurso general de Dios, habrá que decir que el libre arbitrio posee fuerzas para asentir de manera puramente natural, sólo con el concurso general de Dios, a aquello que es materia de fe, sin que esto baste de ningún modo para alcanzar la justificación.

11. Como demostración de nuestro parecer, podemos añadir lo que declara el Concilio de Trento (ses. 6, can. 3[129]): «Si alguien dijera que, sin la inspiración previniente del Espíritu Santo y sin su ayuda, el hombre puede creer, tener esperanzas, amar o arrepentirse del modo necesario para recibir la gracia de la justificación, sea anatema». Ciertamente, el Concilio señala de manera manifiesta que estos actos puramente naturales ─y que, por ello, no bastan para alcanzar

(129) Mansi 33, 40.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

la justificación─ pueden realizarse sólo con las fuerzas del libre arbitrio y el concurso general de Dios o, por lo menos, señala claramente que esto puede afirmarse sin peligro alguno. El Concilio de Orange II (cap. 7[130]) declara lo mismo: «Para creer, incluso queremos ser capaces de hacer todas estas cosas en la medida necesaria»; en el cap. 7: «Si a alguien, gracias a su vigor natural, se le ocurre alguna buena obra conducente a la salvación de la vida eterna, &c.»[131]; y en el cap. 25: «En razón del pecado del primer hombre, el libre arbitrio se debilitó e inclinó de un modo tal que, con posterioridad, nadie ha podido amar a Dios como es conveniente o creer en Él u obrar el bien por Él»[132]. Por esta razón, el Concilio sólo niega que estas obras puedan realizarse en virtud únicamente del vigor natural ─sin un auxilio especial y un don de Dios─ del modo necesario para alcanzar la justificación o el mérito o la salvación de la vida eterna; pero no niega que puedan realizarse en relación a la substancia del acto y dentro de los límites de los actos puramente naturales, que de ningún modo conducen a la salvación de la vida eterna. Por esta razón, Bartolomé Carranza de Miranda (*Summa omnium conciliorum*[133]), tras citar el cap. 7, añade lo siguiente: «Algunos Teólogos modernos interpretan estos dos pasajes sobre el auxilio general de Dios en el sentido de que sin él no podríamos hacer absolutamente nada, ni siquiera obras naturales; pero es más legítimo pensar que la declaración del Concilio y del Pontífice no niega las obras naturales, sino las conducentes a la salvación de la vida eterna».

12. Además de Bartolomé Carranza de Miranda, siguen nuestra doctrina: Cayetano (*Commentaria in S. Thomae summam theologicam*, 1. 2, q. 109, a. 1 y 4), Juan Duns Escoto (*Commentaria Oxoniensia ad quatuor libros magistri sententiarum*, III, d. 23, q. 1), Gabriel Biel (*Epitoma pariter et Collectorium circa quatuor libros sententiarum*, III, dist. 23, q. 2, concl. 2), Jacobo Almain (*Commentarii in tertium librum sententiarum*, dist. 23, q. 3, concl. 4), Guillermo Durando (*In sententias theologicas P. Lombardi Commentariorum libri quatuor*, II, dist. 28, q. 1), Juan Capreolo (*Defensiones theologiae D. Thomae*, III, d. 24, q. 1 *ad primum et tertium Scoti contra 2*), Pedro Paludano (*Commentaria in quartum librum Sententiarum*, IV, dist. 14, q. 2) y Domingo de Soto (*De natura et gratia*, lib. 2, cap. 8). También Santo Tomás (*Summa Theologica*, 2. 2, q. 5, a. 3 *in corp*. y *ad quintum*) afirma que el hereje que yerra en un artículo de fe, asiente de manera puramente natural a los artículos en los que no yerra, sin que este asentimiento sea otra cosa que una opinión extraída de su propio juicio y voluntad y no del hábito de fe sobrenatural. Aquí no niega, ni puede negarse sin perjuicio de la verdad, que el hereje, con un asentimiento y una opinión tales, pueda persuadirse de que los artículos en los que no yerra no solamente son verdaderos, sino también revelados por Dios,

(130) Mansi 8, 713.
(131) *Ibid*., 714.
(132) *Ibid*., 717.
(133) Antverpiae 1576, 103v.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

a pesar de que sólo por una razón creerá que son verdaderos, a saber, porque se persuadirá a sí mismo de que han sido revelados por Dios, como ya hemos explicado ampliamente. Por tanto, como la adición de un artículo a todos los demás entraña poca o ninguna dificultad, ciertamente, por la misma razón por la que Santo Tomás admite que, una vez perdido el hábito de fe a causa de una herejía sobre algún artículo, el libre arbitrio sigue poseyendo fuerzas para asentir ─sólo con el concurso general de Dios─ de manera puramente natural y opinativa a todos los demás artículos, también está obligado a admitir que el libre arbitrio poseerá fuerzas para asentir a ese mismo artículo de modo semejante a los demás, una vez formulada la hipótesis de que Dios tan sólo quiera concurrir a este asentimiento con su concurso general. Nosotros no pretendemos demostrar aquí que, en virtud de las fuerzas del libre arbitrio y del concurso general de Dios, pueda otorgarse otro asentimiento a los artículos de fe que no sea opinión o fe humana, es decir, un acto puramente natural realizado gracias al propio espíritu humano y a las fuerzas humanas y que se distingue específicamente del asentimiento cristiano que, en relación a los mismos objetos, se otorga por impulso del Espíritu Santo y del espíritu de la fe infusa.

13. Por tanto, los siguientes pasajes que vamos a citar deben entenderse referidos al asentimiento, la confesión de la fe y la invocación de Cristo del modo necesario para alcanzar la justificación y la salvación. Así, *Juan*, VI, 29: «La obra de Dios es que creáis en aquel que Él ha enviado»; *Juan*, VI, 44: «Nadie puede venir a mí, si el Padre que me ha enviado no lo trae»; aquí habla de la llegada por la fe, como es evidente por lo que San Juan dice antes y después. También *Mateo*, XVI, 17: «No te ha revelado esto la carne, ni la sangre, sino mi Padre, que está en los cielos»; lo mismo dice San Pablo (II *Corintios*, III, 5): «No que por nosotros mismos seamos capaces de atribuirnos cosa alguna como propia nuestra, sino que nuestra capacidad viene de Dios»; I *Corintios*, XII, 3: «Nadie puede decir: *Jesús es Señor*, sino con el Espíritu Santo».

14. Sin embargo, hay que señalar lo siguiente. Aunque el auxilio sobrenatural de la gracia no sea necesario en términos absolutos para que el libre arbitrio asienta ─a través de un acto puramente natural─ a aquello que la fe enseña, sino únicamente para que asienta en la medida necesaria para alcanzar la salvación, sin embargo, muchas veces no sólo hace que se asienta en la medida necesaria para alcanzar la salvación, sino también en términos absolutos, porque el libre arbitrio no asiente de manera sobrenatural, ni natural, salvo que el entendimiento reciba una iluminación divina y la voluntad un impulso y una atracción sobrenatural que la conduzcan a asentir. Esto suele suceder sobre todo en la primera vocación del adulto a la fe, cuando su propio juicio le conduce a creer y a abandonar sus errores inveterados y al mismo tiempo no le induce a creer ningún afecto mundano, como el de complacer a otro, o el temor de ofender, o la esperanza de conseguir algo o evitar un daño temporal.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

Ciertamente, como a los hombres no les atrae la vida espiritual, como asentir a los misterios de la fe es difícil a causa de su sublimidad y como es igualmente difícil abandonar los antiguos errores, si ningún afecto mundano interviene y atrae simultáneamente, la predicación sola del Evangelio y la explicación de las razones que suelen aducirse para invitar a creer, difícilmente impulsarán a los infieles, ya sea a sopesar lo que se les propone, ya sea a asentir, aunque ambas cosas estén en su potestad. Por ello, en muchas ocasiones, quienes se adhieren a la doctrina del Evangelio, no asienten con un acto sobrenatural, ni natural, salvo que la gracia divina los ilumine e impulse con anterioridad. De ahí que en *Hechos de los apóstoles*, XVI, 14, sobre Lidia la vendedora de púrpura, leamos: «El Señor le abrió el corazón, para que se adhiriese a las palabras de Pablo». Esto mismo declaran también las Sagradas Escrituras, cuando enseñan que la fe es un don de Dios y que el Espíritu Santo impulsa y empuja a los hombres hacia ella.

Disputa VIII

¿Qué asistencia sobrenatural necesita el libre arbitrio para realizar el acto de creer necesario para alcanzar la justificación?

1. Ahora debemos referirnos al acto de creer necesario para alcanzar la justificación, a saber, ¿qué asistencia necesita nuestro arbitrio para realizar este acto y hasta qué punto éste coopera? Más adelante[134] y en su momento hablaremos con mayor exactitud de todos los auxilios necesarios para la justificación del adulto y explicaremos cómo concuerdan con la libertad del arbitrio.

2. Así pues, para que este acto se produzca, es necesario el concurso del auxilio particular de la gracia previniente y excitante, no sólo por parte del entendimiento, sino también por parte de la voluntad, como hemos explicado en nuestros *Commentaria in secundam secundae* (q. 4, a. 2 y q. 6, a. 1[135]).

Una vez que al hombre adulto se le han presentado y explicado en la medida de su capacidad los artículos de fe, ciertamente, para que éste asienta en la medida requerida para alcanzar la salvación, es necesario que, por lo menos, en orden de naturaleza su entendimiento reciba previamente una iluminación sobrenatural y su voluntad sea objeto de una moción o afección sobrenatural que la impulse a asentir a los artículos de fe; a estos dos hechos los llamamos «vocación interna de Dios»; también se dice que, mediante ellos, como más adelante explicaré, Dios atrae a los creyentes hacia la fe. A continuación llega el mandato libre de la voluntad, por medio del cual el adulto ordena al entendimiento asentir. En último lugar, se asiente y a esto se le llama «fe».

(134) *Cfr*. disp. 36, 37, 39-41, 45 (n. 9-14).
(135) Comentarios inéditos.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

También se dice que, a través de estos dos actos, el adulto accede libremente a la fe.

Por tanto, puesto que la vocación divina influye y coopera necesariamente para que estos actos sean sobrenaturales y como deben ser para alcanzar la salvación, por ello, se dice que, mientras se producen, Dios atrae a los creyentes hacia la fe. En efecto, antes de que estos actos se produzcan, Dios no atrae a los creyentes, sino que tan sólo los invita y los incita a creer. Pero como estos mismos actos proceden del libre arbitrio, sin cuyo concurso no se producirían de ningún modo, por ello, se dice que, en la medida en que el libre arbitrio ofrece su consenso a la vocación divina, el adulto accede a la fe a través de estos mismos actos. Por esta razón, ni la atracción, ni la vocación divina, suprimen la libertad de arbitrio, ni el libre arbitrio puede realizar estos actos y acceder a la fe sin la atracción y vocación divinas.

A estos actos, sobre todo si se les añade el bautismo, les sigue como disposición última la infusión del hábito de fe sobrenatural, que sólo procede de Dios, reside en el entendimiento y conlleva para la voluntad otro hábito infuso a través del cual ésta ordena asentir a la fe, como hemos explicado en nuestros *Commentaria in secundam secundae* (q. 4, a. 2 y q. 6, a. 1).

3. Todo esto se puede leer también en *De ecclesiasticis dogmatibus* (cap. 21[136]): «Hay libertad de arbitrio, es decir, voluntad racional, para buscar la salvación, pero previamente Dios le aconseja e invita a salvarse; así, por inspiración divina, elige, persigue o actúa en razón de su salvación; pero confesemos libremente que en manos de Dios está que alcance lo que elige, persigue o hace en razón de su salvación. Por tanto, el inicio de nuestra salvación está en la conmiseración divina. En nuestra potestad está adherirnos a la inspiración salutífera. Alcanzar lo que deseamos siguiendo la recomendación divina —a saber, la propia justificación o los hábitos de los que ésta depende—, es tarea de Dios. No perder el don de la salvación, está tanto en nuestra potestad, como en la ayuda celeste. Perderlo está en nuestra potestad y en nuestra debilidad. Por tanto, del mismo modo que creemos que en nosotros está el comienzo de nuestra salvación, una vez que Dios se ha apiadado de nosotros y nos ha inspirado, así también, confesemos libremente que el arbitrio de nuestra naturaleza sigue la inspiración divina. Así pues, no abandonar el bien, ya sea natural, ya sea meritorio, depende de nuestro cuidado y de la ayuda celeste. Abandonarlo está en nuestra potestad y en nuestra debilidad». Lo mismo se repite en *De spiritu et anima* (cap. 48[137]), sea quien sea el autor de este libro.

4. Por otra parte, algunos suelen referirse al hábito infuso de la fe como «espíritu viviente de fe» y, por esta razón, los fieles, cada vez que lo desean, realizan el acto sobrenatural de fe sólo con el concurso general de Dios. Por

(136) PL 58, 985.
(137) PL 40, 814.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

esta misma razón, debemos decir lo mismo de la esperanza. Por ello, si un fiel pierde la gracia a causa de algún pecado mortal que no es contrario a la fe, ni a la esperanza, sin duda, para alcanzar la justificación necesitará de un auxilio especial con el que, por amor de Dios, se duela de sus pecados como es necesario. De este modo, alcanzará su justificación sin sacramento alguno o, por lo menos, se dolerá con temor servil, como también es necesario, y, una vez recibido el sacramento, alcanzará la justicia. Pero para dolerse en Dios sólo en virtud de su fe y esperanza, no necesita de otro auxilio particular más allá del concurso de los hábitos de fe y esperanza que han permanecido en él. Sin embargo, aquel que alcanza la justificación nada más llegar a la fe, necesita de un auxilio especial para creer y tener esperanzas, al carecer todavía de dichos hábitos sobrenaturales. El Concilio de Trento (ses. 6) se refiere sobre todo al modo de justificación que se produce en cuanto alguien llega a la fe.

5. Por tanto, el Concilio de Trento (ses. 6) enseña bien a las claras que, para asentir por vez primera a los artículos de fe en la medida necesaria para alcanzar la salvación, se requiere previamente la vocación divina, que conlleva el auxilio doble del que ya hemos hablado. Así pues, el Concilio de Trento (ses. 6, cap. 5[138]) define: «Además, declara que el comienzo de la propia justificación en los adultos debe explicarse en virtud de la gracia previniente de Dios a través de Jesucristo, esto es, en virtud de su vocación, por la que, sin la existencia de méritos previos, Dios llama a aquellos que, a causa de sus pecados, se han apartado de Él, para que se dispongan a convertirse por medio de su gracia excitante y adyuvante, asintiendo y cooperando libremente con la propia gracia para alcanzar su justificación, de tal modo que así, una vez que Dios ha tocado el corazón del hombre a través de la iluminación del Espíritu Santo, el propio hombre no tenga que hacer nada al recibir esta inspiración, puesto que, aunque también puede rechazarla, sin embargo, sin la gracia de Dios y sólo con su voluntad libre, no puede inclinarse hacia la justicia a ojos de Dios. De ahí que, cuando en las Sagradas Escrituras se dice: *Volveos a mí y yo me volveré a vosotros*; se nos recuerda que somos libres. Y cuando respondemos: *Haznos volver a ti, Señor, y nos convertiremos*; confesamos que Dios nos previene con su gracia»; en el cap. 6 el Concilio añade: «Se disponen a alcanzar la justicia cuando, impulsados y ayudados por la gracia divina y engendrando fe por las palabras que han oído, se mueven libremente hacia Dios, creyendo que es verdadero lo que les ha sido revelado y prometido por inspiración divina &c.»[139]; y en el canon 3 declara: «Si alguien dijera que, sin la inspiración y la ayuda previnientes del Espíritu Santo, el hombre cree del modo requerido &c.»[140]. He aquí la vocación divina por el entendimiento de la que habla el Concilio. Así también dice Cristo en *Juan*, VI, 45: «Todo el que escucha al Padre y aprende, viene a mí». Aquí se habla de la

(138) Mansi 33, 34.
(139) *Ibid*.
(140) *Ibid*., 33, 40.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

llegada al Padre por la fe. Asimismo, la iluminación y la inspiración de las que se habla, en virtud de la gracia previniente y excitante, también se refieren a la vocación por el entendimiento.

Pero como la voluntad no necesita de la gracia previniente en menor medida que el entendimiento y como también depende de su libre mandato que el entendimiento asienta a los artículos de fe, ciertamente, por medio de un movimiento no menos especial, la gracia previene e invita a la voluntad a ordenar el asentimiento de la fe. El Concilio de Trento (ses. 6, cap. 5[141]) habla de este movimiento de la siguiente manera: «Cuando se dice que Dios toca el corazón del hombre por medio de la iluminación del Espíritu Santo, con la palabra *corazón* no se da a entender el puro entendimiento, sino sobre todo la voluntad»; y en el cap. 6: «Impulsados y ayudados por la gracia divina y engendrando fe por las palabras que han oído, se mueven libremente hacia Dios». Lo mismo declara aún con mayor claridad el Concilio de Orange II (cap. 5[142]): «Si alguien dice que, del mismo modo que el aumento de la fe, también su inicio y el propio afecto de la creencia por el que creemos en quien justifica al impío, no están en nosotros por el don de la gracia ─esto es, por la inspiración del Espíritu Santo que corrige nuestra voluntad y la hace pasar de la infidelidad a la fe, de la impiedad a la piedad─, sino de modo natural, es evidente que se opone a los dogmas apostólicos, como dice San Pablo en *Filipenses*, I, 6: *Convencido de que, quien inició en vosotros la buena obra, la terminará*; y en I, 29: *Por Cristo no sólo se os ha concedido que creáis*; y en *Efesios*, II, 8: *Pues habéis sido salvados por la gracia mediante la fe y esto no viene de vosotros, sino que es don de Dios*». He aquí que el Concilio de Orange II declara que Dios confiere el afecto de la creencia. San Agustín en *De praedestinatione sanctorum* (cap. 5[143]) y en sus *Retractationes* (lib. 1, cap. 23[144]) enseña que creer y no creer está en el arbitrio de la voluntad humana, pero el Señor prepara la voluntad humana en los elegidos para que crean; por esta razón, también se habla de la fe en I *Corintios*, IV, 7: «¿Qué tienes que no lo hayas recibido?».

Por tanto, ya que el hábito infuso de la fe no precede al primer acto de creer, siendo éste necesario para alcanzar la salvación, sino que, más bien, a través del primer acto de creer nos disponemos para recibir la infusión del hábito, de aquí se sigue que la gracia que antecede al primer acto no sea un don habitual, sino una iluminación del entendimiento y una moción y afección de la voluntad por auxilios particulares, que cesan en cuanto aparece el primer acto de creer. Pero tras la infusión del hábito, éste basta, junto con el concurso general de Dios, para realizar los actos de creer sobrenaturales y acomodados a un fin sobrenatural, aunque no debe negarse que las iluminaciones y los auxilios particulares de sabiduría, entendimiento, prudencia, piedad, temor, &c., conferidos por el Espíritu Santo, ayudan en gran medida al hábito de

(141) Mansi 33, 34.
(142) Mansi 8, 713.
(143) *Cfr*. n. 10; PL 44, 967.
(144) *Cfr*. n. 3; PL 32, 621.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

la fe y de las demás virtudes sobrenaturales a realizar actos mejores y más fervorosos.

6. Aquí también debemos recordar lo que por extenso decíamos en nuestros *Commentaria in secundam secundae* (q. 4, a. 2). Del mismo modo que, cuando ordenamos, en el momento necesario y de la manera necesaria, otros actos del entendimiento, nuestra voluntad adquiere el hábito de la virtud moral de ordenar actos semejantes, que recibe el nombre de «diligencia», así también, aunque Dios no infunda a la voluntad ningún hábito sobrenatural para ordenar actos sobrenaturales de fe, la voluntad adquiere el hábito de ordenarlos con presteza, porque ordenar actos sobrenaturales de fe entraña mayor dificultad que ordenar otros actos del entendimiento. Sin embargo, puesto que de aquí también se sigue que, al igual que Dios conduce al entendimiento por medios divinos al asentimiento de la fe, así también, eleva a la voluntad de modo sobrenatural para que ordene asentir, por ello, es evidente que, del mismo modo que Dios conduce a la voluntad, por medio de un auxilio particular, a que, en primer lugar, ordene el asentimiento de la fe, igualmente, mientras infunde la fe al entendimiento, también infunde a la voluntad un hábito sobrenatural para que más adelante ordene los asentimientos de la fe. Pero aquí no hablamos del hábito de caridad (pues alguno objeta que con este hábito basta), no sólo porque la caridad únicamente inclina a amar a Dios ─y, sin embargo, el cometido del hábito sobrenatural del que estamos hablando, es ordenar el asentimiento de la fe, del mismo modo que el cometido del hábito de la esperanza es realizar el acto de tener esperanzas─, sino también porque, una vez que el cristiano cae en un pecado mortal que no pugna con la fe, pierde la caridad y, no obstante, su voluntad necesita un hábito sobrenatural de tal índole que responda, por medio de unos auxilios particulares, a la gracia previniente que la mueve ─una vez que este hombre ha sido conducido a la fe─ y la completa de tal modo que, cuantas veces quiera este cristiano, ordene el asentimiento de la fe.

7. Por todo lo que hemos dicho, puede entenderse fácilmente qué clase de necesidad hay de recurrir al hábito sobrenatural de la fe, aunque el hombre pueda asentir a las revelaciones divinas sólo con sus propias fuerzas naturales. Ciertamente, como decíamos en nuestros *Commentaria in secundam secundae* (q. 6, a. 1), por esta razón, no es necesario afirmar que el entendimiento asiente con facilidad, a pesar de su terquedad, y con discernimiento, a pesar de sus errores, como han afirmado Guillermo Durando[145] y muchos otros. Del mismo modo, tampoco hay por qué afirmar necesariamente que el acto de asentir sea firme y seguro con certeza y firmeza por parte del creyente, como sostiene Domingo de Soto (*De natura et gratia*, lib. 2, cap. 8[146]). Pues el hereje puede asentir de este modo no sólo a los artículos de fe, sino también a sus errores, con mayor

(145) *In sententias theologicas P. Lombardi Commentariorum libri quatuor*, in 2, dist. 28, q. 1.
(146) Lovanii 1550, 118b.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

firmeza que aquella con que muchos fieles asienten a las verdades católicas por fe infusa. Pero debemos recurrir necesariamente al hábito sobrenatural de la fe, porque en la medida en que estos actos se acomodan a un fin sobrenatural y son necesarios para alcanzar la salvación, su realización requiere la inspiración y el auxilio particular del Espíritu Santo o el concurso del hábito sobrenatural. Ahora bien, conviene que, una vez que la moción y el auxilio particular del Espíritu Santo han conducido a alguien a la fe, éste posea el hábito infuso de la fe y este hábito permanezca en él, para que, cuantas veces quiera, no sólo pueda realizar estos mismos actos, sino que también sea capaz de realizarlos con prontitud ayudado únicamente por el concurso general de Dios.

Disputa IX

En Dios está el inicio de la fe y de los demás actos pertinentes para alcanzar la justificación; también se explica en esta disputa en qué medida la justificación y la concesión del propio inicio de la fe dependen de nuestro arbitrio y del concurso de la Iglesia

1. De lo dicho en la disputa anterior es fácil entender que el inicio del acto de creer del modo requerido para alcanzar la salvación, sólo está en la potestad de Dios a través de su gracia previniente y excitante.

Así pues, salvo que Dios excite y prevenga nuestro libre arbitrio con el auxilio de su gracia del modo que hemos explicado en la disputa anterior, no sólo no podrá realizar este acto, sino que tampoco podrá realizar nada de lo que el hombre hace en virtud sólo de sus fuerzas naturales, ya sea asentir a las revelaciones divinas con un acto puramente natural, ya sea ─una vez se le ha enseñado que el asentimiento sobrenatural es necesario para alcanzar la salvación─ desear creer o intentar asentir gracias al don y auxilio sobrenaturales de Dios, ya sea, finalmente, intentar recibir este don o afanarse en alcanzar la disposición necesaria para recibirlo. Ciertamente, no depende de ningún mérito, ni de ningún vigor, que, por estas disposiciones, recibamos la gracia previniente, sino que, cada vez que se nos otorga, únicamente se nos confiere ─como sujetos no sólo no dignos, sino también indignos por el pecado, al menos el pecado original, en el que nos encontramos─ en virtud de los méritos de Cristo, del don de Dios y, por ello, de manera absolutamente misericordiosa. En efecto, la gracia, así llamada con razón, suele concederse de manera puramente gratuita a quienquiera que se le otorga. De ahí que, con toda razón, San Agustín (*De praedestinatione sanctorum*, cap. 3[147], y *Retractationes*, lib. 1, cap. 23[148]) se retractase como erróneo de aquello que había defendido antes de ser obispo, a saber, una vez propuestos y explicados los artículos de fe, el inicio de ésta,

(147) *Cfr*. n. 7; PL 44, 964.
(148) *Cfr*. n. 2-4; PL 32, 621.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

es decir, el primer acto de creer del modo requerido para alcanzar la salvación, está en la potestad del libre arbitrio sólo con el concurso general de Dios.

2. Aunque esto sea así, sin embargo, como la gracia no suprime, sino que supone y perfecciona la naturaleza ─correspondiéndoles a la sabiduría y providencia divinas conducir a las criaturas dotadas de libre arbitrio hacia un fin sobrenatural por medio de los dones de la gracia─, pero de tal modo que también deja lugar al libre arbitrio de cada uno y al impulso y gobierno de la Iglesia, por ello, considero muy conforme a la razón, a las Sagradas Escrituras y, más aún, en cierta manera, a la propia experiencia, que aunque Dios distribuya como quiere los dones de la gracia a los que Cristo nos hizo merecedores, pero sin debérselos a nadie, sin embargo, a la hora de distribuir gratuitamente estos mismos dones a los adultos, Dios ha acomodado en gran parte leyes ordinarias al uso del arbitrio de los hombres y al gobierno e impulso de la Iglesia. Lo que vamos a añadir clarificará todo esto.

3. De ahí que San Pablo (*Romanos*, X, 14-17) dijese: «¿Cómo creerán en aquel a quien no han oído? ¿Cómo oirán sin que nadie les predique?». Por tanto, la fe nace del oído y considero que debe sostenerse que Dios Óptimo Máximo no suele conceder auxilios de gracia previniente y excitante para alcanzar la fe, salvo que les preceda el conocimiento y la consideración de lo que ésta supone. Ciertamente, Dios no acostumbra a infundir ideas, ni nociones de fe, sino que ─cuando el adulto las recibe de otro modo, a través de la predicación e instrucción de otra persona, leyendo los artículos de fe o recordando y reflexionando sobre lo que antes ha oído o leído─, como si se introdujese en la naturaleza del hombre por medio de sus dones gratuitos y ayudase con ellos a conducirla al efecto que ella sola no puede producir, Dios suele iluminar el entendimiento del adulto no de otro modo sino a través de su influjo particular y sobrenatural, concurriendo de igual modo con él, para que engendre las mismas ideas objetivas, aunque sobrenaturales y de tal índole que, gracias a su luz sobrenatural, afecten e inviten al entendimiento, de tal manera que éste asienta a la fe. Al mismo tiempo, Dios suele influir, por medio de cierto influjo especial, sobre la voluntad ─una vez excitada ya por el conocimiento sobrenatural del entendimiento─, para que ordene el asentimiento de la fe.

Más aún, cuanto más o menos eficaces son las razones y recomendaciones expuestas por el ministro de la Iglesia ─introduciéndose Dios simultáneamente a través de ellas e iluminando el entendimiento, para que el objeto penetre más profundamente y toque la voluntad─ y propuestas para alcanzar la fe, ya sea por la sabiduría y destreza del proponente, ya sea por la gracia otorgada gratuitamente para bien de otros, tanto más eficazmente o remisamente suelen moverse los hombres hacia la fe y un fruto mayor o menor acostumbra a seguirse, como atestigua la propia experiencia. Además, a esto no conduce en poca medida una vida irreprochable por parte de los ministros del Evangelio y su cercanía a Dios, no sólo porque esto mueve mucho ─tanto a la creencia de que sus enseñanzas

φñ (c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

son verdaderas, como a que los hombres resulten arrastrados a su imitación─, sino también porque acostumbran a hablar con una sabiduría y un espíritu más potentes y a lograr de Dios para sus oyentes unos auxilios de gracia mayores.

4. Por cuanto hemos dicho, es evidente, *en primer lugar*, que la vocación interna de Dios a la fe, aunque sea un don de Dios, sin embargo, en gran medida depende de los ministros y del impulso de la Iglesia. Esto también lo atestigua la visión que San Pablo tuvo en Tróada, como leemos en *Hechos de los apóstoles*, XVI, 9: «Un macedonio estaba de pie y, suplicándole, dice: *Pasa a Macedonia y ayúdanos*»; es decir, como si su vocación a la fe y su salvación dependieran de la predicación y habilidad de San Pablo. Algo semejante, tras reunir a setenta y dos y enviarlos de dos en dos por delante de él, dice Cristo en *Lucas*, X, 2: «La mies es mucha y los obreros pocos. Rogad, pues, al dueño que envíe obreros a su mies».

5. *En segundo lugar*: Es evidente la razón, no sólo de que normalmente la fe se engendre a partir del oído, sino de que, aunque Dios no deniegue su gracia a quien hace lo que está en él, sin embargo, muy pocos o nadie recibe la vocación interior y se convierte a la fe, si todavía no le han sido propuestos exteriormente la predicación y el conocimiento de los artículos de fe. Ciertamente, Dios no acostumbra a llamar a la fe infundiendo a cada uno el conocimiento de sus artículos, sino que, promulgada la fe, según el orden de su sabiduría, en diversos momentos ─en primer lugar, apareció bajo la ley natural, luego bajo el pueblo de Israel a través de Moisés y, en último lugar, en todo el mundo, en virtud de la gracia a través de Jesucristo y de los apóstoles, de tal manera que el conocimiento de los artículos de fe siempre avanzase del tiempo anterior al posterior─, abandona el gobierno de su naturaleza y el curso de este mundo y, bajo la forma de la naturaleza y de las ideas de las cosas alcanzadas por otros medios, se introduce en los pensamientos y transporta y conduce a la naturaleza a donde ésta no puede llegar sola y, además, la ayuda y la perfecciona. No obstante, como la debilidad y la miseria de la naturaleza humana, tras caer en pecado, son tan grandes que normalmente nadie hace todo lo que puede para conocer, venerar y obedecer a Dios por medios naturales, de aquí se sigue que casi nadie, por encima del curso común o más allá de las leyes ordinarias instituidas por Dios, resulte iluminado de modo sobrenatural.

6. *En tercer lugar*: Es evidente que la vocación interna de Dios también depende en gran medida del libre arbitrio de aquel que es llamado: ya sea porque esta persona puede acercarse o no a oír o leer la palabra de Dios, para recibir de aquí algunas ideas a través de las cuales Dios suele introducirse y llamar a la fe; ya sea también porque, una vez que se ha acercado, puede apartar este pensamiento y no dirigirse a aquello que se le propone digno de creerse; ya sea, finalmente, porque puede acercarse con ánimo de aprender y abrazar lo que juzga que es bueno y verdadero o con ánimo de burlarse e impugnar lo que se dice.

φñ (c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

Pero aunque Dios no llame a la fe por los méritos de aquel a quien llama ─más aún, a menudo también llama misericordiosamente a quienes se le resisten y oponen pertinazmente─, no obstante, ayudar y convocar de manera sobrenatural a quien se acerca a escuchar con intención malvada, es más indigno que ayudar y convocar a quien está preparado para escuchar la verdad y abrazarla. Es más razonable que Dios ayude misericordiosamente a éste antes que a aquél, porque éste es más digno y apto para recibir los dones de Dios. Pero, como la propia experiencia atestigua, es evidente que son muchos más los que se acercan a oír el Evangelio con una intención recta que quienes lo hacen con malas intenciones; y cuanto más ávidamente y con ánimo más sincero quieren conocer la verdad, tanto más los llama Dios a la fe y los ilumina.

7. Lo que hemos dicho en esta disputa y en la anterior sobre la vocación interna a la fe, debe entenderse también referido a la excitación interna del fiel dirigida a su arrepentimiento por medio de la gracia previniente y, más aún, referido a las iluminaciones y auxilios con los que Dios ayuda a los justificados, no sólo con objeto de que reciban mayores incrementos de espíritu, sino también para que no caigan en la tentación. Ciertamente, todo esto depende al máximo de los ministros y del impulso de la Iglesia, del libre arbitrio de cada uno ─gracias al cual el fiel se acerca libremente a oír los sermones, lee las Sagradas Escrituras, reza y medita sobre cuestiones espirituales y cumple con el sacramento de la confesión cada año, según el precepto de la Iglesia, o más a menudo, según costumbre digna de alabanza─ y de circunstancias semejantes. Sin duda, gracias a todo esto aparecen pensamientos píos y sobrenaturales, que son tales en virtud del concurso del hábito de la fe o en virtud de la influencia simultánea de Dios a través de su iluminación y su auxilio particular, por medio de los cuales se expían la gravedad e ingratitud de los pecados y los peligros y daños que nos han ocasionado. Pero cuando la voluntad se alza con pensamientos semejantes, Dios suele ─por así decir─ introducirse e infundir un afecto de amor o temor sobrenaturales, con los que previene, atrae y ─por así decir─ invita a la voluntad al acto de contrición o atrición, que, con el sacramento, bastan para lograr el perdón. Pero una vez que se produce el libre consenso o cooperación de la voluntad, por la que, en virtud de alguno de aquellos afectos, ésta se duele o arrepiente de haber ofendido a Dios, aparece la contrición o atrición sobrenaturales, que no sólo dependen de la influencia de Dios sobre este dolor por infusión del afecto o de la gracia previniente como principio eficiente, sino también del libre arbitrio que coopera e influye sobre este dolor, del mismo modo que, en la disputa anterior, hemos explicado que el asentimiento sobrenatural de la fe depende simultáneamente y de modo eficiente tanto de Dios, a través de su vocación interna y su gracia previniente, como del libre arbitrio que consiente y coopera libremente en este asentimiento. Por tanto, en la misma medida que la excitación de los pensamientos, sin los cuales Dios no infunde un afecto de temor, ni de amor sobrenaturales, depende tanto de los ministros y del impulso de la Iglesia, como del libre arbitrio de aquel en quien se excitan, según lo que acabamos

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

de explicar a propósito de los pensamientos necesarios para que alguien sea llamado interiormente a la fe, así también, la gracia que previene a la voluntad del pecador para que haga acto de atrición o de contrición, depende tanto de estos mismos ministros y del impulso de la Iglesia, como del libre arbitrio de aquel a quien se le confiere. Pues aunque Dios no confiera esta gracia en razón de aquello que le antecede, sino de manera puramente gratuita, sin embargo, si todo eso no antecede, Dios no suele conferirla. Por esta razón, aunque sea otro el sentido literal de las palabras del rey vate en *Salmos*, XVII, 26-27: «Con el santo serás santo, con el inocente inocente y con el elegido elegido»; sin embargo, en principio suenan verísimas y concuerdan con lo que decimos. En efecto, las palabras y los ejemplos de otros nos ayudan de manera asombrosa a engendrar en nosotros pensamientos santos, a través de los cuales Dios se introduce en nosotros y nos ayuda, ya sea llamándonos a la gracia que convierte en agraciado y, con su colaboración, disponiéndonos para que la alcancemos, ya sea haciendo que, una vez la hemos alcanzado, crezcamos y avancemos en ella.

8. Para condensar casi en forma de epílogo lo que hemos explicado en esta disputa y, además, fortalecerlo con testimonios de las Sagradas Escrituras y de los Santos, en primer lugar, por todo lo que hemos dicho es evidente que, aunque el inicio de la fe, que es raíz y fundamento de la justificación, esté en la potestad de Dios sin necesidad de que lo preceda ningún mérito, sino, más bien, algún demérito, y aunque todo lo demás que sigue al inicio de la fe y que es de orden sobrenatural, dependa de Dios y, por ello, el justo no tendría nada que lo diferenciase del pecador e incluso del infiel y de lo que pudiera vanagloriarse como si no lo hubiera recibido ─por este motivo, Dios sería autor tanto de nuestra vida espiritual, como de su propio incremento─, sin embargo, con su sabiduría ha dispuesto leyes para conferir a través de ellas vida espiritual y su incremento, de tal modo que, al igual que perfecciona la naturaleza del hombre ─que es libre de por sí─ por medio de la gracia, así también, con anterioridad a la recepción de la gracia, en el momento de su recepción y, posteriormente, en su aumento, deja lugar para el libre arbitrio, en la medida en que Dios es de tal modo autor de todos los bienes ─y a Él debemos atribuir todo lo que recibimos─ que, sin embargo, salvaguarda para el libre arbitrio su propia actividad y alabanza. Más aún, tras el pecado actual de cualquiera, Dios exige nuestra cooperación, actividad, trabajo y libre arbitrio, para alcanzar la justificación, de tal modo que San Bernardo ─en su sermón sobre las palabras de Job: En las *seis tribulaciones…*─ habló así: «Dios suple en nosotros aquello de que carecemos. Pero no se reserva para sí lo que nos exige poco esfuerzo»[149]. Dios parece exigir del pecador todo lo anterior con las siguientes palabras, como leemos en Zacarías, I, 3: «Volveos a mí y yo me volveré a vosotros». De ahí que San Agustín, en su sermón 15 sobre San Pablo ─al explicar el pasaje de Romanos, IV, 25: *Fue entregado por nuestros delitos y*

(149) *Sermones de diversis*, s. 28; PL 183, 617.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

resucitó para justificarnos (esto es, para hacernos justos)[150]─, diga lo siguiente: «Serás obra de Dios no sólo porque eres hombre, sino también porque eres justo. Ciertamente, es mejor ser justo que ser hombre. Si Dios te hizo hombre y tú te haces justo, haces algo mejor que lo que hizo Dios. Pero Dios te hizo sin ti. En efecto, tú no diste tu consenso para que Dios te hiciera. Por tanto, quien te hizo sin ti, no te justifica sin ti. Por tanto, Dios crea a alguien sin que éste lo sepa, pero sólo justifica al que así lo quiere»[151].

9. Por otra parte, es evidente que Dios quiso ser autor de la gracia y de su incremento, pero dejando lugar también para el gobierno y el impulso de la Iglesia. De este modo, quienes plantan, riegan, siembran y siegan, recogerán su cosecha y, al mismo tiempo, gozarán y reunirán sus frutos para la vida eterna. De ahí que San Pablo, entre los dones que, según él, Cristo confirió a los hombres, cuando ascendió a los cielos, enumere los siguientes (*Efesios*, IV, 11-12, 15): «Ciertamente, a unos les dio el ser apóstoles, a otros profetas, a otros evangelistas, a otros pastores y doctores, para ordenamiento de los santos en las funciones del ministerio y para edificar el cuerpo de Cristo… de tal modo que, construyendo la verdad en amor, crezcamos en todo hasta aquel que es cabeza de Cristo, de quien todo el cuerpo recibe trabazón y cohesión por medio de toda clase de junturas, según la actividad propia de cada parte, realizando así el crecimiento del cuerpo para su edificación en el amor».

Disputa X

¿Confiere siempre Dios auxilios suficientes para alcanzar la fe y la justificación a aquel que hace todo lo que está en él o, por el contrario, a causa de sus graves pecados, a veces se los deniega a alguien?

1. A lo que hemos dicho en las dos disputas anteriores, debemos añadir lo siguiente: Cuando quiera que el libre arbitrio, en virtud de sus fuerzas naturales, intente o esté presto a intentar todo aquello que está en sí mismo ─tanto en relación a lo que hay que aprender y abrazar en materia de fe, como en relación al dolor de los pecados para alcanzar la justificación─, Dios conferirá la gracia previniente o los auxilios con objeto de que el hombre obre como es necesario para alcanzar su salvación, pero no porque con este intento se haya hecho digno de estos auxilios y, por alguna razón, los haya merecido, sino porque Cristo obtuvo para nosotros dichos auxilios gracias a sus méritos. Entre las leyes que tanto Cristo, como el Padre eterno, establecieron sobre los auxilios y los dones cuya concesión puramente gratuita Cristo nos hizo merecer, una de ellas ─que además es conforme a lo que acabamos de decir─ es la siguiente: Cuando quiera que, en virtud de nuestras fuerzas naturales, intentemos hacer lo que está en

(150) *Addit*. de Molina.
(151) *Sermones*, s. 169 (al. 15), c. 11, n. 13; PL 38, 923.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

nosotros, los auxilios de la gracia estarán a nuestra disposición para que con ellos obremos de la manera necesaria para alcanzar la salvación, de tal modo que, por la razón que acabamos de mencionar, mientras peregrinamos hacia la beatitud, nuestra salvación siempre estará al alcance de la mano de nuestro libre arbitrio y de nosotros mismos dependerá que no nos convirtamos a Dios. Por ello, así como Dios siempre se encuentra, con su concurso general, a disposición del libre arbitrio, para que éste, según le plazca, pueda querer o no su salvación de manera natural, así también, con el auxilio de la gracia suficiente, se encuentra a su disposición, de tal modo que, cuantas veces quiera emprender, en virtud de sus fuerzas naturales, alguna obra de las que conducen a la justificación, la ejecute del modo requerido para alcanzar la salvación. A menudo también incita y empuja al libre arbitrio, como si estuviera amodorrado y entumecido, y lo ayuda con unos auxilios mucho mayores, aunque, por otra parte, se puede apreciar una gran diferencia. En efecto, con su concurso general, Dios se encuentra a disposición del libre arbitrio para cualquier obra natural, como si, por una ley natural ordinaria, hubiera decidido no denegar este concurso a ningún agente. No obstante, con el auxilio de la gracia ─por lo menos, de la gracia suficiente─, Dios se encuentra a disposición del libre arbitrio en razón de los méritos de Cristo, que, como verdadero redentor, obtuvo para nosotros la gracia, nos hizo merecedores de ella y, junto con el Padre, estableció esta ley para ayudar a los hombres.

Esto mismo declaran muchos pasajes de las Sagradas Escrituras. Así, *Juan*, I, 12: «Les dio la potestad (a saber, Cristo con su llegada)[152] de hacerse hijos de Dios». Como bien señala el obispo de Rochester, John Fisher[153], esto no debe entenderse referido a aquellos que ya se han hecho hijos de Dios por la gracia, sino a quienes todavía no han llegado a ella. Pues éstos tienen la potestad de hacerse hijos de Dios en la medida en que, si intentan cuanto está en ellos, Dios se encontrará a su disposición para que alcancen la fe y la gracia y no resulten defraudados en su deseo; por esta razón, en su potestad está hacerse hijos de Dios. Asimismo, dice San Pablo en I *Timoteo*, II, 4: «Quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de Dios». Pero si Dios no está siempre dispuesto a hacer que, con sus auxilios y su gracia previniente, los actos de quienes intentan y hacen ─en virtud de sus fuerzas naturales─ lo que está en ellos para abrazar la fe o dolerse de sus pecados, sean como deben ser para alcanzar la salvación, ¿por qué razón será cierto que Dios quiere que todos los hombres se salven y que, por ello, acepta que se le dirijan súplicas, oraciones, rogativas y acciones de gracias en favor de todos los hombres, como enseña San Pablo en el lugar citado? De ahí que San Ambrosio dijese: «Quiere que todos se salven, pero si se acercan a Él. Ciertamente, no quiere que todos se salven de tal modo que también se salven quienes no quieren salvarse, sino que quiere que se salven, si también ellos mismos lo quieren. En efecto, quien

(152) *Addit*. de Molina.
(153) *Assertionis Lutheranae confutatio*, art. 36. Venetiis 1526, 167vs.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

ha dado a todos la ley, no excluye a nadie de la salvación»[154]. Todavía añade más cosas favorables a este parecer. Ecumenio[155], por su parte, comentando este mismo pasaje de San Pablo, dice: «Por tanto, si Dios quiere, ¿por qué no acontece lo que quiere? No acontece, porque ellos no quieren salvarse; en efecto, Dios no obra nada en nosotros por necesidad». También Santo Tomás (Contra gentes, lib. 3, cap. 159) dice: «Dios está dispuesto a conceder a todos la gracia, en la medida en que de Él depende; pues quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad»; además, compara a Dios con el sol, porque también éste, en la medida en que de él depende, está preparado para conceder a todos su luz. Y en *Ezequiel*, XVIII, 23, leemos: «¿Acaso me complazco yo en la muerte del malvado, dice nuestro Señor, y no más bien en que se arrepienta de su conducta y viva?»; y un poco más adelante (XVIII, 31s): «Descargaos de todos los crímenes que habéis cometido contra mí y haceos un corazón nuevo y un espíritu nuevo. ¿Por qué habéis de morir? Yo no me complazco en la muerte de nadie, dice nuestro Señor; convertíos y vivid». Sin duda, estas palabras muestran bien a las claras que Dios siempre está preparado para ayudar, aunque siempre somos culpables, si no nos volvemos hacia Dios y no obtenemos la fe, ni la gracia. Y en *Hechos de los apóstoles*, III, 20, leemos: «Espero junto a la entrada». En efecto, siempre espera junto a la entrada del corazón sin interrupción alguna, preparado para ayudar a nuestros esfuerzos y deseando entrar; sin embargo, no impulsa sin interrupción con auxilios específicos, sino a menudo, y no sólo cuando la ocasión se ofrece propicia, sino también cuando protege nuestro libre arbitrio entumecido y perezoso. Omito muchos otros pasajes de las Sagradas Escrituras.

2. Sobre algunos conocidos pecadores a quienes, a causa de sus crímenes, según leemos en las Sagradas Escrituras[156], Dios hizo insensibles, cegó y entregó a una percepción falsa e inconsciente de su corazón y de su abandono, es objeto de duda si Dios les deniega totalmente su auxilio sobrenatural, de tal modo que, hagan lo que hagan o intenten hacer en virtud de sus fuerzas naturales, no puedan convertirse a Dios.

3. Comentando algunas afirmaciones de la *Epístola a los romanos*[157], San Agustín parece defender una respuesta afirmativa a la duda que acabamos de plantear. Así, sobre las palabras: El corazón del faraón se endureció; San Agustín comenta lo siguiente: «El corazón del faraón se endureció de tal modo que, a pesar de unos milagros tan evidentes, no se movió. Por tanto, en ese momento ya era un castigo que el faraón no obedeciese los preceptos de Dios. Nadie puede decir que el corazón del faraón se hubiese endurecido sin razón, sino a causa del juicio de Dios, que le infligió un merecido castigo por su incredulidad. Por

(154) Ambrosiaster, *In I Tim*, 2; PL 17, 466c.
(155) *In I Tim*, c. 4; PG 119, 149d.
(156) *Juan*, XII, 40; *Romanos* I, 24-28.
(157) *Éxodo*, VII, 13-22; VIII, 15-29; IX, 35.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

tanto, no podía imputársele que en ese momento ya no obedeciese ─puesto que, al tener el corazón endurecido, no podía hacerlo─, sino que ya antes se hubiese hecho merecedor de que su corazón se endureciese a causa de su deslealtad. Pues al igual que en aquellos a quienes Dios elige, no son las obras, sino la fe, lo que incoa el merecimiento de obrar rectamente gracias al don de Dios, así también, en aquellos a quienes condena, la deslealtad y la impiedad incoan el merecimiento del castigo de obrar con maldad a través del propio castigo»[158]. John Fisher, obispo de Rochester, sostiene esto mismo[159], como también otros, a los que cita Ruardo Tapper[160].

4. Sin embargo, a mí siempre me ha parecido verdadero el parecer contrario; porque es más conforme a las enseñanzas de otros Padres; porque el propio San Agustín lo sigue en otros pasajes; y porque, con común consenso, parecen defenderlo quienes afirman de manera absoluta que Dios nunca deniega su gracia a quien hace todo lo que está en él. Domingo de Soto[161] pretende demostrar con numerosos argumentos que este parecer es verdadero. Pero Ruardo Tapper[162] considera probables ambas opiniones.

5. Por tanto, esta proposición dice lo siguiente: Dios nunca deniega su auxilio a un pecador, por muy criminal que sea, porque, aunque los malvados se corrigen muy difícilmente, sin embargo, cuando alguien es dueño de sí y tiene uso de libre arbitrio, si quiere hacer todo lo que está en él, alcanzará la justificación por medio del auxilio divino. Por el contrario, también se dice que Dios, sustrayendo sus mayores auxilios, endurece, ciega, priva de corazón, abandona y desprecia a los pecadores tanto más cuanto mayor es la cantidad de auxilios que sustrae, permitiendo así que, como castigo de sus delitos, caigan con justicia en mayores tentaciones y ocasiones de pecar. Sin embargo, Dios no endurece y ciega infundiendo en el pecador dureza y ceguera, sino absteniéndose de eliminar, con sus auxilios y dones, la propia dureza, ceguera y escabrosidad del pecador.

6. De ahí que San Agustín (*De praedestinatione et gratia*, cap. 4[163]) diga que las palabras «a quien quiere endurece» no deben entenderse en el sentido de que Dios obre en el hombre una dureza de corazón que antes no existía. Pues se dice que Dios endurece a aquel a quien no quiere ablandar. Así también se dice que Dios ciega a aquel a quien no quiere iluminar. Y en *De essentia divinitatis*, San Agustín afirma: «Se dice que Dios endurece los corazones de algunos malvados, como se escribió a propósito del faraón, no porque Dios omnipotente endurezca sus corazones con su poder, pues creer tal cosa sería impío, sino porque, al exigirlo así sus culpas, como Dios no elimina la dureza de corazón que ellos mismos han

(158) PL 35, 2080.
(159) *Op. cit*., art. 36.
(160) *Explicatio articulorum facultatis theologiae studii Lovaniensis*, Lovanii 1555, 350ss.
(161) *De natura et gratia*, lib. 1, cap. 15 y 18, Lovanii 1550, 61-65.
(162) *Op. cit*., 352.
(163) PL 45, 1668.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

alimentado perpetrando males, permite con juicio justo que se endurezcan, como si Él mismo lo hiciera»[164]. Lo mismo afirma San Agustín en su *Epistola 105 ad Xistum*[165], en *Ad Simplicianum* (lib. 1, q. 2)[166] y en muchos otros pasajes. Esto mismo afirman también San Jerónimo (*Epistola 120 ad Hedibiam*, caps. 10 y 11)[167] y San Gregorio Magno en *Moralia in Job*[168], comentando las palabras de *Job*, XII, 14: «Si encierra a alguien, no habrá quien lo abra»; lo mismo dice San Gregorio en sus *Homilías sobre Ezequiel*[169].

7. En primer lugar, creo que este parecer es verdadero, porque los testimonios de las Sagradas Escrituras que hemos citado (y que afirman que Dios: quiere que todos los hombres se salven; no quiere la muerte del pecador; espera junto a la entrada; y ha dado a todos los hombres la potestad de hacerse hijos de Dios) deben entenderse de manera genérica, sin excluir a ningún hombre; por tanto, en esta vida no hay que excluir a ningún hombre.

Ciertamente, aunque a veces Dios se muestre severo con justicia como castigo de los delitos, sustrayendo auxilios más específicos y permitiendo males más graves y oportunidades de caer todavía más en pecado, en la medida en que se cometan más delitos, sin embargo, mientras el pecador siga en peregrinación hacia la beatitud y se apropie de los méritos de Cristo, por lo menos, del mismo modo que en su mano siempre estará desmerecer y emponzoñarse aún más, permitiéndolo Dios como castigo, así también, en su mano siempre estará resurgir del pecado y merecer bien del propio Dios, gracias a su ayuda a través de los méritos de Cristo; en efecto, no debemos decir que Dios es más proclive al castigo que a la compasión. Más aún, si salvarse no estuviera en la mano del pecador, Dios querría ayudarlo, para que, gracias a la asistencia divina, el pecador actuase de tal modo que Dios no tuviese que ejercer sobre él un castigo tan severo. Cristo mereció y obtuvo todo esto para nosotros en virtud de su redención y de sus méritos, que superan con infinitud a nuestros deméritos. De ahí que Cristo (*Mateo*, XI, 28) dijese: «Venid a mí todos los que estáis fatigados y sobrecargados; yo os daré descanso»; con estas palabras, Cristo no excluye a nadie. Ciertamente, parece increíble e indigno de la clemencia infinita de Dios, afirmar que aquel que ama al mundo hasta el punto de haber entregado a su hijo unigénito[170], para que no perezca ninguno de los que creen en Él, también haya excluido del seno de su misericordia, a causa de la multitud y gravedad de sus crímenes, a alguien que vive en este mundo ─y que de ningún modo estaría excluido de la participación de los méritos de Cristo─ y haya decidido que, haga lo que haga este pecador en virtud de sus fuerzas naturales, nunca lo ayudará

(164) PL 42, 1205.
(165) *Ep*. 194 (al. 105). PL 33, 874ss.
(166) PL 40, 111ss.
(167) *Ep*. 120, c. 10, 11. PL 22, 999ss.
(168) *Cfr*. lib 11, cap. 9 (al. 5), n. 13. PL 75, 959.
(169) *Cfr*. lib. 1, hom. 11, n. 23ss. PL 76, 914ss.
(170) *Juan*, III, 16.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

a resurgir de sus pecados. Además, si admitimos esto, también tendremos que reconocer que este hombre desgraciado carece de toda esperanza de vida eterna, con anterioridad a que, por abandonar esta vida y ser excluido del reino celeste, se le expolie del hábito de la esperanza sobrenatural ─si es creyente─ junto con la propia fe. Ahora bien, no parece posible de ninguna de las maneras admitir esto en un hombre que está en peregrinación hacia la beatitud. Asimismo, si hay crímenes tales que Dios ha decidido en esta vida denegar todo auxilio en virtud del cual el hombre pueda arrepentirse y conseguir el perdón, no son muy censurables la desesperación de Judas y la blasfemia de Caín en *Génesis*, IV, 13: «Mi maldad es tan grande que no merece perdón».

Por tanto, Santo Tomás afirma con razón que es erróneo creer que pueda haber algún pecado que no pueda expiarse por medio del arrepentimiento, porque, como dice, de otro modo, desaparecería la libertad de nuestro arbitrio, la gracia, la bondad y la misericordia de Dios y la eficacia de la pasión de Cristo[171]. De ahí que San Jerónimo ─comentando el pasaje de *Amós*, II, 1-3: *Por tres crímenes de Moab*─ sostenga que la ausencia de arrepentimiento es la única razón por la que Dios no perdona a los malvados[172]. Y San Crisóstomo (*Homiliae 27 in variis Matthei locis*, h. 25[173]) enseña por extenso que arrepentirse con ayuda de Dios está en nuestra potestad y, además, que no hay maldad alguna que el arrepentimiento no expíe. Más aún, el Concilio IV de Letrán (cap. *Firmiter de summa trinitate*) parece defender claramente esto mismo que sostienen Santo Tomás y los dos Padres citados, cuando define: «Aunque alguien, tras haber sido bautizado, haya caído en pecado, siempre puede renovarse por medio de un arrepentimiento verdadero».

8. En segundo lugar, creo que el parecer que hemos explicado es verdadero, porque, a pesar de que ya se hubiese endurecido el corazón del faraón, sin embargo, éste tuvo en su potestad la liberación del pueblo de Israel, como bien exponen las Sagradas Escrituras, y pecó mortalmente por no liberarlo conforme al precepto del Señor. Como castigo de los delitos que por esta razón acumuló, se multiplicaron los castigos hasta llegar a la matanza de los primogénitos y la destrucción del propio faraón junto a todo su ejército. En efecto, en *Éxodo*, VII, 3, leemos que, justo antes de que se produjera el primer milagro, a saber, el cayado convertido en serpiente, Dios dijo: «Endureceré el corazón del faraón y multiplicaré mis milagros y prodigios»; una vez producido este milagro, se añade (*Éx*., VII, 13): «El corazón del faraón se endureció y no los escuchó, como había dicho el Señor»; un poco más adelante (*Éx*., VIII, 2, 21), ante la amenaza de más plagas, leemos: «Si no liberas a mi pueblo, golpearé con más plagas»; es decir, como si en la potestad del faraón estuviese liberar al pueblo

(171) *Summa Theologica*, III, q. 86, a. 1.

(172) *Ep*. 147 (al. 48) *ad Sabinianum*, n. 3. PL 22, 1197s. *Cfr*. Domingo de Soto, *De natura et gratia*, lib. 1, c. 18 (Lugduni 1581, 45b).

(173) Ps. Crisóstomo, *Homiliae 27 in variis matthei locis*, h. 23. *Opera Sancti Iohannis Chrysostomi*, tom. 2 (Parisiis 1570, 1059s; Antverpiae 1614, 495).

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

de Israel y, por esta razón, hubiese de golpearle una nueva plaga por no querer hacerlo; y se añade (*Éx*., VIII, 28): «El faraón endureció su corazón»; es decir, como si él mismo se hubiese endurecido y Dios no lo hubiese hecho de otro modo que no fuera no concediéndole los auxilios sin los cuales, según preveía, el faraón, a causa de su maldad, no liberaría a su pueblo, aun pudiendo hacerlo; y censurando al faraón por no querer liberar a su pueblo, Dios le dice por boca de Moisés (*Éx*., IX, 17-18): «¿Todavía retienes a mi pueblo y no quieres liberarlo? Pues haré que llueva &c.»; y el faraón dice (*Éx*., IX, 27): «He pecado; el Señor es el justo y yo y mi pueblo los impíos»; un poco más adelante ya no habla el faraón, que podía mentir y engañar, sino las Sagradas Escrituras (*Éx*., IX, 34-35): «Y viendo el faraón que la lluvia, el granizo y los truenos habían cesado, aumentó su pecado y su corazón y el de sus siervos se endurecieron todavía más; y no liberó a los hijos de Israel, como había ordenado el Señor». ¿De qué modo más evidente puede demostrarse que el faraón, teniendo ya el corazón endurecido, pecó por no liberar al pueblo de Israel y, por ello, en su potestad estuvo hacerlo, como ordenó el Señor? Por boca de Moisés y Aarón, Dios dice (*Éx*., X, 3-4): «¿Hasta cuándo no vas a querer someterte a mí? Libera a mi pueblo. Pero si te resistes y no lo haces, mañana lanzaré langostas &c.»; estas palabras y reproches muestran bien a las claras que, en ese momento, en la potestad del faraón estuvo liberar al pueblo de Israel y que, además, pecó por no hacerlo; por ello, fue golpeado. También sus siervos le dicen al faraón (*Éx*., X, 7): «*¿Hasta cuándo vamos a sufrir esta desgracia? Deja que esos hombres sacrifiquen a su Dios. ¿No ves que Egipto va a perecer?* Y así el faraón dejó que sólo los varones saliesen a sacrificar»; un poco más adelante dice el faraón (*Éx*., 16-17): «He pecado contra Dios vuestro Señor; pero ahora perdonadme mi pecado por esta vez». Por tanto, es evidente que el endurecimiento de corazón no suprimió en el faraón la facultad de hacer aquello que, con el corazón endurecido, siguió haciendo; también es evidente que habría podido vencer su dureza, si así hubiese querido; pero del propio faraón dependió que de hecho no la venciese, como enseña y explica por extenso Orígenes en *Peri archon* (lib. 3, cap. 1)[174].

9. También de los judíos (*Isaías*, VI, 10), leemos lo siguiente: «Ciega el corazón de ese pueblo, hazle duro de oído y cierra sus ojos, para que no vea con sus ojos, ni oiga con sus oídos, ni entienda con su cabeza, ni se convierta y se cure»; es evidente que ese pueblo habría podido creer, si hubiese querido; pero como no quisieron creer, pecaron mortalmente; esto no habría podido suceder de ningún modo, si no hubieran tenido la facultad de creer, porque es totalmente contradictorio pecar y no hacerlo voluntariamente. Asimismo, en *Mateo*, XI, 21-22, leemos: «¡Ay de ti, Corazín! ¡Ay de ti, Betsaida! Porque si en Tiro y en Sidón se hubiesen hecho los milagros que se han hecho en vosotras, tiempo ha que se habrían convertido en sayal y ceniza. Por eso os digo que el día del juicio habrá menos rigor para Tiro y Sidón que para vosotras». Aquí se habla con claridad del

(174) *Cfr*. n. 7ss; PG 11, 259ss.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

pecado mortal de los judíos, porque no quisieron creer en Cristo. Y en *Juan*, XV, 22, leemos: «Si yo no hubiera venido y no les hubiese hablado, habrían carecido de pecado». También a menudo, en otros pasajes, Cristo acusa al pueblo de Israel de pecar por no querer creer; y no hay que dudar de esto. Este es el pueblo al que, por no querer creer en Cristo, se refiere San Pablo (*Romanos*, X, 21), citando a *Isaías*, LXV, 2: «Alargué mis manos todo el día hacia un pueblo que no cree y se opone a mí»; y esto no puede suceder sin caer en pecado. De estos mismos judíos San Pablo también dice (I *Tesalonicenses*, II, 15-16) lo siguiente: «Estos son los que dieron muerte al Señor y a los profetas y los que nos han perseguido a nosotros; no agradan a Dios y son enemigos de todos los hombres, porque nos impiden predicar a los gentiles para que se salven; así van colmando la medida de sus pecados, pero la ira de Dios los perseguirá hasta el fin». Del mismo pueblo dice Cristo (*Mateo*, XXIII, 37-38): «¿Cuántas veces he querido reunir a tus hijos, como la gallina que reúne a sus polluelos bajo sus alas, y no has querido? He aquí que vuestra casa se verá abandonada»; a saber, como castigo de un delito tan grande.

10. Por tanto ─cuando en *Juan* XII, 39-40, se dice: «No podían creer, porque Isaías también dijo: *Ha cegado sus ojos*…»─, se está hablando de una incapacidad por necesidad de consecuencia ─en la medida en que, habiéndose producido este vaticinio, no podía suceder que creyeran, porque si hubiesen creído, como realmente era posible, Dios lo habría presabido y no habría predicho lo opuesto por boca de Isaías─ y no de una incapacidad por necesidad de consecuente, es decir: habiéndose producido el vaticinio de Isaías, no habrían podido creer, a pesar de que así lo hubiesen querido. De ahí que San Agustín (*In Iohannis evangelium tract. 124*, tr. 53, n. 6[175]), comentando este pasaje de San Juan, diga: «No pudieron creer, porque el profeta Isaías lo predijo; pero el profeta lo predijo, porque Dios presupo que así sucedería. Si se me pregunta por qué no pudieron, inmediatamente responderé: porque no quisieron; sin duda, Dios previó su mala voluntad y, por boca del profeta, lo anunció de antemano, porque a Él no se le oculta ningún acto futuro». Eso mismo que San Juan enseña en ese pasaje, Cristo lo expresó todavía con mayor claridad con las siguientes palabras (*Mateo*, XIII, 13-15): «Les hablo con parábolas, porque viendo no ven y oyendo no oyen, ni entienden; y en ellos se cumple la profecía de Isaías: *Oír, oiréis, pero no entenderéis; mirar, miraréis, pero no veréis; porque se ha embotado el corazón de este pueblo, han hecho duros sus oídos y sus ojos se han cerrado, para no ver con sus ojos, ni oír con sus oídos, ni entender con su cabeza, ni convertirse y sanar*». Con estas palabras, Cristo da a entender que los judíos fueron culpables por haber endurecido sus oídos y haber cerrado sus ojos; por esta razón, Dios les denegó auxilios más específicos; sin estos auxilios, según preveía, no creyeron; pero siempre les ofreció unos auxilios con los que, de haber querido, habrían podido creer; más aún, estos auxilios eran

(175) *Cfr*. n. 6; PL 35, 1776s.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

eficaces hasta tal punto que otros que no estaban tan torcidos, habrían creído y se habrían arrepentido con facilidad, como dijo Cristo, refiriéndose a tirios y sidonios.

11. Por tanto, como de esos mismos pecadores de los que leemos en las Sagradas Escrituras que fueron endurecidos y cegados por Dios, consta ─por lo que también leemos en ellas─ que pecaron mortalmente, porque no cumplieron aquello por lo que, según leemos, fueron endurecidos y cegados, por ello, es evidente que Dios no les denegó los auxilios sin los cuales no pudieron obedecer de ninguna manera; de otro modo, no habrían sido culpables bajo ningún concepto por no haber obedecido a Dios en ese momento, como admite San Agustín. Por otra parte, que antes hubiesen cometido algunos crímenes en virtud de los cuales Dios los habría castigado justamente, endureciéndolos y cegándolos, sin duda, no implica que lo que han cometido tras el endurecimiento y la ceguera deba considerarse pecado e imputárseles culposamente, si en ese momento ya no podían evitarlo de ningún modo, como hemos demostrado por extenso a propósito del caso de la ebriedad y otros semejantes en nuestros *Commentaria in primam secundae*. Por esta razón, si hubo alguna culpa, en todo caso, ésta radicó por completo en la primera causa, de la que se siguieron los efectos que vinieron después, porque quien abrazó libremente la causa de los efectos, debió haber sabido que éstos podían seguirse de aquélla. Por tanto, en ese momento la propia causa debe considerarse el motivo absoluto de una culpa que en adelante ya no puede aumentarse, ni disminuirse, tanto si se siguen efectos que no podemos impedir, como si no se sigue ninguno.

12. Pero a propósito de lo que se dice sobre Antíoco en II Macabeos, IX, 13: *Aquel malvado rogaba a Dios, de quien ya no recibiría misericordia, Santo Tomás afirma, en el lugar citado*[176], que él mismo fue causa de ello, porque no se arrepintió sinceramente a ojos de Dios, sino que tan sólo se dolía por la gravedad de su enfermedad y deseaba que Dios le librase de ella. Añádase que no tenía intención de resarcir todos los daños que injustamente había cometido; pero esto es necesario para un arrepentimiento sincero. Finalmente, también podemos interpretar este pasaje de la siguiente manera: Para recuperar la salud, rogaba a Dios, de quien no recibiría misericordia divina, es decir, la salud que pedía para su cuerpo.

13. Sobre lo que afirma San Agustín contra nuestro parecer, debemos decir que éste se retracta (*Retractationes*, lib. 1, cap. 23[177]; *De praedestinatione sanctorum*, cap. 3[178]) de muchas cosas de las que enseña al comentar la proposición mencionada, a saber, tener fe está en nuestra potestad y la fe es el principio de los

(176) *Summa Theologica*, III, q. 86, a. 1 ad 1.
(177) *Cfr*. n. 2-4. PL 32, 621s.
(178) PL 44, 964s.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

méritos y la infidelidad de los deméritos. Tampoco puede admitirse lo que dice, porque las Sagradas Escrituras muestran que la desobediencia del faraón tras su endurecimiento se le imputó de manera culposa, porque en ese momento en su potestad estaba haber obedecido a Dios, si así hubiese querido. Más tarde, el propio San Agustín enseña esto mismo muy claramente en *De praedestinatione et gratia*, cap. 6[179] ─si realmente fue San Agustín el autor de este libro─, en donde dice: «Quien pregunte píamente y desee saber, deberá releer el pasaje de las Sagradas Escrituras (esto es, del *Éxodo*)[180] donde se cuenta que un fuego se le apareció a Moisés en una zarza; así sabrá que el hecho de que Dios endureciese el corazón del faraón, se debió más a su presciencia que a su operación. Pues hablando desde la zarza, el Señor dijo (*Éxodo*, III, 19-20): *Ya sé que el rey de Egipto no os dejará ir sino forzado por mano poderosa; pero yo extenderé mi mano y heriré a Egipto con toda suerte de prodigios que obraré entre ellos y después os dejará salir*. Con esta primera indicación, Dios mostraba cuál iba a ser la voluntad del faraón, tal como preveía. Luego leemos[181] que, entre el torrente de milagros, dijo: *Endureceré el corazón del faraón y no dejará salir al pueblo*. Sin duda, aquí vuelve a repetir lo primero. ¿Acaso *endureceré el corazón* no significa lo siguiente: no lo ablandaré?». Y en el cap. 14, el autor del *De praedestinatione et gratia* dice: «Si pensamos en Dios píamente, como conviene, ¿acaso no hallamos que también el faraón fue objeto de misericordia? Ciertamente, la paciencia divina debió servirle para alcanzar la salvación, porque, difiriendo un suplicio justo y merecido, Dios multiplicó los azotes milagrosos. Pues del mismo modo que el faraón, cediendo ante los azotes, dejó marchar al pueblo de Israel, ¿acaso no pudo, así también, creyendo en los milagros, reconocer a Dios, que tanta fuerza exhibía?»[182]. Y en el cap. 15, comparando al faraón con Nabucodonosor[183] y mostrando que los dos se parecían en muchas cosas, dice: «Por tanto, ¿qué hizo que sus fines fueran distintos, salvo que uno, sintiendo la mano de Dios, deploró su propia iniquidad y el otro, por su libre arbitrio, luchó contra la verdad misericordiosa de Dios». Léase a San Agustín en sus comentarios al *Éxodo*, q. 24, donde dice lo mismo[184].

Disputa XI

También se puede incurrir en pecado de infidelidad, aunque el libre arbitrio no reciba la gracia previniente

1. Por lo dicho hasta ahora, es evidente qué deba responderse a la siguiente duda: si nadie puede creer, salvo que lo prevenga la gracia de Dios y éste lo

(179) *Cfr*. n. 7; PL 45, 1669.
(180) *Addit*. de Molina.
(181) *Éxodo*, IV, 21; VII, 3; XIV, 4.
(182) *Cfr*. n. 16; PL 45, 1675.
(183) *Cfr*. n. 17; *ibid*.
(184) *Quaestiones in Heptateuchum*, lib. 2 Quaestiones in Exodum, q. 24. PL 34, 603.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

llame interiormente, de aquí se sigue que aquellos entre quienes se divulga el Evangelio y no son prevenidos por la gracia de Dios ─ni se sienten llamados interiormente─, no pecan mortalmente, si no abrazan la fe.

En efecto, debemos decir que no sólo pecan mortalmente, si no responden a la vocación abrazando y asintiendo a la fe en el momento en que la gracia les previene y les llama interiormente, sino que también pecan mortalmente, si ya con anterioridad a que la gracia les prevenga, se oponen al Evangelio por su propia maldad o no quieren atender a lo que se les propone, ni sopesar algo tan importante y de lo que ─tal como se les enseña─, depende su salvación y la del resto de los hombres, con objeto de que, una vez conocida la verdad, intenten asentir a las enseñanzas evangélicas al menos en virtud de sus fuerzas naturales. Como ya hemos explicado, tienen libertad de arbitrio para hacer todo esto, ayudados tan sólo por el concurso general de Dios. En caso de que, como están obligados, quieran considerar sinceramente todo esto, la gracia divina les prevendrá de alguna manera ─mientras someten a consideración todo lo que se les enseña─ con anterioridad incluso a que se propongan asentir del modo que está a su alcance, es decir, en virtud de sus fuerzas naturales. Como Dios prevé con su ciencia quiénes de aquellos que van a oír el Evangelio, se propondrán asentir en virtud de sus fuerzas naturales ─como están obligados─ y quiénes no, sin lugar a dudas, para que quienes no asienten a la fe sobrenatural, no tengan excusas para su pecado, basta con que Dios esté dispuesto a prevenir con su auxilio y con su gracia en el mismo instante a todos aquellos que, según prevé, se propongan asentir en virtud de sus fuerzas naturales, de tal manera que, prevenidos no temporalmente, sino por naturaleza, escojan el asentimiento de la fe requerido para alcanzar la salvación.

Disputa XII

¿Depende sólo de la gracia previniente que un hombre se convierta y otro no?

1. Por lo dicho hasta aquí, también es evidente qué deba responderse a la siguiente pregunta: ¿A qué se debe que, de entre aquellos que oyen el Evangelio y asisten a los mismos milagros realizados como confirmación de lo oído, unos se conviertan y abracen la fe y otros, por el contrario, no lo hagan de ningún modo?

Debemos decir que esto no se debe de ningún modo a que Dios prevenga con su gracia y con su vocación interna a quienes se convierten y a los demás no. Ciertamente, aunque nadie pueda creer de la manera requerida para alcanzar la salvación, salvo que la gracia divina lo prevenga, sin embargo, el auxilio de la gracia no es la única, ni toda la causa, de que se asienta a la fe, porque es materia de fe considerar que aquel a quien la gracia previene y es llamado a la fe, puede no consentir y no convertirse en virtud de su libre arbitrio, como

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

define el Concilio de Trento (ses. 6, cap. 5 y canon 4[185]). Por esta razón, puede suceder que, tras haber llamado Dios, interiormente y por medio de un auxilio igual, a dos hombres, uno se convierta en virtud de la libertad de su arbitrio y el otro permanezca en la infidelidad. A menudo también sucede que uno se convierte con el mismo auxilio con el que otro no lo hace. Nuestro Señor Jesucristo enseña esto claramente, cuando compara a los habitantes de Corazín y Betsaida con tirios y sidonios. Más aún, puede suceder que alguien que ha sido prevenido y llamado con un auxilio mucho mayor, no se convierta en razón de su libertad y, sin embargo, otro sí lo haga, con un auxilio mucho menor. Pues a menudo Dios llama y los pecadores rechazan y desprecian todo consejo divino. Ciertamente, Dios no acostumbra a traer hacia sí a nadie a la fuerza y de modo necesario; por el contrario, cada uno llega por sí mismo y por su propia voluntad.

De ahí que San Jerónimo (*Epistola ad Hedibiam*, q. 11), respondiendo a la misma pregunta, diga: «Como a los hombres se les ha dejado en manos de su propio arbitrio ─en efecto, no hacen el bien por necesidad, sino voluntariamente, y, de este modo, los creyentes recibirán un premio y los incrédulos serán sometidos a suplicio─, por ello, nuestro olor[186], que es bueno de por sí, será de vida o muerte según la virtud o el vicio de aquellos que lo acepten o no y así quienes creen se salvarán y quienes no creen perecerán»[187]. En sus *Commentaria in Isaiam* (lib. 13 *ad* cap. 49), San Jerónimo dice: «Llamarnos es tarea de Dios y creer es tarea nuestra; además, Dios no resulta inmediatamente inalcanzable en el momento en que no se cree, sino que deja su potencia a nuestro arbitrio, para que la voluntad del justo consiga su premio. Por tanto, como no quisieron creer en ti a través de mi persona, en ti está el juicio de que no hice todo lo que debí en relación a ellos, como dije en el Evangelio (*Juan*, XVII, 4): *Yo te he glorificado en la tierra, llevando a cabo la obra que me encargaste realizar*»[188].

San Agustín (*Liber 83 quaestionum*, q. 68), dice: «A aquella gran cena no quisieron ir todos los que fueron llamados y los que acudieron no habrían podido ir, si no se les hubiera llamado. Así pues, los segundos no deben atribuirse el haber ido, porque acudieron tras haber sido llamados; quienes no quisieron acudir, sólo deben atribuirse a sí mismos la razón de no haber querido ir, porque se les llamó para que acudieran en virtud de su libre voluntad. Del mismo modo que el hecho de ser llamado no se debe a quien no acude tras haber sido llamado, así también, éste incoa el mérito de su suplicio por no querer acudir tras haber sido llamado»[189]. En *De civitate Dei* (lib. 12, cap. 6[190]), San Agustín enseña que si dos hombres iguales en todo contemplan a una misma mujer hermosa, puede

(185) Mansi 33, 34-40.
(186) *Cfr*. II *Corintios* II, 14-16.
(187) *Epistula* 120 ad Hedibiam, c. 11; PL 22, 1003.
(188) PL 24, 465 A. B.
(189) *Cfr*. n. 5; PL 40, 73.
(190) PL 41, 354.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

suceder que uno caiga en pecado al desearla y el otro no, en virtud de la sola[191] libertad de arbitrio de cada uno de ellos. El motivo sería el mismo, tanto en los hombres así afectados por la hermosura, como en aquellos a quienes Dios llama a la fe de manera exactamente idéntica, porque, en virtud de la sola[192] libertad de cada uno de ellos, puede suceder que uno abrace la fe y el otro, por el contrario, la desprecie. Por esta razón, no sólo debemos atribuir a la gracia previniente que algunos de los que escuchan el Evangelio se conviertan y otros no, sino que también debemos dejar un lugar al libre arbitrio de cada uno, del que depende que, teniendo a su disposición el auxilio de la gracia, un pecador se convierta o no. Por ello, la conversión debe servir para alabanza del propio pecador; más aún, también supone para él un mérito para alcanzar la vida eterna, si vuelve a concedérsele la gracia.

Añádase también que, aunque absolutamente ningún mérito anteceda al auxilio de la gracia previniente, sin embargo, que el pecador esté preparado para recibir este auxilio según las leyes dispuestas por Dios, depende en gran medida tanto del libre arbitrio de quien lo va a recibir, como del impulso de la Iglesia y de sus ministros, según hemos explicado en la disputa 9. Por esta razón, no sólo debemos atribuir la conversión a la fe al influjo de la gracia previniente, sino también al libre arbitrio, a los auxilios exteriores y a las circunstancias externas. También debemos decir lo mismo del arrepentimiento de un pecador ya fiel. Si preguntáramos a San Agustín (*De praedestinatione sanctorum*, caps. 6, 8 y 9[193]) y a Santo Tomás (*Summa Theologica*, 2. 2, q. 6, a . 1), no negarían nada de esto; en efecto, si los leemos atentamente, nos daremos cuenta de que sólo están atacando a los pelagianos, cuando sostienen que absolutamente ningún mérito nuestro precede a la gracia con la que se nos previene y se nos llama a la fe o a la penitencia, porque esta gracia sólo se nos confiere en virtud de la misericordia y generosidad divinas. Debemos entender las palabras de San Agustín en su *Epistola 107 ad Vitalem Carthaginensem*[194] según lo que hemos dicho en estas disputas y también en la cuarta y en la sexta.

2. No hay razón alguna para que alguien, oponiéndose a lo que hemos dicho hasta aquí, nos objete las palabras de *Juan*, VI, 45: «Todo el que escucha al Padre y aprende, viene a mí»; es decir, como si el acceso a Cristo por medio de la fe dependiera de la vocación y moción de Dios, de tal manera que no sólo sucedería que quien no ha sido llamado, no podría llegar, sino que también sucedería que, aunque llegue por propia voluntad quien ha sido llamado, sin embargo, lo haría de tal modo que en ese momento en su potestad no estaría no llegar. Pues esto último, sin lugar a dudas, como ya hemos dicho varias veces, contradice

(191) San Agustín no dice que esto suceda por la «sola voluntad», sino por «propia voluntad».

(192) Cfr. disp. 40, n. 15 y n. 17. Molina afirma en su Respuesta a Zumel que en la edición de la Concordia de Amberes ha eliminado la palabra «sola»; lo mismo afirma, aunque de manera dubitativa, en su carta a Padilla del 25 de mayo de 1594.

(193) PL 44, 968ss, 970sm 973s.

(194) *Epistula* 217 (al. 107); PL 33, 978-989.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

la fe católica y las definiciones que ha dado la Iglesia ─tanto en el Concilio de Trento, ses. 6, cap. 5, can. 4[195], como en otros lugares─ y destruye por completo la libertad de arbitrio ─en el momento del consentimiento con la vocación y la moción divinas─ y el acceso a Cristo por medio del acto de creer. Ciertamente, para que se pueda hablar de libertad no basta la voluntariedad ─que también se da en los actos de los animales y que, según los luteranos, oponiéndose a la fe católica, sería lo único que caracteriza a nuestras obras─, porque de la pura voluntariedad no puede seguirse virtud ni vicio alguno y, en la misma medida, nada digno de alabanza ni censura, ni merecedor de premio o vituperio, puesto que además se exige que quien obra así, pueda no obrar en ese mismo instante. Para esto es necesario que quien consiente con la vocación divina o ─cooperando con los auxilios de la gracia─ realiza el acto de creer del modo requerido y, al mismo tiempo, traído por el Padre a través de este acto, llega a Cristo, pueda en ese mismo instante no consentir y, por ello, no cooperar y no llegar a Cristo por la fe.

3. El sentido de las palabras de Cristo es el siguiente. Justo antes había dicho (*Juan*, VI, 44): «Nadie puede venir a mí (por la fe, que obra a través de la caridad, de la que se habla en este pasaje)[196], si el Padre que me ha enviado no lo trae»; a saber, con los auxilios de la gracia previniente y con la cooperación del mismo a quien se trae. Como demostración de esto, aduce el testimonio sobre el momento de la llegada del Mesías y de la ley de la gracia que aparece sobre todo en *Isaías*, LIV, 13, pero también en otros profetas. Así, Cristo dice (*Juan*, VI, 45) que en los profetas está escrito que *todos serán enseñados por Dios*, es decir, todos serán discípulos de Dios, como traduce el intérprete sirio y aparece claramente en *Isaías*. En este pasaje se habla de los hijos futuros de la Iglesia por la fe, que obra a través de la caridad, como entenderá quien lea a *Isaías*. Por esta razón, ni en este pasaje del Evangelio, ni en el de *Isaías*, se habla de todos los hombres genéricamente, sino tan sólo de aquellos que serán miembros de Cristo y partes de la Iglesia por la fe. Pero como no pueden alcanzar esta fe en virtud de sus fuerzas, sino iluminados, llamados y enseñados por Dios interiormente y con anterioridad a través de los auxilios de la gracia previniente y excitante, según los modos que hemos explicado en las disputas anteriores, por esta razón, se dice que quienes reciben la fe y por ella llegan a Cristo, llegan enseñados por Dios. Esto es lo que Cristo enseña inmediatamente después (*Juan*, VI, 45): «Todo el que escucha al Padre y aprende, viene a mí»; como diciendo lo siguiente: y ningún otro lo hará, porque esto es absolutamente necesario para venir a mí.

De ahí que Cristo no pretenda enseñar que un hombre que ha oído y aprendido del Padre, no llegue a él a través del acto de creer y en virtud de su propia libertad, como si en el instante en que realiza el acto de creer y llega a Cristo, en su potestad no estuviera refrenar el influjo del libre arbitrio para realizar este

(195) Mansi 33, 34 y 40.
(196) *Addit*. de Molina.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

acto y hacer que no se dé y, por ello, no llegar a Cristo; pues no dudo de que esto es contrario a la fe católica y elimina la libertad de arbitrio para realizar el acto de creer.

Asimismo, Cristo tampoco pretende enseñar que creer en él por fe católica sea una obra de Dios tal que en el propio instante en que se produce, no sea al mismo tiempo una obra libre del propio creyente cuya realización depende de su libre influjo, del mismo modo que también depende principalmente del influjo y de la cooperación del Padre a través de los auxilios de la gracia. Más aún, en la medida en que el propio creyente realiza este acto por medio del influjo que en ese momento podría refrenar, el propio creyente accede libremente a Cristo y su obra virtuosa es digna de alabanza; pero en la medida en que este acto depende sobre todo de Dios, se trata de una obra sobrenatural divina a través de la cual, simultáneamente y gracias a su misericordia, el Padre eterno entrega al creyente a Cristo, pero salvaguardando íntegramente su libertad innata y cooperando junto con el creyente para que éste acceda libremente a Cristo, siendo esto una verdadera obra de virtud. En efecto, en el mismo capítulo, Cristo había enseñado con toda claridad que creer en él es al mismo tiempo una obra de Dios y una obra libre de los propios creyentes, que depende del influjo libre de éstos. Pues Cristo dijo (*Juan*, VI, 26-27): «En verdad, en verdad os digo: vosotros me buscáis, no porque hayáis visto milagros (a saber, los que hice cuando os alimenté y os sacié con cinco panes y con dos peces, para que, impresionados por este prodigio, os dirigierais a donde habéis sido invitados)[197], sino porque habéis comido los panes y os habéis saciado. Obrad no por el alimento perecedero, sino por el alimento que permanece para la vida eterna»; esto es como si dijera: buscad y obrad aquello que os permita alcanzar la vida eterna. Sin duda, Cristo no les exigiría esto, ni les incitaría a hacerlo, si obrar de este modo no dependiese también del libre arbitrio de ellos. Luego, preguntaron a Cristo (*Juan*, VI, 28): «¿Cómo podremos realizar las obras de Dios?»; a lo que Cristo les respondió (*Juan*, VI, 29): «Es obra de Dios (es decir, de aquel de quien depende todo lo demás que nos permite alcanzar la vida eterna)[198] que creáis en aquel al que Él ha enviado». He aquí que aunque primero enseña este mismo obrar y después lo demuestra y explica que también es obra del Padre eterno y que no se puede realizar sin la ayuda interna y el auxilio del Padre, sin embargo, primero había enseñado con claridad que al mismo tiempo es una obra libre de los propios creyentes; por esta razón, como es algo que está en sus potestades con la ayuda de Dios, les exige hacerlo y les invita a realizarlo en la medida en que hacerlo está en sus potestades.

4. Pero para que no inquieten a nadie las siguientes palabras del mismo capítulo de *Juan*, vamos a comentarlas.

Puesto que Cristo ─como fácilmente se dará cuenta quien lea este capítulo─ estaba hablando con los judíos tanto del misterio de la eucaristía, como del acceso

(197) *Id*.
(198) *Id*.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

a él por la fe viva, que si se conserva hasta el último aliento vital, proporciona vida eterna y elimina el hambre y la sed para siempre en razón de la vida eterna que se alcanza por la fe, y, puesto que durante toda esta conversación pretendía mostrar que la llegada a él por la fe viva depende del arbitrio de quienes llegan a él, pero de tal modo que, no obstante, también es don y obra de Dios, aprovechando la mención que los judíos le hicieron del maná que sus padres recibieron, Cristo les dijo (*Juan*, VI, 35-36): «Yo soy pan de vida; el que venga a mí no tendrá hambre y el que crea en mí no tendrá nunca sed. Pero ya os lo he dicho: me habéis visto y no me creéis»; seguidamente añade las palabras que, como ya hemos dicho, debemos explicar, para que no inquieten a nadie; pues enseña que llegar a él por la fe viva es don de Dios, cuando dice (*Juan*, VI, 37-40): «Todo lo que me dé el Padre vendrá a mí y al que venga a mí no lo echaré fuera, porque no he bajado del cielo para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me ha enviado. Pues esta es (o, como dicen otros textos, *pero esta es*)[199] la voluntad del que me ha enviado, mi Padre: que no pierda nada de lo que Él me ha dado, sino que lo resucite el último día. Porque esta es la voluntad de mi Padre, que me ha enviado: que todo el que vea al Hijo y crea en él (con fe viva y de manera constante hasta el final de su vida, porque el Padre entrega a éste al Hijo no sólo por la justicia presente, sino en términos absolutos)[200] tenga vida eterna y que yo lo resucite el último día».

5. Pero debemos señalar que, como la llegada del adulto a Cristo por la fe viva es un don del Padre eterno a través de la iluminación interna, la vocación y la cooperación con el libre arbitrio del adulto, por ello, todo el que llega a Cristo, lo hace gracias a que ha sido entregado a Cristo por Dios misericordiosamente y, por esta razón, la siguiente consecuencia es correcta: *Alguien llega a Cristo; por tanto, Dios lo ha entregado misericordiosamente para que llegue a través de los auxilios de su gracia*. Del mismo modo que la llegada del adulto a Cristo por la fe viva ─ya hemos explicado que esto es dogma de fe─ depende sobre todo de los auxilios de la gracia ─con los que, mientras el adulto cree, Dios lo arrastra hacia Cristo misericordiosamente, de manera excelente y libremente─, pero también ─aunque en menor medida─ del influjo libre del propio adulto sobre el acto de creer ─que el adulto puede refrenar sin que se lo impida ningún auxilio de la gracia y, por ello, hacer que no se dé el acto de creer, ni la llegada a Cristo─, así también, que pueda considerarse que Dios ha entregado a un adulto a Cristo, depende tanto de los auxilios de la gracia que Dios ─previendo que con ellos el adulto llegará a Cristo por la fe y en razón de su libertad─ decide entregarle misericordiosamente, como de su voluntad eterna de conferírselos misericordiosamente. No obstante, del mismo modo que si Dios no hubiese previsto que el adulto cooperaría en virtud de su libertad de tal manera que creería y llegaría a Cristo, su voluntad de conferirle por su parte estos auxilios y

(199) *Id.*
(200) *Id.*

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

su concesión en acto no podrían considerarse la razón de entregar a este adulto a Cristo, así también, salvo que el propio adulto hubiese tenido la intención de cooperar de esta manera en virtud de su libertad, sin duda, esa misma voluntad y esa concesión de auxilios no podrían considerarse la razón de entregar a este adulto a Cristo. En efecto, el adulto no coopera en el acto de creer porque Dios haya previsto que con estos auxilios va a cooperar libremente en este acto y en el acto de la llegada a Cristo a través del primero; por el contrario, como el adulto va a cooperar en este acto en virtud de su libertad, a pesar de que, en virtud de esta misma libertad, podría no influir sobre este acto y no llegar a Cristo, por ello, Dios ha previsto esto mismo gracias a la excelencia y eminencia de su entendimiento, que supera la contingencia de las cosas y la libertad para hacer una cosa u otra, como más adelante explicaremos.

6. Así pues, pretendemos demostrar lo siguiente: En la potestad del adulto está no llegar a Cristo, sin que puedan impedirlo los auxilios por los que Cristo le recibe ─porque gracias a estos auxilios el adulto realmente llega a Cristo por la fe viva y en virtud de su libertad─ y sin que tampoco pueda impedirlo la voluntad eterna de conferir a este adulto dichos auxilios; tampoco depende sólo de la cantidad y cualidad de estos auxilios que el adulto llegue a Cristo y que podamos considerar que el Padre eterno lo ha entregado a Cristo, sino que también depende al mismo tiempo de la cooperación libre del adulto, porque siempre tiene libertad para llegar a Cristo o no; por esta razón, llegar a Cristo se considera virtuoso y laudable y no hacerlo es reprochable y censurable; Cristo enseña esto clarísimamente en *Mateo*, XI, 20. En efecto, en este pasaje Cristo enseña bien a las claras que con los mismos auxilios con los cuales los habitantes de Corazín y de Betsaida no llegaron a Cristo, ni podemos considerar que Dios los entregase a él ─porque, en virtud de su libertad y de su maldad, no quisieron llegar a Cristo─, tirios y sidonios sí habrían llegado a él en virtud de su libertad y habríamos considerado que Dios los habría entregado a Cristo por la fe viva; por esta razón, Cristo reprueba a los habitantes de Corazín y Betsaida. Por todo ello, aunque Dios no distribuya los dones de gracia previniente, excitante y cooperante para llegar a Cristo según la cualidad del uso del libre arbitrio y de la cooperación prevista del adulto, sino tan sólo según su voluntad, sin embargo, de la cooperación libre del propio arbitrio que el adulto posee de manera innata ─y que, al ser peregrino hacia la beatitud, exige tener para que sus actos puedan ser virtuosos o perversos, meritorios o demeritorios, laudables o censurables y, en consecuencia, poder recibir premios o castigos─ depende que el adulto, con unos u otros auxilios, llegue a Cristo aquí y ahora y podamos considerar que el Padre eterno lo ha entregado a Cristo. Por tanto, como el hecho de que podamos considerar que el Padre eterno ha entregado algún adulto a Cristo, depende de que el adulto, en virtud de su libertad, vaya a cooperar de tal modo que llegue a Cristo por medio de los auxilios de la gracia con los que Dios le previene, le incita, le llama y lo ayuda, siendo esto previsto por el Padre eterno gracias a la excelencia y eminencia de su entendimiento, por ello, aunque la consecuencia:

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

alguien llega a Cristo con fe viva; por tanto, Dios se lo ha entregado a Cristo misericordiosamente; sea válida recíprocamente, es decir: e*l Padre eterno entrega a alguien a Cristo; por tanto, llega a Cristo*; sin embargo, el antecedente de esta segunda consecuencia no suprime la libertad del adulto en relación al consecuente, porque del mismo modo que el consecuente depende del influjo libre del adulto sobre el acto de creer, así también, la razón del antecedente depende del mismo influjo libre, futuro y previsto por Dios gracias a la eminencia de su entendimiento, como ya hemos explicado y será evidente por todo lo que vamos a decir.

7. Así pues, en los pasajes de *Juan* que hemos explicado hasta aquí, Cristo pretende enseñarnos que la fe y la llegada a él a través de ella, son dones del Padre eterno ─que dependen sobre todo de Él, por su iluminación interna, vocación y cooperación─, para que así reconozcamos humildemente sus beneficios, nos hagamos gratos a sus ojos y no pretendamos apoyarnos con soberbia en nuestras propias fuerzas, sino que, humillados bajo la mano poderosa de Dios, de la que tanto dependemos desde el principio hasta el final de nuestra justificación, refugiándonos en Él con nuestras oraciones diarias, pongamos en el Padre eterno todas nuestras esperanzas. Ahora bien, Cristo no pretende negar que la fe y la llegada a él dependan, aunque en menor medida, de nuestro libre arbitrio de tal modo que, en el mismo instante en que creemos y llegamos a él, en nuestra potestad está refrenar este influjo y hacer que no se den el acto de creer y el acceso a él a través de este acto; en efecto, es evidente que, según otros testimonios de las Sagradas Escrituras, las definiciones de la Iglesia y el desarrollo del propio capítulo de *Juan* que hemos comentado, la fe y la llegada a Cristo dependen de nuestro libre arbitrio. Por esta razón, un poco más adelante en el mismo capítulo, Cristo invita a los judíos a acercarse a él y los acusa de no querer alcanzar la fe, a pesar de haber contemplado tantos milagros, y de no preguntarle con qué objeto se les han mostrado estos milagros.

8. Quizás alguien, comentando el pasaje de *Juan*, VI, 45 ─*todo el que escucha al Padre y aprende, viene a mí*─, dirá con razón: «Escuchar al Padre y aprender incluyen el consentimiento del libre arbitrio del adulto, por el que éste obra el acto de creer y llega a Cristo, es decir, como si escuchar y aprender del Padre fuera totalmente idéntico a llegar a Cristo traído por el Padre. De este modo, no hay duda de que todo aquel que escucha al Padre y aprende, llega a Cristo, porque escuchar al Padre y aprender no es anterior, ni distinto a llegar a Cristo. Así desaparece la duda de si alguna de estas cosas elimina la libertad de arbitrio para hacer lo opuesto»; y explicará todo esto de la siguiente manera: «Del mismo modo que la audición ─como sentido externo corporal─ dirigida hacia alguien que está hablando, supone un acto vital del oído, gracias al cual se escucha, cuando llega al oído, el discurso de quien está hablando, así también, oír con el corazón o con el libre arbitrio supone asentir a la iluminación y a la vocación divinas en relación a aquello que es materia de fe y, por ello, supone

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

asentir a la fe con el mandato de la voluntad y el influjo del entendimiento gracias a la cooperación de la iluminación y la vocación divinas. Para que esto sea más evidente, debemos escuchar lo que Cristo suele decir con frecuencia en el Evangelio: *El que tiene oídos, que oiga*[201]. Pues *tener oídos* significa: Nuestro arbitrio está preparado para realizar, gracias a los auxilios de la gracia y a la expulsión de las inclinaciones perversas, aquello que se nos enseña y se nos inspira. Y *oír* significa: Consentir y obedecer o realizar el acto de creer con la cooperación de Dios; y esto es lo que entenderá cualquiera que lea el Evangelio. Puesto que oír así está en nuestra potestad con la cooperación de Dios, por ello, Cristo nos lo exige en tantas ocasiones en el Evangelio».

Esta persona, considerando ─y no sin razón─ que este testimonio del Evangelio debe explicarse de la manera mencionada, añadirá: «Aunque aprender del Padre suponga su iluminación e inspiración internas, sin embargo, también debe producirse el acto del propio adulto por el que éste aprende libremente del Padre, ofreciendo su consentimiento a la iluminación e inspiración divinas por medio de su libre arbitrio; pues, sin lugar a dudas, *aprender* predica el acto de añadir conocimiento a lo que ya se sabe, una vez impartida la enseñanza del maestro. Ciertamente, explicadas de este modo las palabras de Cristo, se ponen al servicio de su enseñanza. En efecto, para demostrar que nadie puede llegar a él, salvo que el Padre se lo entregue, ofrece el testimonio de *Isaías*, LIV, 13: *Todos tus hijos serán discípulos de Dios*; o enseñados por Dios, naturalmente, por medio de la ciencia por la que se convertirán en hijos de la Iglesia y llegarán a Cristo. Esto lo explica Cristo en *Juan*, VI, 45: *Todo el que escucha al Padre y aprende, viene a mí*; sin duda, por la siguiente razón, a saber, porque escucha y obedece su inspiración y vocación y aprende de Él para llegar a Cristo sin realizar ningún otro acto».

9. *Demostración*: La iluminación e inspiración divinas son como la voz del esposo que resuena en los oídos de la esposa, incitándola, como leemos en el *Cantar de los cantares*, II, 8: «La voz de mi amado». Un poco más adelante (II, 10) leemos: «He aquí que mi amado me habla»; pero es la propia esposa la que oye, consiente y obedece, como leemos en *Salmos*, LXXXIV, 9: «Voy a escuchar qué me dice Dios». Y en I *Samuel*, III, 10, Samuel dice: «Habla, Señor, que tu siervo escucha». Este oír de la esposa es un correr tras el esposo perfumado de esencias, que él derrama bajo la forma de iluminaciones, inspiraciones y otros auxilios que arden en el interior de la esposa, esto es, en el entendimiento y en la voluntad, que son el arbitrio a través del cual la esposa se inclina hacia el esposo y corre tras él atraída con delicadeza por él mismo. Esta misma explicación la confirma el pasaje de *Juan*, III, 8: «El Espíritu sopla donde quiere y oyes su voz… así es todo el que nace del Espíritu». Sin lugar a dudas, quien nace del Espíritu, nace tras ofrecer ─por medio de su libre arbitrio─ su consentimiento a la inspiración y vocación divinas; nos referimos a este consentimiento, cuando

(201) *Mt*, XI, 15, XIII, 9; *Mc*, IV, 9; *Lc*, VIII, 8, XIV, 35.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

hablamos de *escuchar y obedecer* la voz del Espíritu que inspira lo que suena en el interior de los oídos del que nace del Espíritu.

10. Finalmente, añadiré en esta disputa que, según mi parecer —como se puede entender fácilmente por todo lo que he dicho hasta ahora y como será más evidente por todo lo que diga en adelante—, ni el acto, ni la razón formal del acto de nuestro libre arbitrio proceden de aquello que —como disposiciones conmensuradas próximas o remotas— es necesario que el libre arbitrio realice o pueda realizar él solo, para creer, tener esperanzas, amar y arrepentirse —del modo requerido para alcanzar la salvación— y, finalmente, alcanzar la justificación, porque Dios concurre de modo principal en todo este acto y en toda la razón formal de dicho acto y, además, influye y coopera a través de los auxilios de la gracia; asimismo, en virtud de este influjo divino, estos actos y sus razones formales son sobrenaturales y disponen para la justificación de modo conmensurado próximo o remoto según su orden y grado. De ahí que, según las enseñanzas de San Pablo, aquel que se justifica y se distingue de quien no lo hace, no es autor de un acto de esta naturaleza, ni de su razón formal, como si Dios no lo hiciese sobrenatural y él pudiese jactarse como si no lo hubiese recibido de Dios.

Pero también es cierto —y esto no puede negarse sin perjuicio de la fe católica— que, para realizar estos actos, es necesaria la cooperación o el libre influjo de nuestro arbitrio, porque sin este influjo estos actos no pueden realizarse; sólo en virtud de dicho influjo son actos que, en verdad, proceden de modo eficiente de nuestro libre arbitrio; asimismo, por su virtud, son obras dignas de alabanza e, incluso, de la vida eterna, si en ese mismo instante la gracia las perfecciona; también se hacen merecedoras de un aumento de la gracia y de la gloria, si el amor y la gracia les antecede y, en consecuencia, las realiza un hombre que, por lo menos, resulta grato a Dios por naturaleza. En efecto, sobre estas obras, Cristo dice (*Juan*, XII, 26): «Si alguno me sirve, el Padre le honrará». San Pablo, habiendo obrado así, cuando habla de sí mismo, dice (I *Corintios*, XV, 10): «He trabajado más que todos ellos. Pero no yo, sino la gracia de Dios que está conmigo»; y en razón de estos actos aguarda la corona de la justicia, la alabanza y el honor, que el Señor entregará como justo juez el último día.

Así pues, aunque el justo se jacte de estos actos —en la medida en que los realiza libremente, pero parcialmente y por parcialidad de causa y no de efecto—, sin embargo, si atribuye su gloria y honor ante todo a Dios —como aquel de quien proceden como origen primero—, entonces no será un insensato, sino que dirá la verdad, porque no se jactaría del acto, ni de su razón formal, como si no los recibiese de Dios —siendo esto algo que San Pablo critica y censura—, sino tan sólo de cooperar libremente —por medio de su libre arbitrio— en la realización de este acto. Sin embargo, mientras moremos en este valle de lágrimas, nuestra debilidad será tan grande que ni siquiera conviene que nos jactemos así, sino que, por el contrario, debemos humillarnos, temblar ante los designios ocultos de

φñ (c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

Dios, temer todas nuestras obras y atribuir la gloria y el honor exclusivamente al autor de la gracia.

11. Sin embargo, debemos señalar que nuestra cooperación y el influjo de nuestro arbitrio sobre estos actos, no son otra cosa, ni otra razón formal, que los propios actos a los que ─considerados de modo preciso en tanto que procedentes del libre arbitrio como parte menos importante de una sola causa total y eficiente de dichos actos─ nos referimos como «influjo del libre arbitrio», «cooperación del libre arbitrio con los auxilios de la gracia» y «consentimiento del libre arbitrio por el que éste consiente con Dios, cuando Él incita, mueve y coopera en estos actos»; ahora bien, considerados de modo preciso en tanto que dependientes de Dios como causa eficiente ─en virtud de la cual son sobrenaturales y como deben ser para propiciar la salvación─, nos referimos a ellos como «influjo y cooperación de Dios con nuestro libre arbitrio a fin de realizar estos actos». Sin embargo, en realidad, no hay efecto alguno, ni acción, ni razón formal de la acción o del efecto, que dependan del libre arbitrio y, al mismo tiempo, no dependan ante todo de la cooperación y la ayuda simultánea de Dios. Es más, todo el efecto y toda la acción ─como suele decirse─ por totalidad de efecto, no sólo dependen de Dios, sino también de nuestro arbitrio, como dos partes de una sola causa total, tanto de la acción, como del efecto; del mismo modo, cuando dos agentes mueven un móvil ─que ninguno de los dos movería con el mismo impulso en virtud del cual lo mueven en acto, salvo que el otro también cooperase─, uno de estos agentes mueve mejor y más que el otro; en efecto, en ese momento, la totalidad del movimiento depende de cada uno de los agentes, pero parcialmente y por parcialidad de causa y no de efecto, porque todo el efecto depende de un agente, pero con la cooperación simultánea del otro; en este movimiento, el influjo mayor de uno de los agentes no es otra cosa que el propio movimiento considerado de modo preciso en tanto que procedente de él con mayor fuerza, aunque con la cooperación simultánea del otro; asimismo, el influjo menor del otro agente no es otra cosa que el mismo movimiento considerado de modo preciso en tanto que procedente de él con menor fuerza, mientras el otro coadyuva más: así es también la cuestión que estamos tratando. Por esta razón, cuando decimos ─como declara el Concilio de Trento─ que nuestro arbitrio consiente libremente con Dios ─cuando Él nos mueve, nos incita y coopera con nosotros en la realización de los actos sobrenaturales─ o, lo que es lo mismo, que influye sobre ellos y coopera en ellos, no excluimos la ayuda y la cooperación divinas ─por el contrario, las presuponemos─, sino que explicamos el único modo por el que nuestro arbitrio influye y coopera libremente en estos actos, pero con la cooperación simultánea de Dios, que los prepara de modo preciso con nuestro libre arbitrio en tanto que causa eficiente ─pero parcial y menos importante─ de estos actos. Lo mismo debemos pensar del uso de nuestro libre arbitrio en la realización de dichos actos.

Así deberá entenderse todo lo que digamos en adelante sobre esta cuestión. Aunque intentaremos hablar con cautela en todo momento, no obstante, sería

φñ (c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

superfluo y fastidioso repetir esto mismo antes de cada proposición. Muchos de aquellos que nos apoyan y aprueban lo que decimos, algunas veces nos acusan de que, cuando queremos proceder con mayor cautela de la necesaria y nos esforzamos por explicarnos, convertimos nuestro discurso en oscuro y desazonante. Sin embargo, a algo habrá que renunciar, sobre todo cuando se pretenden explicar misterios tan arcanos y sublimes, sobre los que siempre ha habido tanta controversia, como son los que, en esta nuestra obra, queremos desentrañar, confiados en la asistencia divina.

Disputa XIII

Sobre la esperanza y por qué no es necesario tratar de la dilección de Dios al margen de la contrición

1. Sobre la esperanza y otros actos que, aparte de la fe, concurren en la justificación del adulto, no es necesario decir ahora con qué auxilios de la gracia previniente y excitante reciben el ser sobrenatural necesario para la justificación: porque esto es fácilmente inteligible según lo que hemos dicho en las disputas anteriores sobre la esperanza y sobre la contrición y la atrición; y porque, como hemos dicho en nuestra disputa octava, explicaremos este punto por extenso y con precisión más adelante.

2. Respecto a la substancia del acto de la esperanza, no tendremos que extendernos en nuestra disputa, después de lo que ya hemos dicho sobre la fe. En efecto, cualquiera admitirá fácilmente que ─una vez que el entendimiento ha asentido a las revelaciones─ en la facultad del libre arbitrio está, sólo con el concurso general de Dios, realizar el acto ─aunque no el sobrenatural que se requiere para alcanzar la salvación, sino el puramente natural─ de esperar por parte de Dios lo que Él nos ha revelado y nos ha prometido; por esta razón, este acto recibe el nombre de «esperanza»; pero no sería todavía la esperanza cristiana, sino tan sólo una esperanza por su substancia como acto. Pues este acto no posee una dificultad mayor que la que posee el acto de asentir a las revelaciones, sino mucho menor. Ciertamente, una vez que hemos realizado el acto por el que asentimos y reconocemos como verdadero lo que se nos promete, en relación a esto podemos realizar ─en virtud de nuestras fuerzas─ el acto de esperar más fácilmente que el primer acto por el que nos hemos persuadido de que no sólo eso es verdadero, sino también muchas otras cosas. Si ─como declara el Concilio de Trento, ses. 6, cap. 9─ los herejes y los cismáticos pueden tener ─como sucede en nuestros tiempos─ una confianza tal que les lleve a creer con seguridad y sin dudar que los pecados les han sido perdonados ─como si aquel que no creyese esto, ni se persuadiese de ello con audacia, dudase de las promesas, de la muerte y de la eficacia de la muerte y resurrección de Cristo─, aunque nadie dirá que poseen esta confianza por el auxilio sobrenatural de Dios, ¿con cuánta mayor razón no deberá admitirse que las fuerzas solas de nuestro

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

arbitrio, con el concurso general de Dios, pueden realizar el acto de esperanza, aunque no la cristiana, sino la puramente natural? Añádase que judíos y herejes esperan de Dios lo mismo que nosotros; ahora bien, nadie podrá sostener que Dios los ayuda de modo sobrenatural a esperarlo.

Pero no vamos a tratar de la dilección de Dios al margen de la contrición, porque la contrición la incluye. Por esta razón, de lo que nos hemos propuesto explicar en la disputa séptima, sólo nos resta examinar lo que vamos a proponer en la siguiente cuestión.

Disputa XIV

¿Puede el libre arbitrio, sólo con el concurso general de Dios, realizar la atrición y la contrición de manera substancial?

Vamos a dividir esta disputa en miembros, para que sea más dilucidadora y su extensión no engendre tedio

Miembro I: Parecer común de los escolásticos que responden de modo afirmativo

1. No podemos negar que hay un parecer común a muchos escolásticos, según el cual nuestro libre arbitrio, tan sólo con el concurso general de Dios, no sólo puede realizar el acto natural de atrición ─esto es, dolerse de los pecados por temor a Dios, junto con el propósito de no volver a pecar mortalmente─, sino también el acto natural de contrición, que incluye el mismo propósito de no volver a pecar mortalmente. Esto lo afirma Domingo de Soto en sus *Commentarii in quartum sententiarum* (dist. 17, q. 2, art. 5) y en *De natura et gratia* (lib. 2, al final del capítulo 14), donde añade que quien está en pecado mortal puede, en virtud de sus fuerzas naturales, realizar de manera substancial cualquier acto que pueda realizar aquel que está en gracia[202]; lo mismo afirma en *De natura et gratia* (lib. 1, cap. 22[203]). También dice lo mismo Melchor Cano en su *Relectio de poenitentiae sacramento* (p. 5, fol. 121, según la edición de Salamanca de 1550[204]); sin embargo, Cano se refiere a este acto como «atrición por amor natural a Dios sobre todas las cosas», difiriendo de otros sólo en la terminología; por ejemplo, Cayetano, *De contritione* (q. 1); Duns Escoto, *In quatuor sententiarum* (IV, dist. 14, q. 2[205]); Gabriel Biel, *Epithoma pariter et Collectorium circa quatuor libros sententiarum* (III, dist. 27, q. 1, y IV, dist. 14, q. 1, art. 2, concl. 5 y art. 3, dud. 2), junto con Guillermo de Occam[206] y

(202) Domingo de Soto, *In quartum Sententiarum*, Salmanticae 1568, I, 724ª; *id*., *De natura et gratia*, Antverpiae 1550, 142b.

(203) *Ibid*., 80ª.

(204) Salmanticae 1550, f. 121v (Matriti 1764, tom. 2, p. 598).

(205) Vivès, t. 18, 74b.

(206) Cfr. In 1, dist. 1, q. 2, concl. 1.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

Pedro de Ailly[207], a quienes cita; Marsilio de Inghen, *Super quatuor libros sententiarum* (IV, q. 10, art. 1, part. 2); Pedro de Palude, *In quatuor librum sententiarum* (dist. 4, q. 2[208]); Ricardo de Mediavilla, *Super quatuor libros sententiarum* (IV, dist. 14, art. 4, q. 1).

2. Lo mismo piensa Santo Tomás (*In libros sententiarum*, IV, dist. 17, q. 2, art. 1, q. 1 *ad sextum*), a quien ─de entre los que son abiertamente de este parecer─ citamos en último lugar, porque vamos a considerar con mayor atención sus palabras y su enseñanza.

En el lugar citado, Santo Tomás dice lo siguiente: «Al sexto debemos responder que la contrición sólo depende de Dios en cuanto a la forma que reviste; pero, en cuanto a su substancia, este acto depende tanto del libre arbitrio, como de Dios, que opera en todas las obras de la naturaleza y de la voluntad».

He aquí que Santo Tomás piensa que Dios no concurre con la voluntad humana o con el libre arbitrio en el acto de la contrición en cuanto a su substancia de manera diferente de como concurre con los agentes naturales en las obras naturales. Según la doctrina de Santo Tomás y el parecer común de todos, es evidente que, en las obras de la naturaleza, Dios sólo concurre con los agentes naturales por medio de su concurso general.

Además, también conviene recordar que, según la doctrina de Santo Tomás, la forma de la contrición es la caridad sobrenatural y la gracia, por las que el dolor de los pecados se hace merecedor de la vida eterna; de ellas ─consideradas como causa eficiente─ también procede el propio dolor, que se hace sobrenatural por influjo de la caridad y no por otro auxilio sobrenatural previo. Santo Tomás enseña esto claramente en su *Summa Theologica* (1. 2, q. 113, art. 8) y también a menudo en otros lugares, como en el citado *In libros sententiarum* (IV, d. 17, q. 2, a. 1, *quaestiuncula* 3). En este último lugar (*quaestiuncula* 3 *in corp*. y en las respuestas a los argumentos), Santo Tomás afirma que el acto de atrición ─es decir, el dolor de los pecados sin la caridad sobrenatural y la gracia─ no puede convertirse en contrición de tal modo que un mismo y único acto sea en un momento atrición y en un momento posterior contrición, puesto que ─por la llegada de la caridad sobrenatural que informa y produce la contrición─ ésta recibe una nueva especie de acto distinta de la anterior, porque el acto anterior a la contrición es natural y, cuando la caridad llega e influye junto con el libre arbitrio sobre dicho acto, éste se convierte en sobrenatural, recibiendo así el nombre de «contrición»; pero un acto natural y otro sobrenatural no pueden ser de la misma especie; por tanto, tampoco pueden ser un acto único. Esto es, sin duda, lo que enseña claramente en sus respuestas al tercer argumento (de la *quaestiuncula* 3), donde dice que la atrición procede del libre arbitrio, asistido tan sólo por el concurso general de Dios; por esta razón, dice que es un acto

(207) *Cfr*. *In* 1, dist. 1, q. 2, art. 2, concl. 1, *resp. ad secundam rationem prop*. 1, Parisiis 1500, fol. f5v.

(208) *Loc. cit*., n. 13, 14.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

natural; pero cuando se le añade la caridad sobrenatural y la gracia y se convierte en acto sobrenatural ─siendo también resultado del libre arbitrio, en la medida de sus fuerzas─, lo llama «contrición» y afirma que su especie difiere de la anterior, porque es sobrenatural en virtud del concurso o influjo de la caridad ─como causa eficiente─ sobre él.

Pero en esta cuestión, si se lee con atención, Santo Tomás casi nunca establece la distinción entre la atrición y la contrición en que la contrición sea el dolor de los pecados por amor a Dios y la atrición por temor a Dios, sino en que uno es un acto natural y el otro, sin embargo, es sobrenatural en virtud del influjo de la caridad sobrenatural. Recurriendo a este mismo modo de hablar, Melchor Cano denomina «atrición» al dolor de los pecados que sólo surge por amor natural a Dios. De ahí que en el segundo argumento (*Sed contra*, de la misma *quaestiuncula* 3), como demostración de la opinión que había abrazado (*in corp*. de la *quaestiuncula* 3), Santo Tomás argumenta de la siguiente manera: «Las cosas naturales no se producen por gracia; por el contrario, *natural* se predica de aquello que antecede a la gracia; por ello, la atrición debe incluirse entre las cosas naturales; por tanto, no puede convertirse en contrición, porque ésta es un bien que se produce por gracia».

He dicho que, en la cuestión 2, Santo Tomás casi nunca establece la distinción entre la atrición y la contrición en que la contrición sea el dolor de los pecados por amor a Dios y la atrición por temor a Dios, porque en el primer argumento (*Sed contra* de la misma *quaestiuncula* 3 citada) también menciona la especie de atrición que procede del temor servil. En efecto, Santo Tomás argumenta de la siguiente manera: «De aquellas cosas cuyos principios son totalmente distintos, una no puede convertirse en otra; pero el principio de atrición es el temor servil y el principio de contrición el temor filial; por tanto, la atrición no puede convertirse en contrición». Además, Santo Tomás también escribe lo siguiente (*In 4*, d. 17, q. 2, a. 2, *quaestiuncula* 6 *in corp*.): «A la sexta cuestión debemos decir que la contrición puede considerarse de dos modos, a saber, en relación a su principio y en relación a su término. Llamo *principio de contrición* al pensamiento por el que alguien piensa en el pecado y se duele y, si no es con dolor de contrición, por lo menos sí lo es con dolor de atrición. El término de la contrición se sigue cuando la gracia informa ya a este dolor».

Por todo esto, es evidente a todas luces que, en estos pasajes, Santo Tomás se adhiere al parecer común de los demás Doctores. En la «Tercera Parte»[209] no escribe nada que se oponga a esta doctrina.

3. San Buenaventura expone el mismo parecer en sus *Commentaria in quatuor libros sententiarum* (IV, dist. 17, art. 2, q. 3).

Lo mismo dice Andrés de Vega, *Tridentini decreti de iustificatione expositio et defensio* (lib. 6, c. 33), cuando afirma que los herejes y otros infieles a menudo realizan el acto por el que quieren ─de manera genérica─ agradar a Dios en todo

(209) *Cfr*. *Summa Theologica*.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

y no molestarle en nada y, por un acto tal, deciden actuar así en adelante; sin embargo, Vega dice que, con un acto tal, no vuelven a estar en gracia, porque la culpa mortal de sus errores no puede excusarse alegando ignorancia. Por esta razón, sin lugar a dudas, Vega considera que, en virtud de las fuerzas naturales, puede realizarse el acto por el que alguien se dolería ─de manera genérica─ de los pecados cometidos contra Dios; por el que, de manera genérica, decidiría no seguir ofendiéndole mortalmente; y por el que incluso ─como si adoptase un hábito─ estaría dispuesto a abandonar el pecado y el error en los que persiste por una ignorancia que, no obstante, podría vencer, siempre que reconociese que está en pecado y que desagrada a Dios.

Francisco de Vitoria enseña exactamente lo mismo en sus *Relectiones Theologicae* (*Relect. de potest. ecclesiae*, q. 2, n. 9), cuando habla de la contrición.

4. Finalmente, no recuerdo haber leído hasta el momento a ningún Doctor que haya escrito antes que Domingo de Soto y Melchor Cano y que se haya opuesto a este parecer común, si exceptuamos a John Major (*In quatuor libros sententiarum quaestiones*, IV, dist. 14, q. 1), pues éste se pregunta si acaso el acto de contrición puede realizarse sin un auxilio especial de Dios; de este modo, al igual que Gregorio de Rímini, parece inclinarse a pensar que no puede realizarse un acto moralmente bueno sin un auxilio especial de Dios y que la contrición, que es la disposición última para alcanzar la gracia, debe ser un acto moralmente bueno. Pero es posible que ni Major, ni Gregorio de Rímini, ni Juan Capreolo, nieguen que este acto pueda realizarse de manera substancial, siempre que sea en ausencia de alguna circunstancia necesaria para que sea un acto moralmente bueno.

Sin embargo, algunos de los Doctores citados que defienden este parecer común, yerran en gran medida y otros con razón les censuran, porque aquéllos creen que el dolor que procede únicamente de las fuerzas naturales es una disposición suficiente para recibir la infusión de la gracia, a pesar de que, no obstante, de las Sagradas Escrituras se colige lo contrario, como define el Concilio de Trento (ses. 6, caps. 3 y 5[210]).

5. El parecer común de los Doctores se apoya en el siguiente razonamiento: Una vez que ya estemos en posesión ─en la mayor medida posible─ de la luz de la fe y reconozcamos a Dios nuestro creador y los beneficios tan grandes ─tanto de naturaleza, como de gracia─ que nos ha conferido ─hasta llegar a la efusión de su propia sangre en la cruz─ y también sepamos que a los justos les espera una felicidad eterna y a los impíos un fuego eterno y una miseria máxima y que el pecado mortal es un mal tan abyecto ─y, por ello, ofende a la majestad divina─ que incluso uno basta para que quien lo ha cometido pierda la felicidad suprema y caiga en la miseria más abyecta, salvo que se duela de él y decida no

(210) Mansi 33, 34-40.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

reincidir en adelante, sin lugar a dudas, todos estos pensamientos resultarán tan potentes ─para levantar y mover la voluntad─ que el libre arbitrio de aquel que se haya persuadido de todo esto ─y, gracias a su propia inteligencia o por consejo y ruego de otro, haya reflexionado atentamente sobre esta cuestión─ será capaz ─sólo con el concurso general de Dios y por la visión de los males abyectos en los que podría caer algún día─ de execrar sus crímenes con el propósito de precaverse en adelante de todo pecado mortal; en esto consiste la atrición como acto substancial; asimismo, tras reconocer la bondad y los beneficios de Dios, execrará sus crímenes con el propósito de precaverse de todo pecado mortal y aquí radicaría la razón de la contrición como acto substancial e insuficiente para alcanzar la salvación, porque no procedería, ni se perfeccionaría por el impulso especial del Espíritu Santo. Con lo que vamos a añadir a continuación, reafirmaremos este parecer de muchos escolásticos.

Miembro II: En el que se explica el parecer contrario y sus fundamentos

1. En nuestros tiempos no faltan quienes[211] consideran que este conocido parecer de los escolásticos es peligroso e, incluso, cercano al error, aunque se aplique a un varón católico que estaría en un pecado mortal por el que ni la fe, ni la esperanza, recibirían detrimento, siendo este el caso al que se refiere el razonamiento que acabamos de ofrecer[212]. Para afirmar esto, se apoyan en el siguiente fundamento.

2. En general, el propósito de no volver a pecar mortalmente ─siendo esto algo que se requiere para que puedan realizarse los actos de atrición o contrición de manera substancial─ debe ser un propósito eficaz, que, sin lugar a dudas, debe incluirse entre las obras dificultosas. Pero el hombre, en el estado de naturaleza caída y sin un auxilio especial de Dios, no puede hacer nada que implique una dificultad. Por esta razón, aunque el concurso general de Dios baste para la existencia de un propósito ineficaz, sin embargo, para que este propósito sea eficaz, es totalmente necesario un auxilio particular de Dios.

3. Piensan que Domingo de Soto fue de este parecer, porque en *De natura et gratia* (lib. 1, cap. 22) sostiene que del mismo modo que, en el estado de inocencia, Adán pudo cumplir todos los preceptos durante un largo espacio de tiempo sólo con el concurso general de Dios, así también, únicamente con este mismo concurso, en verdad habría podido atribuirse él mismo y todo lo suyo a Dios con un único acto; pero, sobre el hombre en estado de naturaleza caída, añade que del mismo modo que sólo con el concurso general de Dios no puede cumplir todos los preceptos durante un largo espacio de tiempo sin transgredir

(211) Molina se refiere a los adversarios de la Compañía de Jesús; cfr. cartas de Molina a Claudio Aquaviva, Evora 21 de abril, 1584 (Friedrich Stegmüller, Geschichte des Molinismus, Münster 1933, 609ss y 620ss), y Lisboa 19 de junio de 1587 (op. cit., 359ss.).

(212) *Cfr*. m. 1, n. 5.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

alguno, así también, con este mismo concurso, en verdad no puede atribuirse él mismo a Dios con un único acto mental, porque sin un auxilio especial de Dios no puede no caer en pecado mortal, siendo esto algo que impide el favor divino.

4. Bartolomé de Medina en su *Expositio in primam secundae divi Thomae* (q. 109, art. 3) parece adherirse a este parecer. Pues, en primer lugar, como Santo Tomás enseña en este artículo que el hombre en su estado de naturaleza íntegra no necesitaba de un auxilio especial para amar a Dios sobre todas las cosas de modo natural ─por el contrario, el hombre en estado de naturaleza caída sí lo necesita para realizar este acto─, Bartolomé de Medina interpreta con razón que lo que dice Santo Tomás debe entenderse referido a la dilección de Dios que incluye el cumplimiento de todos los mandamientos que suponen leyes naturales y el fin natural del hombre y, además, no durante un breve espacio de tiempo, sino largo, y también durante todo el espacio de tiempo que dure la vida desde el momento en que alguien comienza a amarlo.

Ciertamente, no debemos hablar de la dilección natural de Dios sobre todas las cosas de manera distinta de la sobrenatural. Según las Sagradas Escrituras, la dilección sobrenatural de Dios sobre todas las cosas ─que es necesaria para alcanzar la vida eterna─ incluye el cumplimiento de todos los mandamientos hasta el fin de la vida. Esto es evidente según lo que leemos en *Juan*, XIV, 21: «El que tiene mis mandamientos y los guarda, ése es el que me ama; y el que me ame, será amado de mi Padre; y yo le amaré y me manifestaré a él»; y un poco más adelante (*Juan*, XIV, 23): «Si alguno me ama, guardará mi palabra»; y en *Romanos*, XIII, 8: «Pues el que ama al prójimo ha cumplido la ley». Tras recordársenos los mandamientos referidos a la dilección del prójimo, leemos (XIII, 9): «Y todos los demás preceptos se resumen en esta fórmula: *Amarás a tu prójimo como a ti mismo*»; y finalmente (XIII, 10): «La caridad es, por tanto, la ley en su plenitud». También leemos en I *Juan*, II, 4-5: «Quien dice: *Yo le conozco*; y no guarda sus mandamientos, es un mentiroso; y la verdad no está en él». La caridad perfecta de Dios está en aquel que guarda su palabra; y en I *Juan*, V, 2-3: «En esto conocemos que amamos a los hijos de Dios: si amamos a Dios y cumplimos sus mandamientos». Ciertamente, esta es la caridad de Dios: cumplir sus mandamientos.

A Santo Tomás también lo interpretan de este mismo modo Cayetano ─aunque de manera un tanto oscura─, Domingo de Soto ─en los pasajes citados del *De natura et gratia*─ y otros discípulos de Santo Tomás.

Sin lugar a dudas, es evidente que este es el pensamiento de Santo Tomás, según la explicación que ofrece sobre la cuestión de por qué el hombre en estado de naturaleza caída no puede amar a Dios sobre todas las cosas con dilección natural sin un auxilio especial de Dios, como podía en su estado de naturaleza íntegra. Pues, según dice, el hombre se ha apartado de esta dilección por el apetito de su voluntad racional, que, a causa de la corrupción de su naturaleza, se dirige hacia un bien privado, salvo que la gracia lo sane. Santo Tomás afirma que el hecho de que la voluntad se dirija hacia un bien privado ─contra la ley de Dios─

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

supone no amar a Dios sobre todas las cosas con esa dilección que incluye la observancia de los mandamientos naturales de Dios. Pero como es evidente que cada vez que la voluntad se dirige hacia un bien privado —contra la ley de Dios— lo elige libremente y, por esta razón, peca —tras abandonar la dilección de Dios sobre todas las cosas— y que su naturaleza abandonada posee libertad para no elegir cualquier bien privado en particular que se le haya ofrecido, por ello, Santo Tomás está hablando de la dilección natural de Dios sobre todas las cosas, que incluye la observancia de los mandamientos de Dios no en uno u otro momento, sino a largo plazo, según interpretan los Doctores mencionados este pasaje.

5. En segundo lugar, Bartolomé de Medina, creyendo que su discurso concuerda con el de Santo Tomás, distingue en el lugar citado un doble acto de dilección de Dios. *Primero*, por el que alguien desea agradar a Dios en todo y sobre todas las cosas con voluntad ineficaz y débil; suele recibir el nombre de «veleidad» y se expresa con estas palabras: «desearía agradar a Dios en todo y sobre todas las cosas». *Segundo*, por el que alguien quiere agradar a Dios en todo y sobre todas las cosas con voluntad absoluta y eficaz y, por ello, conlleva el cumplimiento de todos los mandamientos. Pero dejando de lado la dilección sobrenatural de Dios —que, evidentemente, no puede realizarse sólo con las fuerzas naturales y sin el concurso especial de Dios—, sobre la dilección natural de Dios como acto substancial, parece afirmar que el primer acto de la voluntad —que sólo es cierta veleidad de agradar a Dios en todo y sobre todas las cosas y, por ello, de observar todos los mandamientos naturales— puede realizarse con las fuerzas naturales y sin un concurso especial de Dios; por el contrario, el segundo acto —que es la voluntad absoluta y eficaz de observar todos los mandamientos— no puede realizarse de ningún modo sin un auxilio especial de Dios. Pero como los actos de contrición y atrición —conforme a su substancia— incluyen el propósito o voluntad de observar en adelante todos los mandamientos y no basta que este propósito sea cierta veleidad, sino que es necesaria una voluntad determinada y absoluta en virtud de la cual el pecador decida absolutamente no volver a caer en pecado mortal, por ello, no puede negarse que Bartolomé de Medina defienda este parecer. Más aún, por lo que dice, parece evidente que afirmar que los actos de contrición o atrición pueden realizarse —conforme a su substancia— sin un auxilio especial de Dios, no es menos peligroso, ni menos cercano al error, que sostener que la voluntad absoluta y eficaz de agradar a Dios en todo y sobre todas las cosas puede darse sólo en virtud de las fuerzas naturales y sin un auxilio especial de Dios.

6. Como demostración de su parecer, aduce la siguiente definición del Concilio de Trento (ses. 14, cap. 4[213]): «Como el origen de la contrición imperfecta, llamada *atrición*, suele estar en la reflexión sobre la infamia del pecado o en el miedo del infierno y de los castigos, si excluye la voluntad de pecar por la esperanza del perdón, este acto no sólo no hace al hombre hipócrita

(213) Mansi 33, 93s.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

y más pecador, sino que es un don de Dios y un impulso del Espíritu Santo, que todavía no habita en el penitente, sino que sólo lo mueve, para que, con su asistencia, prepare su propio camino hacia la justicia; y aunque, sin el sacramento de la penitencia, este impulso no puede por sí mismo conducir al pecador a la justificación, no obstante, lo dispone para que pueda alcanzar la gracia de Dios con este sacramento. Pues los ninivitas, estremecidos de manera provechosa por este temor, se arrepintieron totalmente de sus errores ante la predicación de Jonás, logrando así la misericordia del Señor. Por este motivo, algunos calumnian sin razón a los escritores católicos, como si éstos enseñasen que el sacramento de la penitencia confiere la gracia sin una buena actitud de quienes lo reciben; pues la Iglesia de Dios nunca ha pensado, ni enseñado esto; también enseñan falsamente que la contrición es forzada y obligada y no libre y voluntaria».

Según lo que hemos dicho, podemos presentar el siguiente argumento. El Concilio define que si la atrición —cuyo origen suele estar por lo común en la reflexión sobre la infamia de los pecados o en el miedo de las penas del infierno— excluye la voluntad de pecar, entonces es un don de Dios y un impulso del Espíritu Santo. Por tanto, el Concilio declara que la voluntad y el propósito de no pecar en adelante no pueden darse de ningún modo —también conforme a su substancia como actos—, salvo en virtud del impulso y del auxilio particular del Espíritu Santo.

Miembro III: Debemos admitir que, entre la dilección eficaz de Dios y la veleidad, puede haber una dilección absoluta ineficaz

1. *En primer lugar*: Debemos decir que, según la enseñanza de Santo Tomás que hemos ofrecido en el miembro anterior —que concuerda en gran medida con las Sagradas Escrituras y a la que los Doctores suelen adherirse—, la dilección eficaz de Dios sobre todas las cosas conlleva la observancia de sus mandamientos, cuya violación entra en contradicción con la caridad de Dios. Pero esta dilección es doble. La primera es aquella a la que nos referimos como «dilección eficaz de Dios sobre todas las cosas» dirigida al fin sobrenatural; por ello, incluye la observancia de los mandamientos —del modo requerido para alcanzar el fin sobrenatural—, porque esta dilección incluye los actos sobrenaturales de fe, esperanza y caridad y excluye la transgresión de todos los preceptos de la ley natural, tanto afirmativos, como negativos, según el momento y el lugar en que obliguen bajo amenaza de pecado mortal. Sobre esta observancia de los mandamientos, Cristo dijo (*Mateo*, XIX, 17): «Si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos»; y en *Juan*, XIV, 21: «El que tiene mis mandamientos y los guarda, ése es el que ama». Finalmente, los demás testimonios de las Sagradas Escrituras ofrecidos en el miembro anterior[214], deben entenderse referidos a esta dilección. La segunda dilección es a la que llamamos «dilección eficaz de Dios» dirigida a un fin sólo natural y únicamente exige un conocimiento natural de

(214) *Cfr*. n. 4.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

Dios y la observancia, según el momento y el lugar, de aquellos preceptos de la ley puramente natural que obligan bajo amenaza de pecado mortal.

2. *En segundo lugar*: Debemos decir que los primeros padres, considerados en estado de inocencia y en posesión de la justicia original, pero no de las virtudes teologales, ni de los demás dones y auxilios sobrenaturales ─por ello, al final de nuestra tercera disputa, hemos dicho que la justicia original sólo sirve para sanar los defectos ingénitos de la naturaleza humana y, por esta razón, en cierto modo, se incluye entre los bienes naturales del hombre─, sólo con el concurso general de Dios, pudieron cumplir durante un largo espacio de tiempo toda la ley natural y, por ello, pudieron amar a Dios sobre todas las cosas con dilección eficaz y natural, como hemos explicado en nuestra cuarta disputa. Esto es lo que Santo Tomás enseña en el artículo tercero citado[215]. Además, también pudieron ─a través de los dones sobrenaturales de fe, esperanza y caridad, que de igual modo les fueron concedidos, y sin recibir otro auxilio especial de Dios─ cumplir todos los mandamientos en la medida necesaria para alcanzar el fin sobrenatural y, por este motivo, pudieron amar a Dios sobre todas las cosas con dilección eficaz dirigida a este mismo fin, como también hemos explicado en la misma disputa cuarta. Sin embargo, en estado de naturaleza caída y sin un auxilio especial de Dios, los hombres no pueden cumplir durante un largo espacio de tiempo toda la ley natural que obliga bajo amenaza de pecado mortal y, por este motivo, no pueden amar a Dios con dilección eficaz y natural sin un auxilio especial, como también explica Santo Tomás en el artículo tercero citado; más adelante[216] enseñaremos que esto es dogma de fe. Es más, debemos añadir que, sin un auxilio especial de Dios, los hombres no pueden ─ni en el estado de naturaleza caída, ni tras haber recibido, posteriormente, la gracia que convierte en agraciado─ cumplir durante un largo espacio de tiempo toda la ley ─incluida la natural que obliga bajo amenaza de pecado mortal─ y, por esta razón, para amar a Dios sobre todas las cosas con la dilección eficaz de la que estamos hablando, además de la gracia que convierte en agraciado o el don de la justificación, necesitan de un auxilio especial de Dios con el que puedan guardarse de los pecados mortales, como enseñaremos en su momento[217] y como se colige abiertamente de la siguiente definición de la Iglesia en el Concilio de Trento (ses. 6, can. 22): «Si alguien dijera o bien que el justificado puede perseverar en la justicia recibida ─y, por ello, en ausencia de pecado mortal─ sin un auxilio especial de Dios, o bien que con éste no puede, sea anatema»[218].

3. *En tercer lugar*: Debemos señalar que el auxilio particular que los hombres en estado de naturaleza caída necesitan para amar a Dios eficazmente sobre todas las cosas ─ya sea cumpliendo, con vistas tan sólo a un fin natural,

(215) *Summa Theologica*, 1. 2, q. 109, art. 3.
(216) *Cfr*. disp. 17, n. 6ss.
(217) *Ibid*.
(218) Mansi 33, 42.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

toda la ley puramente natural que obliga bajo amenaza de pecado mortal, ya sea cumpliendo, en virtud de la gracia, esta misma ley y, además, los preceptos sobrenaturales─ difiere en gran medida del auxilio por el que alcanzan la justificación y vuelven a estar en gracia; a este punto debe prestársele gran atención en nuestra disputa. En efecto, como es artículo de fe sostener que, sin un auxilio sobreañadido de Dios, el justificado no puede perseverar en la justicia recibida y, en consecuencia, no puede cumplir toda la ley que obliga bajo amenaza de pecado mortal, es evidente a todas luces que, para cumplir los mandamientos y, por ello, amar a Dios eficazmente, además de la propia justicia, de la gracia que convierte en agraciado y de los auxilios que conducen a ésta, necesita un nuevo auxilio sobreañadido. La razón de esto es la siguiente: Los auxilios de la gracia que previenen, incitan y cooperan en la justificación, cesan una vez alcanzada ésta; y aunque el hábito de la caridad y de la gracia inclinen hacia el bien, no obstante, una vez que hemos perdido la justicia original a causa del pecado y que la parte inferior de la naturaleza humana se ha desbocado, la debilidad de nuestra naturaleza para cumplir la ley es tan grande y ─en cuanto a las fuerzas que nuestra naturaleza necesita para cumplirla─ la inclinación del hábito de la caridad y de la gracia es tan pequeña que ─salvo que Dios otorgue su asistencia con mayor frecuencia a través de su auxilio cotidiano y particular según el modo en que se presenten las tentaciones, ya sea alejándolas, ya sea reprimiendo al enemigo, ya sea proporcionando fuerzas de distintas maneras─, a causa de su debilidad, el hombre sucumbirá y caerá en pecado, si no en un momento, sí en otro o en otras circunstancias, aunque siempre libremente.

4. De ahí que Celestino I, en su *Epistola 21 ad episcopos Galliarum* (cap. 6), diga: «Nadie, aunque esté fortalecido por la gracia del bautismo, puede superar las emboscadas del diablo y vencer el deseo de la carne, salvo que, gracias a la ayuda cotidiana de Dios, haya alcanzado la perseverancia en su comportamiento»[219]. También Inocencio I, en su *Epistola 29 ad Concilium Carthaginense*[220] y en su *Epistola 30 ad Concilium Milevitanum*[221], que corresponden a sus cartas decretales 25 y 26, denomina «cotidiano» al mismo auxilio. Es evidente que este auxilio cotidiano difiere en gran medida del auxilio que conduce al hombre hacia la justicia y lo devuelve a la gracia. Si un adulto justificado necesita del auxilio cotidiano para cumplir la ley y amar a Dios con eficacia, ¿cuánto más no lo necesitará para hacer esto mismo aquel que todavía no está en gracia?

5. *En cuarto lugar*: Debemos decir que, como la dilección eficaz de Dios de la que estamos hablando ─tanto si se dirige a un fin sobrenatural, como si tan sólo se dirige a un fin natural─ incluye la observancia de los mandamientos, por ello, esta dilección no reside únicamente en el acto simple en virtud del cual alguien ─por afecto y amor a Dios─ decide cumplir todos los mandamientos, sino que,

(219) PL 50, 532; Mansi 4, 459.
(220) *Ep*. 29 (al. 24); PL 20, 582ss (*vel* 33, 780ss); Mansi 3, 1071ss.
(221) *Ep*. 30 (al. 25); PL 20, 588ss (*vel* 33, 783ss); Mansi 3, 1075ss.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

por lo menos, también depende ─como condición sin la cual este acto no podría considerarse dilección eficaz de Dios sobre todas las cosas─ de la observancia en acto de los mandamientos o de su cumplimiento del modo en que se ha decidido por medio de este acto o propósito. Por otro lado, este cumplimiento depende al mismo tiempo de dos cosas, a saber, en primer lugar, de que el libre arbitrio de quien ha tomado esta decisión posea fuerzas suficientes y, en segundo lugar, de que este hombre, en razón de su libertad innata, coopere de tal modo que cumpla lo que ha decidido. Por tanto, como en el estado de inocencia los primeros padres tenían fuerzas suficientes ─en virtud de los dones de los hábitos de la justicia original y de las virtudes teologales que recibieron, sin necesidad de recibir otro auxilio particular de Dios─ para cumplir, durante un largo espacio de tiempo, todos los mandamientos con vistas a ambos fines, por ello, del mismo modo que, aun habiendo recibido estos dones, su perseverancia en el bien sólo dependía de su libre arbitrio, así también, hacer eficaz la dilección de Dios dirigida a ambos fines sólo dependió de su arbitrio. Pero como, tras perder la justicia original y desbocarse la parte inferior de la naturaleza humana a causa del pecado, a los hombres en estado de naturaleza caída ni siquiera les quedan fuerzas para cumplir, durante un largo espacio de tiempo, los preceptos de la ley natural que obligan bajo amenaza de pecado mortal, de aquí se sigue que, del mismo modo que su perseverancia en el bien ─incluido el natural─ depende al mismo tiempo tanto de su libre cooperación, como del auxilio cotidiano y particular de Dios ─por ello, la perseverancia es un don de Dios─, así también, hacer eficaz únicamente a la dilección natural de Dios sobre todas las cosas, o a la sobrenatural tras alcanzar el don de la justificación, depende simultáneamente tanto de la libre cooperación de los hombres, como del auxilio cotidiano y particular de Dios.

6. A partir de aquí es fácil entender que, más allá de la veleidad por la que alguien desea ─en virtud de un afecto de dilección y amor─ cumplir todos los mandamientos, no lo quiere sin más y en términos absolutos; asimismo, además de una voluntad absoluta y eficaz por la que, en virtud de un afecto igual, querría esto mismo y realizaría esta obra, debemos admitir una voluntad absoluta e ineficaz por la que, en virtud de un afecto igual, lo querría de manera absoluta, aunque después no realizase esta obra; tampoco hay que admitir únicamente que esta voluntad sea puramente natural y sólo según su substancia como acto, sino que también sería sobrenatural, siendo esto suficiente para la justificación del adulto o, más aún, para hacer al justificado merecedor de un incremento de la gracia y de la vida eterna. En efecto, ya hemos explicado que un único e idéntico acto de dilección de Dios sobre todas las cosas o el propósito, en virtud de un afecto de amor, de cumplir en adelante todos los mandamientos, pueden convertirse indiferentemente en dilección de Dios eficaz o ineficaz en la medida en que, posteriormente, en razón de la libertad de quien se lo proponga ─con ayuda del auxilio cotidiano de Dios─, se siga o no la ejecución de la ley de la que depende como condición necesaria que este propósito se convierta en dilección de Dios eficaz o ineficaz; por consiguiente, a partir de aquí ─y no

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

a partir del modo y de la cualidad del acto del que se sigue como principio─ podemos distinguir entre una dilección de Dios absoluta e ineficaz sobre todas las cosas y otra eficaz.

7. *Demostración*: *En primer lugar*: No puede negarse que los primeros padres, antes de caer en pecado, amaron a Dios sobre todas las cosas con dilección absoluta y decidieron cumplir no sólo todos los demás preceptos, sino también el precepto positivo de no comer del árbol de la ciencia del bien y del mal, que Dios les había impuesto bajo amenaza de muerte, como leemos en *Génesis*, II, 16-17, y como indica bien a las claras la respuesta que la mujer dio a la serpiente en *Génesis*, III, 3. No obstante, esta dilección no fue eficaz, porque cayeron en pecado mortal por transgredir el precepto. Por tanto, hay una dilección de Dios sobrenatural, absoluta e ineficaz para cumplir los preceptos en virtud de una ineficacia que sólo procede de la libertad de los primeros padres, quienes, tras haber recibido las fuerzas con las que, sin otro auxilio eficaz de Dios, habrían podido convertir esta dilección en eficaz, sin embargo, la hicieron ineficaz transgrediendo el precepto en razón de su libertad. Pero si pudo haber una dilección sobrenatural y absoluta de Dios sobre todas las cosas, que de hecho fue ineficaz en los primeros padres, mucho más pudo haber una dilección natural, porque no fueron los dones sobrenaturales de la gracia que convirtieron a esta dilección en sobrenatural, los que la hicieron ineficaz, sino tan sólo la libertad de arbitrio que poseyeron los primeros padres. *Demostración*: Si los primeros padres hubieran sido creados sólo con la justicia original y no hubiesen recibido los hábitos de la gracia y de las virtudes teologales antes de pecar, habrían podido realizarse exactamente el mismo acto de dilección conforme a su substancia y el mismo pecado que de hecho se produjeron; de ahí que la dilección natural de Dios sobre todas las cosas resultase absoluta e ineficaz.

8. *En segundo lugar*: En el estado de naturaleza caída, todos los adultos que alcanzan la justificación en acto a través de la contrición, aman a Dios sobre todas las cosas con dilección absoluta, como también admiten y afirman nuestros adversarios. Pero esta dilección casi siempre suele ser ineficaz en los hombres que, justificados de este modo, caen en pecado mortal y no cumplen lo que decidieron hacer ─en virtud de su afecto de dilección sobrenatural─ cuando alcanzaron la justificación. Por tanto, en el estado de naturaleza caída, habría una dilección de Dios sobre todas las cosas, que sería absoluta e ineficaz en razón de una ineficacia debida tan sólo a la libertad del justificado, porque Dios estaría presto a conferirle un auxilio cotidiano, particular y suficiente para que, si el propio justificado quiere, persevere en la observancia de los mandamientos y, por ello, su dilección sea eficaz. Pero si una dilección absoluta y sobrenatural puede volverse ineficaz en el estado de naturaleza caída, con mayor razón podrá suceder esto en el caso de la dilección absoluta y natural, porque el hecho de que la dilección sobrenatural resulte ineficaz, no se debe a los auxilios sobrenaturales en virtud de los cuales esta dilección es sobrenatural, sino a la libertad del

φñ (c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

justificado, como acabamos de decir[222] acerca de la dilección en el estado de naturaleza íntegra.

9. *En tercer lugar*: En un momento San Pedro (*Mateo*, XXVI, 33-35) dice: «Aunque todos se escandalicen de ti, yo nunca me escandalizaré… Aunque tenga que morir contigo, yo no te negaré». Y cuando en *Lucas*, XXII, 33, San Pedro dice: «Señor, estoy dispuesto a ir contigo hasta la cárcel y la muerte»; ciertamente, su dilección de Cristo y de Dios sobre todas las cosas es absoluta y, gracias a ella, hizo méritos. Pero esta dilección fue ineficaz, porque en cuanto aparecieron la tentación y un peligro inminente, sucumbió y transgredió la ley de Dios. Por tanto, hay un acto de dilección de Dios sobre todas las cosas, que es absoluto e ineficaz para el cumplimiento en adelante de los preceptos, en razón de la libertad y de la culpa del que sucumbe. En efecto, no se puede negar que, en ese momento, Dios estaba dispuesto a ayudar a Pedro con un auxilio tan grande como hubiese necesitado para no sucumbir, si hubiese querido.

10. De todo lo que hemos dicho en este miembro, podemos colegir dos cosas más. *En primer lugar*: De la doctrina de Santo Tomás en la *Summa Theologica*, art. 3 citado[223] ─contrariamente a lo que él mismo dice en sus comentarios *In libros Sententiarum*[224] y al parecer común de los escolásticos─, no se puede inferir que no sea posible realizar, sólo con las fuerzas naturales de nuestro arbitrio y con el concurso general de Dios, un acto absoluto puramente natural de dilección de Dios sobre todas las cosas que resulte insuficiente para justificarse y, por la misma razón, tener un propósito absoluto de cumplir de manera genérica todos los preceptos ─sobre todo cuando todas las dificultades y tentaciones están ausentes─ que sea suficiente para realizar los actos de atrición y contrición conforme a su substancia. Ciertamente, en su artículo, Santo Tomás sólo establece una diferencia entre el hombre en estado de naturaleza íntegra y el hombre en estado de naturaleza caída, a saber, el hombre en estado de naturaleza íntegra podía, sin un auxilio especial de Dios, amar a éste con una dilección que incluía la observancia posterior de todos los mandamientos naturales, porque ─como el don de la justicia original reprimía la parte inferior de su naturaleza y suprimía todo sufrimiento y malestar en su obrar conforme a la recta razón─ nada le impedía recorrer la senda de todos los mandamientos y obrar aquello que en un momento decidiera de manera absoluta; pero el hombre en estado de naturaleza caída no puede amar a Dios sobre todas las cosas con el mismo género de dilección sin un auxilio especial, porque, a causa de la rebelión de sus facultades sensitivas y de la corruptibilidad de su cuerpo, debe superar la fatiga, el malestar y muchos y variados obstáculos y dificultades máximas, para llegar a obrar lo que ha decidido; pero sin un auxilio cotidiano y especial de

(222) *Cfr*. disp. 14, m. 4, n. 7.
(223) *Cfr*. 1. 2, q. 109.
(224) *In* IV, dist. 17, q. 2, art. 1, quaestiuncula 1 ad 6.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

Dios no podrá superar todas estas cosas sin perseguir ─en una u otra ocasión de entre tantas y tan frecuentes como se le ofrecen─ un bien particular contra la ley de Dios, aunque podría superar cada una de ellas por separado. Así pues, según el parecer común de los escolásticos y de Santo Tomás, la dificultad de amar a Dios sobre todas las cosas con una dilección natural que incluya la observancia de todos los mandamientos, no está en formarse desde un principio el puro propósito absoluto de cumplir todos los mandamientos ─especialmente cuando no se presentan ninguna dificultad, ni ocasión de pecar─, sino que toda la dificultad está en cumplir posteriormente lo que así se ha decidido desde un principio; por esta razón, afirman que, para que se produzca lo segundo ─pero no lo primero─, necesitamos un auxilio cotidiano y particular de Dios.

11. *En segundo lugar*: A causa del pecado del primer padre, nuestro libre arbitrio está tan debilitado y se inclina de tal modo hacia la dilección natural de Dios que incluye el cumplimiento de todos los mandamientos naturales, que no puede estar en posesión de ella sin un auxilio especial de Dios, a pesar de que, en su estado de naturaleza íntegra, el hombre sí pudo estar en posesión de esta dilección en virtud de sus fuerzas naturales sólo con el concurso general de Dios. Sin embargo, según el parecer común de los escolásticos, nuestro arbitrio no está ─a causa del pecado─ tan debilitado, ni inclinado de tal modo que el hombre en estado de naturaleza caída no pueda realizar, en virtud de sus fuerzas, el puro acto absoluto de agradar a Dios en todo y de cumplir todos los mandamientos naturales que obligan bajo amenaza de pecado mortal; ahora bien, el hombre en estado de naturaleza íntegra no sólo podía realizar este acto, sino también cualquier otro de virtud moral, mucho más fácilmente y de modo más expedito que el hombre de naturaleza corrupta.

Miembro IV: Qué dilección está incluida en la contrición y qué debe decirse sobre la cuestión propuesta

1. Por todo lo que hemos dicho en el miembro anterior, es fácil entender que ni el acto de contrición puramente natural conforme a su substancia, ni el acto de contrición sobrenatural requerido para alcanzar la justificación sin sacramento, incluyen una dilección de Dios sobre todas las cosas que sea eficaz ─es decir, que tenga como consecuencia la observancia de los mandamientos─, sino que, para que esta observancia se produzca, basta con una dilección de Dios sobre todas las cosas que sea eficaz o con el propósito absoluto de cumplir en adelante los mandamientos, tanto si esta dilección resulta eficaz posteriormente en virtud de la observancia de los mandamientos, como si resulta ineficaz por la transgresión de alguno de ellos; esto es verdad hasta tal punto que lo contrario debe considerarse más que peligroso en materia de fe. Pues, como hemos dicho en el miembro anterior, el Concilio de Trento (ses. 6, can. 22) declara lo siguiente: «Si alguien dijera que alguien que ha alcanzado la justificación puede perseverar en la justicia recibida sin un auxilio especial de Dios, sea anatema». Con estas palabras, sobre

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

aquel que ha alcanzado la justificación y, por ello, ha hecho contrición de modo sobrenatural y, en consecuencia, ama a Dios de modo sobrenatural y tiene el propósito de cumplir los mandamientos y no pecar mortalmente, el Concilio define que nada de todo esto resulta en sí eficaz y suficiente para cumplir los mandamientos durante un largo espacio de tiempo y durante toda la vida, ni para contenerse de pecar mortalmente ─siendo esta la única razón por la que se pierde la justicia recibida─, sino que la eficacia de esta dilección y de este propósito depende del auxilio cotidiano y particular junto con la aplicación simultánea de la cooperación del libre arbitrio del hombre justificado. Pues en la segunda parte de este canon, el Concilio define que, con el auxilio especial de Dios, el justificado puede perseverar en la justicia recibida y, por ello, cumplir los mandamientos y refrenarse de caer en cualquier pecado mortal; así leemos: «Si alguien dijera que alguien que ha alcanzado la justificación no puede perseverar en la justicia recibida con el auxilio especial de Dios, sea anatema».

Podemos confirmar que, para que haya contrición ─incluida la sobrenatural─, basta una dilección de Dios sobre todas las cosas que sea absoluta; no se exige que sea eficaz de tal manera que tenga como consecuencia la observancia de los mandamientos, porque si fuera necesaria una eficacia así, entonces todo aquel que, tras dolerse de sus pecados, cayese de nuevo en pecado mortal, no habría hecho antes contrición, ni habría sido devuelto a la gracia; ahora bien, ¿quién duda de que afirmar esto es erróneo en materia de fe?

2. Debemos añadir que, para hacer contrición sobrenatural, tampoco es necesaria una dilección de Dios sobre todas las cosas que sea eficaz en ese sentido, ni un propósito de no pecar que también sea eficaz en ese sentido; además, en caso de que, mientras alguien hace acto de contrición y de atrición, se le presenten cualesquiera tentaciones y ocasiones propicias de pecar, éste permanecerá en su mismo propósito y de ningún modo sucumbirá. Ciertamente, el parecer común de los Teólogos es contrario a esto; además, muy pocos o, más bien, nadie haría acto verdadero de contrición o atrición por sus pecados, si un propósito tal fuese necesario para hacer acto de contrición o atrición. Sin lugar a dudas, aquel que quiera defender esto, estrechará sobremanera el camino de la salvación, empujará a los hombres a la desesperación y turbará a la Iglesia de Dios con grandes preocupaciones. Añádase que, de ser esto así, sería una decisión segura y salutífera ─más aún, necesaria─ que aquel que se doliese de sus pecados y decidiese en adelante no volver a pecar, descendiese a valoraciones particulares ─proponiéndose hacer frente a tentaciones y dificultades gravísimas antes que ofender a Dios─, para comprobar de este modo la eficacia de su propósito, a fin de evitar permanecer en pecado mortal e incurrir en castigos eternos ─creyendo estar en posesión de un propósito legítimo─, en caso de que su propósito no llegase a un grado tal de eficacia. Ahora bien, los Santos Padres y el parecer común de los Teólogos, enseñan y aconsejan lo contrario, a saber, basta con el propósito genérico de no volver a pecar mortalmente; pero aunque Dios vigile, sucederá que, siempre que se presenten tentaciones y oportunidades propicias

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

de caer en pecado, aquel que ha forjado en su ánimo este propósito, tras ser vencido, sucumbirá y abandonará su primera decisión. Más aún, enseñan que no sólo no es necesario, sino tampoco conveniente, descender a estas valoraciones; en el ejemplo práctico que recibimos de la Iglesia encontramos una explicación de esto mismo. También San Buenaventura (*Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, IV, dist. 16, art. 2, q. 1) dice que es peligroso y estúpido ─estas son literalmente sus palabras─ proponerse a uno mismo o a otro tales valoraciones, porque esto supone tentarse gravemente a sí mismo o a otro.

3. Debemos añadir que, para hacer acto de contrición o atrición ─incluidos los sobrenaturales─, basta con el propósito de no volver a pecar mortalmente, porque, aunque aquel que se propone este propósito lo hace de manera absoluta y, en consecuencia, va más allá de la pura veleidad, sin embargo, en adelante se apoyará en el auxilio cotidiano y particular de Dios, que Él confiere para que lo propuesto se ejecute en acto, siendo esto algo que, por tanto, depende condicionalmente de este auxilio. Este propósito suele expresarse con estas palabras: «Con la ayuda de Dios, decido en adelante no volver a pecar mortalmente»; es decir, siempre que Dios me ayude. O también: «Seguro de su ayuda, decido no volver a pecar sin apoyarme únicamente en mis fuerzas». En efecto, puesto que es dogma de fe que, sin el auxilio cotidiano y particular de Dios, no podemos realizar tal cosa, sin duda, dependerá en gran medida de la humildad, la prudencia y, más aún, el honor debido a Dios, que quien se duele de sus pecados y decide en adelante no volver a pecar, obre de este modo confiado en el auxilio y en la protección divinas y no en sus propias fuerzas y habilidad.

4. Finalmente, debemos añadir lo siguiente: Aunque alguien ─apoyado en el auxilio de Dios del modo que acabamos de explicar─ decida abstenerse en adelante de caer en pecado mortal y se sienta muy frágil y débil ─y con razón tema y sospeche que va a recaer en el pecado, del mismo modo que también lo sospecha su confesor─, sin embargo, si elude ocasiones de pecar cercanas y, en consideración de su debilidad, decide preocuparse de no volver a caer, no habrá de denegársele la absolución sacramental, como enseña la práctica de la Iglesia y como afirman los Doctores. En consecuencia, este propósito basta para hacer acto de contrición o atrición ─incluidos los sobrenaturales─, que son suficientes para alcanzar la justificación con el sacramento. De ahí que el propósito de no pecar mortalmente ─que es suficiente para hacer acto de contrición o atrición, incluidos los sobrenaturales─ no deba ser necesariamente un acto tan eficaz y, por esta razón, tan difícil de realizarse ─conforme a su substancia─ con las fuerzas naturales del arbitrio, como creen algunos.

5. Dicho lo cual, podemos demostrar el parecer común de los escolásticos que hemos ofrecido en el miembro primero.

En primer lugar: En ausencia de los objetos y de las ocasiones de pecar, no resulta muy difícil ─por el contrario, parece fácil─ hacerse el propósito absoluto

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

─conforme a la substancia de este acto─ de no volver a pecar mortalmente, siendo esto también suficiente para hacer acto de contrición o atrición, como ya hemos explicado. Pues cualquiera experimentará en sí mismo ─si, gracias a la luz de la fe, se imagina y se persuade de que va a ser privado de la felicidad eterna, de que le van a asediar otros males innumerables y de que un fuego eterno le va a torturar, salvo que decida no recaer en el pecado mortal─ que en la facultad de su arbitrio está, sólo con el concurso general de Dios, hacerse ─de modo genérico─ el propósito absoluto de no recaer en adelante en pecado mortal, para huir así de estos males. En efecto, es natural que cualquiera, cuando debe elegir entre dos males, decida elegir el menor y arrostrarlo para evitar el mayor. De ahí que aquel que ha sido iluminado por la luz de la fe, pueda hacerse ─sólo con el concurso general de Dios─ el propósito ─conforme a la substancia de este acto─ sobre el que estamos disputando.

6. *En segundo lugar*: Este propósito no entra dentro del orden de la gracia; en consecuencia, es un acto único que es en sí puramente natural y propio del libre arbitrio y no conduce en absoluto hacia un fin sobrenatural. Por este motivo, la luz natural, la filosofía moral y la filosofía natural enseñan que este propósito no se les puede denegar a las fuerzas naturales del arbitrio humano, cuando Dios ─como causa universal─ coopera con ellas con su concurso, del mismo modo que coopera con las demás causas segundas. Quien niegue esto deberá demostrar lo contrario, que sólo deberá admitirse si se demuestra con razonamientos adecuados. Tampoco es evidente qué ventaja pueda tener debilitar las fuerzas naturales del arbitrio humano hasta el punto de negar que un acto tal u otros semejantes, naturales y simples, puedan realizarse sin un auxilio especial de Dios.

7. *En tercer lugar*: Asentir al misterio de la Trinidad, de la Encarnación, de la Eucaristía y de las demás revelaciones que transcienden la luz natural, no es menos difícil que decidir refrenarse de caer en pecado mortal en ausencia de todos sus objetos y ocasiones. Pero el hombre es capaz de hacer lo primero ─conforme a la substancia de dichos actos─ sin un auxilio especial de Dios, aunque no con asentimiento cristiano, sino puramente natural, como hemos explicado en nuestra séptima disputa. Por tanto, para evitar castigos eternos, alcanzar la felicidad eterna y mostrar sumisión a Dios ─a quien está atado por tantas razones─, el hombre puede hacer lo segundo, siendo esto, en consecuencia, conforme a la razón y a la luz natural.

8. *En cuarto lugar*: Por experiencia sabemos que, a menudo, algunos suelen confesarse con voluntad de perseverar en un solo pecado ─ya sea el concubinato, ya sea el odio o el propósito de venganza, ya sea la voluntad de no devolver lo ajeno, ya sea cualquier otro─ y, sin embargo, con el propósito de evitar al mismo tiempo todos los demás pecados mortales. Pero nadie dirá que este propósito de evitar todos los demás pecados ─exceptuando ese único─ se hace con el auxilio

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

particular de Dios, porque este propósito de abstenerse de caer en pecado mortal no es absoluto, sino que lo acompaña la voluntad de perseverar en uno. Por tanto, si a la abstinencia de este único pecado se le une la de todos los demás, no parece que esto resulte muy difícil, sobre todo porque, si este único pecado es, por ejemplo, la voluntad de venganza o de retener lo ajeno o cualquier otro, antes de que el hombre caiga en él, no le surgirá ninguna dificultad de este tipo en su propósito de evitar todo pecado en términos genéricos; ciertamente, de aquí se sigue que si alguien, en virtud de sus fuerzas naturales, puede decidir abstenerse de caer en todos los demás pecados salvo en uno, también podrá decidir casi con la misma facilidad abstenerse en adelante de todo pecado en términos genéricos.

9. Sin lugar a dudas, es innegable que lo que hemos dicho en este miembro, en el anterior y también en el primero, hace merecedor de aprobación este parecer común de los escolásticos. Cuando más adelante[225] examinemos si acaso el arbitrio humano tiene fuerzas naturales suficientes, sólo con el concurso general de Dios, para superar en cualquier momento cualesquiera tentación y dificultad graves, también diremos ─exponiendo antes sus fundamentos─ si lo que, hoy en día y en las escuelas de distintos países, se afirma en sentido contrario debe admitirse y, además, con qué base. En el ínterin veremos de qué modo pueda defenderse el parecer de los escolásticos que hemos expuesto.

Miembro V: En el que se refutan las objeciones contra el parecer común de los escolásticos

1. Respecto del fundamento en el que se basa el parecer contrario, ya hemos explicado suficientemente que, para hacer acto de contrición y de atrición ─incluidos los sobrenaturales─, basta con el propósito absoluto y genérico de no pecar mortalmente, siendo esto algo que no se requiere para que dicho acto sea eficaz; en consecuencia, conlleva la observancia de todos los mandamientos, para la que el hombre en estado de naturaleza caída necesita del auxilio cotidiano y particular de Dios.

2. En cuanto a Domingo de Soto[226], es cosa segura que debe incluirse en el grupo de aquellos que siguen el parecer de los escolásticos que hemos explicado, como es evidente por lo que dice en *De natura et gratia*,(lib. 2) y en sus *Comentarii in quartum sententiarum*, IV, en los lugares citados[227]. En *De natura et gratia* (lib. 1[228]), con las palabras citadas, sólo pretende decir lo siguiente: El hombre en estado de naturaleza caída no puede ─sólo con el concurso general de Dios─ realizar el acto en virtud del cual decide amar a Dios sobre todas las cosas, cumpliendo todos los mandamientos en sentido verdadero y legítimo; es decir, cumpliendo realmente todos estos mandamientos más tarde,

(225) *Cfr*. disp. 19, m. 6, n. 1, 12, 14.
(226) *Cfr*. m. 2, n. 3.
(227) *Cfr*. m. 1, n. 1.
(228) *Cfr*. c. 22 (*cfr*. m. 2, n. 3).

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

como reconocerá cualquiera que lea a Soto. Pero esto no tiene nada que ver con la cuestión sobre la que estamos disputando, porque ya hemos explicado que, para hacer verdadera contrición, no es necesario el propósito por el que más tarde se cumple lo propuesto. Pues esto es erróneo en materia de fe.

Además, lo que Soto enseña en este lugar debe modificarse. Pues del mismo modo que el hombre en estado de naturaleza íntegra podía cumplir ─sólo con la justicia original, las fuerzas naturales de su libre arbitrio y el concurso general de Dios, sin otro don, ni auxilio sobrenatural─ todos los preceptos naturales durante un largo espacio de tiempo, así también, con un único acto, él mismo podía decidir cumplirlos y, más tarde, hacerlo realmente. Sin embargo, como todas estas decisiones no transcienden los límites de las obras puramente naturales, que sólo se conmensuran con un fin natural, por ello, no son disposiciones para la gracia ─como hemos explicado al final de la disputa tercera y en las disputas cuarta y sexta─, salvo que, en virtud de un impulso especial del Espíritu Santo, se vean transportadas y reciban cierto ser sobrenatural y conmensurado de algún modo con un fin sobrenatural. Tampoco a Adán le fue conferida, en virtud de sus propias disposiciones, la gracia que convierte en agraciado, sino al mismo tiempo que le fue infundida su naturaleza, como ya hemos dicho anteriormente[229].

Por esta razón, a pesar de que el hombre, tras pasar al estado de naturaleza caída y cometer pecado, seguía teniendo fuerzas naturales con las que podía cumplir todos los mandamientos durante un larguísimo espacio de tiempo y, por esta causa, podía decidir esta observancia con un único acto de tal modo que, en virtud de sus fuerzas naturales, pudiese cumplirla más tarde, sin embargo, este acto no le bastaba para liberarse siquiera del pecado original, salvo que el impulso del Espíritu Santo lo ayudase y transportase a un ser sobrenatural. No obstante, tanto si el hombre en estado de naturaleza caída decide ─cuando llega al uso de razón─ servir a Dios y cumplir todos sus mandamientos, confiando en el auxilio divino, como si ─una vez que ha caído en pecado mortal por su propio obrar─ se duele de ello y, del mismo modo, decide en adelante obedecer a Dios en todo e, impulsado por el Espíritu Santo, resulta transportado a un ser sobrenatural, aunque en ese momento no tenga fuerzas propias, ni las reciba para cumplir más tarde lo que en ese momento se propone, en verdad se dice que ama a Dios sobre todas las cosas de modo sobrenatural ─es decir, por el impulso o moción del Espíritu Santo─ y que ha recibido la última disposición para la gracia que más tarde alcanzará.

Por esta razón, la diferencia entre el hombre en estado de naturaleza íntegra y el hombre en estado de naturaleza caída ─que está en posesión o no del don de la justicia original, sin que deba tenerse en cuenta ningún otro don─ no es relevante para la cuestión que estamos discutiendo, a saber, cómo se dispone el hombre de modo suficiente para recibir la gracia tanto en el estado de naturaleza íntegra, como en el estado de naturaleza caída, siendo esto algo que Soto no acaba de señalar en el lugar citado. Tampoco sé si distingue del todo el auxilio

(229) *Cfr*. disp. 3, n. 3.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

sobrenatural que el hombre en estado de naturaleza caída necesita para realizar el acto de dilección absoluta y sobrenatural de Dios sobre todas las cosas, que le devolverá a la gracia por el auxilio cotidiano y particular que más tarde necesitará para que su observancia de los mandamientos sea eficaz.

3. En cuanto a Bartolomé de Medina[230], ya hemos explicado que su parecer no se ajusta a la verdad.

4. Volviendo al Concilio de Trento[231], en caso de que el argumento ofrecido fuera eficaz, entonces del mismo modo podría colegirse que nuestro libre arbitrio, supuesta también la fe sobrenatural, no podría ─en virtud de sus fuerzas naturales─ esperar de Dios el perdón conforme a su substancia como acto. Pues el Concilio declara que la atrición es un don de Dios y un impulso del Espíritu Santo y, además, le pone dos condiciones: primera, que excluya la voluntad de pecar; segunda, que se produzca al mismo tiempo que la esperanza del perdón. Más aún, como en ese pasaje el Concilio está hablando del hombre fiel, a quien atribuye los hábitos sobrenaturales de la fe y la esperanza ─de este modo, al acto de esperar el perdón, se le une el hábito de la esperanza─, por ello, si en razón de alguna de estas dos condiciones hubiera de considerarse que el Concilio pretendió definir que la atrición es un don de Dios, habría de considerarse que quiso definir esto en razón de la esperanza del perdón antes que en razón de la voluntad y del propósito de no pecar. Sin embargo, a pesar de que, una vez que existe el hábito de la esperanza, el libre arbitrio siempre realiza ─cuando espera de Dios el perdón─ el acto sobrenatural de esperar a causa del concurso de este hábito, no obstante, nadie dirá que el libre arbitrio ─sobre todo con la existencia previa de la fe─ no tiene fuerzas, con el concurso general de Dios, para realizar el acto ─conforme a su substancia─ de esperar de Él el perdón o incluso la vida eterna, cuando el parecer común de los Teólogos enseña lo contrario y tampoco es más difícil ─con la existencia previa de la fe─ esperar esto de Dios que asentir a las revelaciones divinas antes de alcanzar la fe. Por tanto, aunque admitamos que el propósito de no pecar ─que debe ir unido a la atrición, siendo ésta suficiente para alcanzar la justificación, siempre que se le añada el sacramento de la penitencia─ debe ser sobrenatural, ¿por qué habremos de negar que el libre arbitrio posea la facultad de hacerse, conforme a su substancia como acto, un propósito puramente natural semejante al anterior, que no bastaría para alcanzar la justificación, como los Doctores admiten en común a propósito del acto de la fe y de la esperanza?

5. Para llegar al fondo de la cuestión, como nunca ha habido controversia alguna de Doctores católicos con herejes, ni de Doctores católicos entre sí, sobre la cuestión de si el pecador puede, en virtud de sus fuerzas naturales, hacerse el propósito ─conforme a su substancia como acto─ del que hablamos; como el parecer común de los Doctores escolásticos ha sido que el pecador puede hacerse

(230) *Cfr*. m. 2, n. 4, 5.
(231) *Cfr*. *supra* m. 2, n. 6.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

este propósito; y como no hay testimonio alguno de las Sagradas Escrituras, ni Concilio alguno anterior al de Trento, de donde se pueda colegir lo opuesto; por todo ello, debemos preguntar lo siguiente: ¿quién podrá persuadirse de que la Iglesia, que sólo acostumbra a definir aquello que es necesario y materia de controversia y que no define nada sin razón, sin fundamentos, sin razones firmes y discusión previa ─pues el Espíritu Santo le asiste para que ella declare qué es materia de fe y no para revelar él mismo, por medio de ella, aquello que ni en sí mismo, ni por principios anteriores, ha sido objeto de revelación─, quién, como digo, podrá persuadirse de que, en el citado capítulo del Concilio de Trento, la Iglesia ha pretendido, en primer lugar, definir que la atrición ─que es suficiente, junto con el sacramento de la penitencia, para alcanzar la justificación─ es un don de Dios y un impulso del Espíritu Santo, porque el hombre no podría hacerse el propósito de no pecar ─tampoco conforme a su substancia como acto─ sin un auxilio especial de Dios, y, en segundo lugar, condenar el parecer de tantos Teólogos? Ciertamente, si no hubiese otro, este argumento solo debería bastar para persuadirse de que la Iglesia no pretende definir nada semejante en el lugar citado y de que es ridículo afirmar, tras ofrecer esta definición, que el parecer de los Doctores es peligroso y se acerca al error, porque las palabras del Concilio, si se leen atentamente, no dicen nada semejante y, además, el propio Concilio (ses. 6, can. 1 y 3) se muestra muy favorable al parecer mencionado de los Doctores, cuando declara que puede haber buenas obras que el hombre hace por medio tan sólo de sus fuerzas naturales o gracias a la ayuda simultánea de la enseñanza de la ley, aunque ─sin la gracia de Jesucristo─ no basten para alcanzar la justificación. La Iglesia también define que podemos creer, tener esperanzas, amar y arrepentirnos ─conforme a la substancia de estos actos─ sin un auxilio especial de Dios, aunque no podamos hacerlo del modo necesario para alcanzar la gracia de la justificación.

6. Por tanto, lo que la Iglesia define en ese capítulo[232] del Concilio, como podrá entender cualquiera que reflexione sobre sus palabras, es lo siguiente. En primer lugar, contra el error palmario de algunos que sostenían lo opuesto, el Concilio prescribe cómo debe ser la atrición para que con ella alguien ─tras recibir el sacramento de la penitencia─ alcance el don de la justificación, a saber: a la atrición le debe acompañar la voluntad de no pecar con la esperanza del perdón. Un poco antes, hablando contra el mismo error, declara lo mismo sobre la contrición. Luego, contra el error de los luteranos, define que la atrición que ─junto con el sacramento de la penitencia─ dispone para la recepción de la gracia, no hace a alguien hipócrita y más pecador a causa del temor de Dios, como afirman los luteranos, sino que, más bien, es un don de Dios y un impulso del Espíritu Santo, que no habita en alguien a través de la gracia que convierte en agraciado, sino que lo mueve, &c. *Demostración*: Los ninivitas, turbados por este mismo temor de Dios causado por la predicación de Jonás, se arrepintieron

(232) *Cfr*. ses. 14, cap. 4.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

totalmente de sus errores y lograron la misericordia del Señor. De ahí que, más adelante, el Concilio infiera que los luteranos atribuyen falsamente a los escritores católicos la siguiente opinión, a saber, Dios confiere su gracia por el sacramento de la penitencia sin un buen movimiento por parte de quienes la reciben, porque la atrición no es un mal movimiento del pecador, sino un buen movimiento y un don del Espíritu Santo. Por tanto, en ese capítulo, el Concilio define que la atrición que ─junto con el sacramento de la penitencia─ basta para alcanzar la justificación, es un don de Dios que procede del don del temor de Dios que el Espíritu Santo infunde con un influjo y auxilio peculiares; ahora bien, no define que el propósito de no volver a pecar no pueda darse ─conforme a su substancia como acto─ sin un auxilio especial de Dios.

7. Por tanto, una vez ofrecida esta definición, pienso que no sólo debe afirmarse con mayor seguridad, sino de manera absoluta, que ningún adulto alcanza la justificación ni antes ni después de recibir el sacramento, salvo que le preceda un buen movimiento de su libre arbitrio, tras elevarse al ser sobrenatural por la gracia previniente y el auxilio particular de Dios, es decir, como si Dios decidiese, por ley ordinaria, no justificar a ningún adulto ni antes ni después de recibir el sacramento, salvo que le preceda un movimiento de su libre arbitrio que sea sobrenatural y proporcionado en cierto modo a la gracia y al fin sobrenatural. Por esta razón, del mismo modo que, para hacer verdadero acto de contrición, además del movimiento sobrenatural de la fe y de la esperanza, es necesaria la gracia previniente ─esto es, la infusión de un afecto de amor sobrenatural que incite al libre arbitrio a dolerse de los pecados por amor sobrenatural a Dios─, así también, para hacer un acto de atrición que, una vez recibido el sacramento, baste para alcanzar la justificación, además del movimiento sobrenatural de la fe y de la esperanza, es necesaria la gracia previniente, es decir, la infusión de un afecto de temor servil a Dios ─tras reflexionar sobre los castigos─, que es un don del Espíritu Santo y que incita y ayuda al libre arbitrio a dolerse de sus pecados por temor sobrenatural. Así pues, es totalmente cierto lo que dice San Fulgencio de Ruspe en *De fide ad Petrum* (*Opera Sancti Augustini*, t. III[233]): «Mantén con firmeza y no dudes de ningún modo que aquí ningún hombre puede arrepentirse, salvo que Dios lo ilumine». Creemos que Melchor Cano también es de nuestro parecer, porque en su *Relectio de poenitentiae sacramento* (p. 3, fol. 34[234]) sostiene que, para hacer acto de atrición por temor servil ─que es un don de Dios─, es necesario un auxilio sobrenatural. Por tanto, hablando de la atrición que ─junto con el sacramento─ prepara el camino hacia la justificación, el Concilio declara con razón que es un don de Dios que recibimos por impulso del Espíritu Santo. Sin embargo, no por eso niega que nuestro libre arbitrio ─sobre todo, si anteceden la fe y la esperanza sobrenaturales─ pueda realizar ─en virtud de sus fuerzas naturales─ este acto conforme a su substancia; ahora bien, esto no basta

(233) Antverpiae 1576, t. III, c. 31 (o reg. 28), n. 72; PL 65, 702c.
(234) Salmanticae 1550, *loc. cit.* f34v (*Opera*, t. 2, Matriti 1764, 484).

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

─ni siquiera habiendo recibido el sacramento─ para alcanzar la justificación, a diferencia de lo que piensan los Doctores de los que hemos hablado. Pero puesto que Dios no deniega su gracia a quien hace todo lo que está en él y Cristo nos hizo merecedores no sólo de auxilios que están a nuestra disposición y nos previenen siempre que nos esforzamos por hacer ─en virtud de nuestras fuerzas naturales─ lo que está en nosotros ─de tal modo que, por este mismo esfuerzo, nos disponemos de manera sobrenatural para la recepción de la gracia─, sino también de auxilios que, con frecuencia, nos incitan del todo, de aquí se sigue que, siempre que alguien esté preparado para esforzarse por temor y para hacer todo lo que está en él a fin de detestar los pecados cometidos y precaverse en adelante de caer en pecado mortal, Dios lo prevendrá por medio del afecto y del don del temor sobrenatural, con objeto de que haga la atrición sobrenatural necesaria ─junto con el sacramento─ para que se eliminen nuestros pecados.

8. Sin embargo, aquí debemos señalar que a menudo nuestro arbitrio ─una vez que ha sido incitado a dolerse de los pecados por el don del temor servil tras pensar en los castigos─ suele representarse al mismo tiempo la bondad de Dios ─así como los beneficios que concede─, recibiendo de este modo el afecto sobrenatural del amor de Dios en virtud del cual, al mismo tiempo, se duele de estos mismos pecados por Dios y prepara el acto de contrición por medio del cual sus pecados también se le perdonan sin recibir sacramento. Por este motivo, como enseñan los Teólogos y declara el Concilio de Trento (ses. 6, cap. 6[235]), un movimiento de temor suele anteceder a la contrición y a la justificación del impío y suele ser como la aguja que ─según dice San Agustín en *In epistolam Iohannis ad Parthos*, tr. 9, n. 4─ introduce el hilo de la caridad que une y junta el alma con Dios[236]. Esto les sucedió a los ninivitas, porque no parece que persistieran en el dolor de los pecados sólo por temor servil a Dios, sino que, por amor, pasaron a sentir dolor y una verdadera contrición. En efecto, parece que muchos de ellos alcanzaron la justificación, como explican con claridad las Escrituras; ahora bien, anteriormente, no habiendo recibido ningún sacramento, sólo con la atrición no podían alcanzarla.

9. Una vez ofrecida la definición del Concilio de Trento, alguien se preguntará si hay que condenar el parecer que Domingo de Soto ofrece en *De natura et gratia* (lib. 2, al final del cap. 3[237]) y en sus *Commentarii in quartum sententiarum* (*In* IV, dist. 14, q. 1, art. 1, y q. 2, art. 5[238]), donde afirma que el acto de atrición que se realiza en virtud únicamente de las fuerzas naturales, basta para alcanzar la justificación, si se le añade el sacramento; Soto sostiene esto, porque el concurso sobrenatural del sacramento completa el concurso sobrenatural con que Dios suele guiar a nuestro dolor hacia el ser sobrenatural de la contrición y, por esta

(235) Mansi 33, 34.
(236) PL 35, 2047s.
(237) Antverpiae 1550, 96ª.
(238) Salmanticae 1568, 600b y 639ª.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

razón, del mismo modo que es sobrenatural la contrición que basta para recibir la gracia, así también, el acto de atrición realizado en virtud únicamente de las fuerzas naturales permite alcanzar ─junto con el sacramento─ la disposición sobrenatural que equivale a la contrición. Lo mismo puede preguntarse a propósito del parecer que Melchor Cano ofrece en *Relectio de poenitentiae sacramento* (parte 5, fol. citado[239]), donde afirma lo mismo de la atrición que se produce por amor natural a Dios, aunque no por ello deje de temerse lo opuesto.

10. Por mi parte, aunque creo que ─una vez que la Iglesia ha definido todo esto que acabamos de explicar─ el parecer de estos Doctores no es suficientemente seguro, sin embargo, no me atrevo a considerarlo erróneo antes de que la Iglesia se pronuncie con mayor claridad. Pues como estos Doctores se refieren a un pecador fiel en posesión de una fe y una esperanza sobrenaturales y concurrentes en el acto de atrición del que hablan, están dejando bien claro que no niegan que esta atrición por concurso de la fe y de la esperanza, sea un don de Dios y algo sobrenatural; asimismo, tampoco negarán que, con frecuencia, Dios suele ayudar ─por medio de un concurso especial─ y suscitar la atrición por temor servil y, por esta razón, a menudo suele tratarse de un don de Dios. Las enseñanzas y las palabras de los Concilios demuestran que esto es suficiente. Añádase que los bienes morales ─como la atrición─ pueden denominarse «dones» de Dios y del Espíritu Santo, cuando Dios los dirige y los asiste.

No querría que nadie pensase que he dicho esto creyendo que, por alguna razón, el parecer de Soto no sólo debe considerarse falso, sino también poco seguro en materia de fe, especialmente tras ofrecer esta definición del Concilio de Trento; pues creo que, antes de que la Iglesia concrete su definición sobre esta cuestión, el parecer de Soto no debe juzgarse erróneo ─ni debemos hacer uso de una calificación todavía más dura─, sino poco seguro.

Disputa XV

En la que se expone el parecer de algunos Concilios antiguos sobre lo que hemos dicho hasta ahora y se demuestra la libertad de arbitrio para realizar cada una de las acciones sobrenaturales

1. Quien lea los antiguos Concilios celebrados contra los pelagianos ─sobre todo el Concilio de Orange II─ y a los Padres de aquellos tiempos que escribieron contra estos herejes ─sobre todo a San Agustín─, fácilmente sacará la impresión y sospechará que los pareceres comunes de los escolásticos sobre los actos ─conforme a su substancia─ de creer, tener esperanzas, amar y arrepentirse ─de los que hemos hablado en la séptima disputa─, se asemejan al error de Pelagio y contradicen la doctrina de estos Concilios y de los Padres.

(239) *Cfr*. m. 1, n. 1.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

Preocupado por este motivo, debilitará las fuerzas de nuestro libre arbitrio ─en cada uno de estos actos y de otros semejantes que caen dentro de los límites de las acciones puramente naturales en sí y connaturales al propio libre arbitrio─ hasta tal punto que, por una parte, contradirá la luz natural y la propia experiencia y, en consecuencia, destruirá la filosofía moral y, por otra parte, hará tan difícil la cooperación libre de nuestro arbitrio en los actos sobrenaturales por medio de los cuales nos justificamos, que esta cooperación apenas ─o ni siquiera apenas─ podrá entenderse y conciliarse con los auxilios de la gracia. Por esta razón, he considerado que merece la pena que ─además de lo que he manifestado sobre esta cuestión en las disputas anteriores, sobre todo en la quinta y en la sexta─ añada algo más, para que así resulte del todo evidente, en primer lugar, que esto sólo es una impresión carente de fundamento y, en segundo lugar, que la verdad sobre esta cuestión ─así como los Concilios y los Padres cuando se manifiestan contra los pelagianos─ tiene por objeto a estos actos en la medida en que son disposiciones necesarias para la gracia y la salvación; en consecuencia, en tanto que en sí son sobrenaturales, también caen bajo el orden de la gracia, aunque no en tanto que son puramente naturales y del todo insuficientes para alcanzar la justificación. Pero esto resultará evidente para todo aquel que piense y reflexione sobre lo que vamos a decir.

2. *En primer lugar*: Según lo que hemos dicho en nuestras disputas primera y sexta, el aborrecible error de Pelagio sería el siguiente: las fuerzas naturales de nuestro arbitrio se bastan ellas solas, sin otro auxilio y don de Dios, para hacer todo lo necesario para merecer y alcanzar la beatitud eterna; por esta razón, exceptuando la revelación de hechos sobrenaturales ─como la Trinidad, la Encarnación, &c.─, el hombre puede, únicamente con sus fuerzas naturales, creer, tener esperanzas, amar, cumplir toda la ley y, en consecuencia, abstenerse de todo pecado mortal y venial y perseverar en la gracia, es decir, en la amistad divina; Pelagio no pensaba que, para alcanzarla, fuese necesario ningún don infuso y sobrenatural, sino que creía que la amistad divina se debe únicamente a la complacencia de Dios con el hombre que hace ─en virtud de sus fuerzas naturales─ lo que en él está y a su voluntad de conferirle la vida eterna por la razón mencionada. Asimismo, según Pelagio, el hombre caído ya en pecado mortal ─en virtud únicamente de sus fuerzas naturales─ puede arrepentirse de sus pecados y, por ello, resurgir de ellos y renovar la amistad divina. También sostenía que los auxilios y dones sobreañadidos al libre arbitrio para que el hombre se arrepienta, no sirven para realizar este acto sin más, sino para realizarlo más fácilmente y mejor.

3. *En segundo lugar*: Los Padres ─sobre todo San Agustín─ se opusieron a estos errores como contrarios a la gracia de Cristo y al misterio de nuestra redención; recurriendo a las Sagradas Escrituras, explicaron que hacer todas y cada una de estas cosas supera las fuerzas del libre arbitrio y que nadie puede

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

creer, tener esperanzas, amar, arrepentirse de los pecados cometidos, perseverar en la gracia y preservarse no sólo de todo pecado venial, sino también mortal, y, en consecuencia, vencer las pasiones, tentaciones y dificultades que debemos vencer para perseverar libres de pecado mortal, sin el auxilio especial y el don de Dios; como confirmación de todo esto y condenación de los errores contrarios de Pelagio, la Iglesia sacó a la luz todas estas definiciones de las que estamos hablando.

4. *En tercer lugar*: En aquellos tiempos lejanos, ciertamente, los Padres hallaron una gran luz en las Sagradas Escrituras, porque éstas enseñan hasta dónde se extienden las fuerzas de nuestro arbitrio en la realización de lo necesario para alcanzar la salvación, ya sean los méritos para la vida eterna, ya sean las disposiciones remotas para alcanzar la justificación y la amistad con Dios, ya sea para perseverar en la gracia y cumplir la ley; sin embargo, aún no se sabía, ni tampoco era objeto de controversia, si acaso estas disposiciones deberían considerarse formalmente sobrenaturales ─como realmente son─ o únicamente alcanzadas con ayuda sobrenatural, siendo en sí mismas naturales. Mucho menos se habían planteado ─pues las Escrituras no enseñan esto─ si en dichos actos y disposiciones, además de razones formales sobrenaturales ─en función de las cuales, estas disposiciones se acercarían en mayor o menor medida a la gracia─, habrían de distinguirse actos puramente naturales de realización simultánea o separada ─del modo en que hoy en día los luteranos sostienen, realizando actos puramente naturales, que Dios es trino y uno y que el verbo divino se hizo carne─, a los que ─para no atribuírselos a los fieles que sostienen estas mismas cosas─ nosotros acostumbramos a referirnos como «actos de creer los artículos de fe conforme tan sólo a su substancia como actos». Pero ya ha habido Doctores escolásticos que, con sus disputas y sus largas indagaciones, han arrojado luz sobre esta cuestión.

5. Sabrá que esto es así quien lea a los antiguos Padres y los antiguos Concilios y reflexione sobre el devenir de la Iglesia en estos últimos mil años; además, en cuanto lea con atención a los Doctores y los Concilios de cada siglo, sabrá de qué modo y en qué momentos ha aumentado el conocimiento sobre estas cuestiones a causa de la aparición de distintas controversias y disputas sucesivas.

Pues como sabemos por la Extravagante *De bautismo et eius effectu* (cap. *Maiores causae*)[240], en tiempos de Inocencio III, todavía era objeto de duda y discusión entre los Teólogos si acaso, por medio del bautismo, a los niños sólo se les perdona el pecado o también se les infunde la gracia y el hábito de las virtudes teologales; Inocencio III ofrece como probables las dos respuestas.

(240) *Corpus Iuris Canonici*, Decretales Gregorii IX, 42, 3 (Aemilius Friedberg, *CIC*, Lipsiae 1879-1881, II, 644ss)

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

6. Más tarde, Clemente V —en la Clementina *De summa trinitate et fide católica*[241]—, con la aprobación del Concilio de Vienne, eligió la segunda respuesta como más probable, conforme y concordante con las afirmaciones de los Santos y de los Doctores modernos, según leemos en la Clementina. En los últimos tiempos, el Concilio de Trento ha definido esta cuestión (ses. 5, decreto *De peccato originali*; ses. 6, cap. 7; ses. 7, can. 7 sobre los sacramentos en general).

Más aún, quien lea a los Padres y los Concilios antiguos, se dará cuenta de que, con anterioridad a San Agustín y a la aparición de la herejía pelagiana, se había arrojado muy poca luz en materia de gracia, hasta tal punto que San Juan Crisóstomo, sin culpa alguna y siguiendo el modo de obrar humano, cayó en algunos errores —como explicaremos más adelante[242]—, así como también el propio San Agustín, que, antes de ser creado obispo, erró acerca del inicio de la fe o del acto de creer, pensando que realizar esto estaría en nosotros, como hemos señalado ya[243].

7. *En cuarto lugar*: Tanto Pelagio, como los Doctores católicos que disputan contra él —más aún, los propios Padres en los Concilios—, han hablado de los actos de creer, de tener esperanzas, de amar y de arrepentirse en cuanto suficientes y ajustados a un fin sobrenatural y del mismo modo que hablan de ellos las Sagradas Escrituras, cuya finalidad no es enseñar Filosofía moral o natural, ni cosa alguna dirigida hacia un fin natural, sino lo necesario con vistas a la felicidad eterna o el fin sobrenatural, para cuya consecución los mortales reciben instrucción y enseñanza. Que esto es así, es cosa evidente, porque Pelagio habla de estos actos en cuanto ajustados y suficientes para ganarse la amistad divina y merecer y conseguir la beatitud sempiterna. Pero como su error consiste en pensar y afirmar que esto puede hacerse recurriendo tan sólo a las fuerzas de nuestro arbitrio y, en consecuencia, sostiene que estos actos son puramente naturales, por ello, afirma que las Sagradas Escrituras no pretenden decir otra cosa que lo que él enseña y, retorciéndolas con explicaciones perversas, intenta arrastrarlas hacia su error. Por el contrario, basándose en las mismas Escrituras, los Padres explican con toda claridad que estos actos no pueden realizarse sin un don y auxilio especial de Dios; esto mismo es lo que la Iglesia define en los Concilios convocados contra los pelagianos. De ahí que ambas partes discutan sobre los actos que, según las Escrituras, son necesarios para alcanzar la felicidad sempiterna. Pero si Pelagio hubiese sostenido que estos actos, en cuanto necesarios para alcanzar la salvación, son sobrenaturales y, en consecuencia, no pueden realizarse sin la asistencia divina y, no obstante, hubiese afirmado que, en virtud de la fuerzas de nuestro arbitrio, podemos realizar otros actos puramente naturales y substancialmente iguales a aquéllos, pero totalmente insuficientes para alcanzar

(241) *CIC*, Clementina I, 1 (Friedberg, II 1134; Mansi 25, 411).
(242) *Cfr*. disp. 43.
(243) *Cfr*. disp. 9, n. 1.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

la salvación, entonces tal vez no habría sido condenado por esta causa, ni la Iglesia se habría preocupado por esta cuestión, porque no es materia de fe, sino de Filosofía natural y moral.

8. *En quinto lugar*: Ya hemos dicho[244] que, como el deber de las Sagradas Escrituras es prepararnos para un fin sobrenatural y, en consecuencia, enseñarnos lo que es preceptivo para alcanzar la beatitud eterna, por ello, cuando enseñan que una obra determinada no se puede realizar sin un auxilio especial de Dios, debemos entender que esta obra conduce a la beatitud y que está acomodada y conmensurada en orden y grado a un fin sobrenatural. Pero como en la disputa 6 ya hemos explicado esto mismo recurriendo a las Escrituras, no hay razón para que aquí nos demoremos más en este punto.

9. *En sexto lugar*: Los Padres, sobre todo San Agustín ─según el mismo modo de hablar de las Escrituras y como Teólogos que consideran las cosas en relación a un fin sobrenatural─, a menudo recurren a esta misma forma de hablar. En efecto, a veces San Agustín no valora en nada el bien y la virtud, si no les acompaña la caridad, que es la forma y casi la vida de todas las virtudes con respecto al fin sobrenatural. Este es el bien al que, unas veces, llama «divino» y otras veces dice que se ajusta al santo propósito de Dios. Este es también el bien del que habla, cuando enseña que el primer padre perdió la libertad para hacer el bien a causa del pecado, en la medida en que cuando perdimos los dones sobrenaturales conferidos a todo el género humano en el primer padre, también perdimos la facultad para hacer este bien, que no puede realizarse sólo con las fuerzas del libre arbitrio, a pesar de que, no obstante, el propio San Agustín enseña a menudo en otros pasajes que, en virtud de las fuerzas del arbitrio solas, pueden realizarse bienes morales que no transcienden un fin natural. Pero también enseña que Cristo renovó la libertad que los primeros padres perdieron a causa del pecado. Como ya hemos explicado todo esto en las disputas quinta y sexta, no será necesario que aquí añadamos más sobre esta cuestión[245].

10. *En séptimo lugar*: Aunque el Espíritu Santo asista siempre a la Iglesia, para que no yerre en sus definiciones y, en consecuencia, todas sean certísimas y concordantes entre sí, sin embargo, no por ello debemos negar que, cuando hay que definir algo, Dios exige la cooperación e investigación de la Iglesia en lo que debe definirse y que ─en función de la calidad de los hombres reunidos en los Concilios, de la investigación e industria aplicadas y de la mayor o menor pericia y conocimiento de las cosas que en un momento se tienen en relación a otro─ se ofrecen definiciones más o menos claras y las cuestiones se definen de manera más exacta y correcta en un momento que en otro. En efecto, como el Espíritu Santo dispone todo de modo excelente, por ello, asiste a la Iglesia para que no

(244) *Cfr*. n. 7; disp. 6, n. 8, 11.
(245) *Cfr*. n. 9s.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

yerre, pero dejando lugar para su cooperación y diligencia y para las circunstancias y momentos de cada tiempo. Pero no por ello pretendemos negar que sea tarea del Espíritu Santo ayudar ─con sus iluminaciones y auxilios sobrenaturales─ a los congregados en los Concilios a definir cada cuestión; tampoco negamos que, según el orden y disposición de su sabiduría y providencia, suela otorgar estos auxilios en mayor proporción en un momento que en otro ─en la medida en que la Iglesia se disponga a recibirlos de mejor modo en un momento que en otro─, de la misma manera que, según su beneplácito, distribuye sus dones como quiere. Por esta razón, como la Iglesia entiende las dos cosas, se preocupa al mismo tiempo, en primer lugar, de que en los Concilios se congregue gran número de varones reconocidos por su sabiduría y piedad ─así como que se discutan de manera precisa y diligente todas las cuestiones que deben definirse─ y, en segundo lugar, de que, gracias a sus oraciones, ayunos y otras obras piadosas, Dios les otorgue la luz y otros auxilios sobrenaturales, para que definan mejor todas las cuestiones. Como suele suceder que, a lo largo del tiempo y gracias a las disputas, las lecturas continuas, la meditación y la investigación de las cuestiones, el entendimiento y el conocimiento sobre ellas suele aumentar ─del mismo modo que investigaciones y definiciones anteriores ayudan a los Padres en Concilios posteriores─, de aquí se sigue que las definiciones de los Concilios celebrados con posterioridad en el tiempo, suelan ser más dilucidadoras, abundantes, precisas y exactas que las de Concilios anteriores. A los Concilios celebrados más tarde en el tiempo también les corresponde interpretar y definir de manera más exacta y abundante aquello que en Concilios anteriores se ha definido con menos claridad y de un modo menos exacto y abundante. Por estas razones, a lo largo del tiempo el conocimiento de la Iglesia sobre las cuestiones definidas crece no sólo con respecto a su número, sino también en relación a su perspicuidad y exactitud, como podemos reconocer en el caso del dogma de la infusión de la gracia y las virtudes teologales en los niños, cuando se les bautiza, y en otros muchos.

11. *En octavo lugar*: Los antiguos Concilios ─incluido el de Orange II─, según las luces de aquellos tiempos, expresan con suficiente claridad que, cuando hablan de actos de creer, tener esperanzas, amar y arrepentirse, se refieren a ellos en tanto que necesarios para la salvación. En efecto, el Concilio de Orange II (can. 6) declara: «Si alguien dice que, cuando creemos, queremos, deseamos y nos esforzamos sin la gracia de Dios, se nos confiere la misericordia ─pero no por voluntad divina─ para que podamos creer, querer o hacer todo esto como es necesario, y además admite que esto se produce por infusión e inspiración en nosotros del Espíritu Santo &c.»[246]; aquí se dice, con respecto a todos estos actos, lo siguiente: «como es necesario», a saber, para la salvación, del mismo modo que los pelagianos ─contra quienes se dirige esta definición─ hablaban de estos actos; y en el can. 7: «Si alguien, gracias a sus fuerzas naturales, piensa

(246) Mansi 8, 713.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

hacer una buena obra dirigida hacia la salvación de la vida eterna &c.»[247]; aquí leemos: «dirigida hacia la salvación de la vida eterna»; y en el can. 25: «Debemos predicar y creer, porque, a causa del pecado del primer hombre, el libre arbitrio se debilitó e inclinó de tal modo que, en adelante, nadie puede amar a Dios como es necesario, ni creer en Él u obrar por Él ─pues Él es el bien─, salvo que la gracia y la misericordia divinas lo prevengan»[248]; así el Concilio dice: «como es necesario», a saber, para la salvación.

12. *En noveno lugar*: El Concilio de Trento, que es el último Concilio celebrado y debió interpretar todos los anteriores, definió ─contra pelagianos y luteranos─ de modo más claro, preciso y abundante que cualquier otro Concilio, todas las cuestiones referidas a la consecución de la gracia, la justificación y la vida eterna, en la ses. 6, can. 1, de la siguiente manera: «Si alguien dijera que el hombre, gracias a sus obras realizadas en virtud de las fuerzas de la naturaleza humana o por la enseñanza de la ley, puede justificarse ante los ojos de Dios sin recibir la gracia divina por mediación de Jesucristo, sea anatema»[249]. Con estas palabras, el Concilio no niega ─sino que más bien afirma─ que, en virtud de las fuerzas de la naturaleza y de la enseñanza de la ley, pueden realizarse obras, sin la gracia de Jesucristo, conformes a la ley natural y escrita (pues hoy en día los judíos realizan estas mismas obras conforme a su substancia como actos y también realizan actos de creer semejantes a los que, antes de la llegada de Cristo, realizaron los judíos, que entonces eran fieles y verdaderos miembros de la Iglesia); pero el Concilio niega que, sin la gracia de Cristo, estas obras basten para alcanzar la justificación. Como a los Padres de este Concilio no se les ocultaba el parecer común de los escolásticos sobre los actos de creer, tener esperanzas, amar y arrepentirse conforme a su substancia, así como tampoco los errores de los pelagianos, ni las definiciones que los antiguos Concilios formularon contra ellos, presentaron el siguiente canon: «Si alguien dijera que, sin la prevención, inspiración y ayuda del Espíritu Santo, el hombre puede creer, tener esperanzas, amar o arrepentirse como es necesario para que se le confiera la gracia de la justificación, sea anatema». Sin duda, si hubiesen tenido la más mínima sospecha de que el parecer de bastantes escolásticos se acerca al error de los pelagianos o contradice las antiguas definiciones de la Iglesia, nunca habrían dejado tanta libertad para abrazarlo; no diré que habrían manifestado, haciendo uso de un argumento en sentido contrario e irónico, que es verdadero. Finalmente, en el Concilio de Trento, que explica y define de manera tan clara, precisa y abundante todas las cuestiones en materia de justificación, no se puede encontrar el más mínimo indicio de contradicción con el parecer que hemos expuesto de los escolásticos, siendo muchas de sus definiciones favorables y propicias a este parecer.

(247) *Ibid*., 714.
(248) *Ibid*., 717.
(249) Mansi 33, 40.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

13. Con toda seguridad, si se considera con atención ─como es conveniente─ todo lo que hemos dicho en esta disputa, no sé quién se atreverá en adelante a sostener que, cuando leemos que el Concilio de Orange II o cualquier otro celebrado en aquellos tiempos, define que nadie puede creer, tener esperanzas, amar, arrepentirse, pedir o pensar sin la gracia y el auxilio especial de Dios, esto debemos entenderlo referido tan sólo a la substancia de estos actos y no como algo necesario para la justificación y la salvación; tampoco sé quién se atreverá a sostener que el parecer de muchos escolásticos debe incluirse entre los errores de Pelagio.

14. Por lo que hemos explicado en las disputas anteriores, es evidente que nuestro arbitrio posee libertad para realizar cada uno de los actos sobrenaturales necesarios para alcanzar la justificación y, además, que estos actos dependen de ella. Pues aunque la gracia que previene al arbitrio y lo incita y dispone iluminándolo, sea necesaria para obrar los actos de creer, tener esperanzas, amar y arrepentirse como es necesario, sin embargo, en la potestad del arbitrio está obedecer o no a Dios cuando Él nos incita ordenando el asentimiento de la fe ─con la cooperación e influencia simultánea de este mismo auxilio de la gracia, como veremos más adelante─, alzándose esperanzado y doliéndose de los pecados o bien absteniéndose de realizar estos actos o incluso lanzándose a realizar actos totalmente alejados y contrarios a los primeros. De ahí que el Concilio de Trento (ses. 6, can. 4) defina: «Si alguien dijera que el libre arbitrio del hombre, movido e incitado por Dios, no coopera de ningún modo asintiendo a su incitación y vocación con objeto de disponerse y prepararse para obtener la gracia de la justificación; y también dijera que, aunque quiera, no puede disentir, sino que, como algo inanimado, no hace absolutamente nada y su estado es puramente pasivo, sea anatema»[250]. Léanse también de esta misma sesión los cap. 5 y 14 y los can. 5 y 7[251]. Lo mismo dan a entender, en las Sagradas Escrituras, todas las invitaciones a la fe y al arrepentimiento hechas a los pecadores, así como las increpaciones y reproches por no querer acercarse a Dios, según leemos en *Zacarías*, I, 3: «Volveos a mí y yo me volveré a vosotros»; *Joel*, II, 12: «Volveos a mí de todo corazón»; *Ezequiel*, XVIII, 31: «Haceos un corazón nuevo y un espíritu nuevo, ¿por qué habéis de morir?»; *Salmos*, XCIV, 8: «¡Si escucharais hoy su voz! No endurezcáis vuestro corazón»; *Mateo*, XI, 28-29: «Venid a mí todos los que estáis fatigados y sobrecargados, y yo os daré descanso; tomad sobre vosotros mi yugo»; *Proverbios*, I, 24-26: «Ya que os he llamado y no habéis querido, he tendido mi mano y nadie ha prestado atención, habéis despreciado todos mis consejos… también yo me reiré de vuestra desgracia». En muchos otros pasajes las Sagradas Escrituras dan a entender lo mismo.

(250) Mansi 33, 40.
(251) *Ibid*., 33, 34.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

15. Es bastante evidente de por sí y por todo lo que hemos dicho ─y más adelante lo será todavía más─ que, del mismo modo, una vez recibido el don de la justificación, nuestro arbitrio posee libertad para realizar, mediante los hábitos sobrenaturales ya recibidos y otros auxilios divinos, obras meritorias de un aumento de la gracia y de la gloria; también es evidente que el arbitrio persevera en estas obras o las abandona por caer en pecado mortal. También el Concilio de Trento[252] define esto mismo con claridad (ses. 6, desde el cap. 10 hasta el final), demostrándolo con muchos testimonios de las Sagradas Escrituras (ses. 6, can. 5, 6, 20, 22, 23, 26 y 32)[253].

Disputa XVI

Sobre las fuerzas del libre arbitrio para cumplir toda la ley, incluida la que obliga bajo pecado venial

1. En la disputa quinta hablamos de las fuerzas de nuestro arbitrio ─en estado de naturaleza corrupta─ para realizar cada uno de los actos morales, tanto naturales, como sobrenaturales. Si algo falta, hablaremos de ello en la disputa 19.

2. Ahora debemos hablar de las fuerzas del arbitrio para cumplir toda la ley y cada una de sus partes. Pero como en la disputa 3 hemos explicado que las fuerzas del arbitrio son iguales e idénticas tanto en el estado de naturaleza corrupta en ausencia de todo don y auxilio, como en el estado de pura desnudez, no será necesario que nos refiramos a ellas en el estado de pura desnudez, porque lo que digamos de ellas en el estado de naturaleza corrupta ─en ausencia de cualquier auxilio particular─, deberá aplicarse del mismo modo al estado del hombre en pura desnudez. Para comenzar por lo más difícil y meritorio de cumplir, vamos a hablar en primer lugar de las fuerzas del arbitrio para cumplir toda la ley, incluida la que obliga bajo pecado venial.

3. Sobre esta cuestión, vamos a ofrecer nuestra *primera conclusión*: El hombre en estado de naturaleza corrupta ─aunque haya recibido la gracia que convierte en agraciado y le ayuden los auxilios a través de los cuales Dios suele ayudar a los hombres más santos y perfectos─ no puede cumplir toda la ley de tal modo que evite todos los pecados, incluidos los veniales, salvo que esto le haya sido concedido por un privilegio singular, como la Iglesia sostiene que le fue concedido a la Santa Virgen por don divino.

Esta conclusión es materia de fe y contrario a ella fue el error de los pelagianos, según los cuales, el hombre puede vivir hasta el final de sus días sin caer en pecado alguno en virtud tan sólo de las fuerzas de su libre arbitrio.

(252) *Ibid*., 33, 36ss.
(253) *Ibid*., 33, 40, 42, 43.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

4. Esta conclusión se colige de lo que leemos en la *Primera epístola de San Juan*, I, 8: «Si decimos: *no tenemos pecado*, nos engañamos y la verdad no está en nosotros»; *Eclesiastés*, VII, 21: «... cierto es que no existe ningún hombre justo en la Tierra que haga el bien sin pecar nunca»; I *Reyes*, VIII, 46: «... no hay hombre que no peque»; *Romanos*, VII, 23: «... pero en mis miembros advierto otra ley, que lucha contra la ley de mi razón y me esclaviza a la ley del pecado». He aquí que San Juan y San Pablo confiesan haber caído en pecados veniales, a pesar de que Dios los hubo ayudado con los auxilios más grandes y excelentes. San Jerónimo (*Epistola ad Ctesiphontem*[254] y *Dialogi adversus pelagianos*, lib. 1[255]) y San Agustín (*De perfectione iustitiae*[256]*)* ofrecen muchos otros pasajes en los que demuestran esta misma conclusión.

5. El Concilio de Mila[257] define esta misma conclusión, sobre todo en los can. 6, 7 y 8, en los que ofrece varios pasajes de las Sagradas Escrituras como demostración[258]. El Concilio Africano (caps. 81, 82 y 83) ofrece las mismas definiciones[259]. Inocencio I también define lo mismo en su *Epistola ad Concilium Carthaginense* (*Ep*. 25[260]), en la que da su aprobación a este Concilio, y en su *Epistola ad Concilium Milevitanum* (*Ep*. 27[261]). También Celestino I (*Epistola I ad episcopos Galliae*) ofrece las mismas definiciones como aprobadas por la Sede Apostólica y añade muchas más en apoyo de esta misma conclusión. Finalmente, el Concilio de Trento (ses. 6, cap. 11 y can. 23) define esta conclusión de la siguiente manera: «Si alguien dijera que el hombre justificado puede evitar durante toda su vida todos los pecados, incluidos los veniales, sin gozar de un privilegio especial de Dios, como la Iglesia sostiene que sucedió en el caso de la Santa Virgen, sea anatema». En la disputa siguiente explicaremos esta definición.

6. *Segunda conclusión*: En el estado de naturaleza corrupta, el libre arbitrio puede evitar cada uno de los pecados veniales. Esta es una definición fácil de demostrar y que todo el mundo aceptará. En efecto, si el libre arbitrio no pudiera evitar estos pecados, entonces no pecaría al caer en ellos, porque caer en pecado debe ser voluntario y, en consecuencia, debe poderse evitar, ya que, si no fuera voluntario, se seguiría de inmediato que no constituiría pecado; los pasajes citados de las Sagradas Escrituras y las definiciones de la Iglesia hablan de los verdaderos pecados y las culpas que convierten al hombre en pecador y merecedor de su castigo. Por esta razón, puede suceder que la libertad para evitar cada uno de los pecados, lleve pareja la imposibilidad de evitarlos a todos

(254) *Ep*. 133; PL 22, 1147-1161.
(255) *Dial*.; PL 23, 497-534.
(256) PL 44, 291-318.
(257) Mansi 4, 328s.
(258) *Ibid*. 4, 328s.
(259) *Cfr*. can. 114-116; Mansi 3, 814s.
(260) *Ep*. 29 (al. 24); PL 20, 582ss o 33, 780ss; Mansi 3, 1071ss.
(261) *Ep*. 30 (al. 25); PL 20, 588ss o 33, 783ss; Mansi 3, 1075ss.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

durante un largo espacio de tiempo. En la disputa 20 explicaremos de qué modo se pueden conciliar estas dos situaciones.

Disputa XVII

Sobre las fuerzas del libre arbitrio para cumplir toda la ley que obliga bajo pecado mortal y para cumplir cada una de sus partes

1. Sobre la ley que obliga bajo pecado mortal y sobre cada una de sus partes, vamos a ofrecer nuestra *primera conclusión*: En el estado de naturaleza corrupta, si un hombre ha recibido la gracia que convierte en agraciado, entonces, durante un largo espacio de tiempo e, incluso, durante toda la vida ─con el auxilio particular y cotidiano que Dios está presto a conferirle─ este hombre puede abstenerse de caer en pecado mortal y, por ello, cumplir toda la ley que obliga bajo pecado mortal.

Esta conclusión no puede negarse sin perjuicio de la fe católica. En efecto, el Concilio de Trento (ses. 6, cap. 11) la define con las siguientes palabras: «Nadie debe decir ─de modo irreflexivo y oponiéndose al anatema de los Padres─ que el hombre justificado no puede cumplir los preceptos divinos. Pues Dios no ordena lo imposible, porque, cuando ordena, manda hacer lo posible e intentar lo imposible, concediendo su ayuda para que sea posible. Sus mandamientos no son gravosos; por el contrario, su yugo es suave y su carga ligera. Pues quienes son hijos de Dios, aman a Cristo; y quienes lo aman, como él mismo dice, guardan su palabra, siendo esto algo que, ciertamente, pueden realizar con el auxilio divino»[262]; y un poco más adelante: «Dios no priva de su gracia a los que ya han sido justificados, salvo que ellos lo abandonen con anterioridad»[263]. Es cosa clarísima que el Concilio se está refiriendo a los preceptos que obligan bajo pecado mortal, según lo que leemos en el mismo capítulo, porque aquí también define que nadie puede evitar durante un largo espacio de tiempo todos los pecados veniales, ni por ellos dejar de ser justo. En el cap. 13, sobre el don de la perseverancia en la gracia que convierte en agraciado, el Concilio declara, en primer lugar, que este don sólo puede proceder de quien tiene el poder de sostener a alguien en pie y, en segundo lugar, que todos deben poner su más firme esperanza en el auxilio de Dios. La razón que se ofrece es la siguiente: «Ciertamente, salvo que los hombres abandonen su gracia, del mismo modo que Dios comienza la buena obra, así también, la termina, otorgando al hombre el querer y el obrar». En el cap. 16, sobre los justificados, el Concilio declara: «O conservarán de forma ininterrumpida la gracia recibida, o la recuperarán si la pierden»[264]; en el can. 18: «Si alguien dijera que al hombre justificado y en estado de gracia le resulta

(262) Mansi 33, 36.
(263) Mansi 33, 37.
(264) *Ibid*., 33, 39.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

imposible cumplir los preceptos de Dios, sea anatema»[265]; y en el can. 22: «Si alguien dijera que el justificado no puede perseverar en la justicia recibida con el auxilio especial de Dios, sea anatema»[266].

2. Esta misma conclusión se puede colegir de las palabras del Concilio de Mila (caps. 3-5[267]), del Concilio Africano (caps. 78-80[268]), de las definiciones de Inocencio I y Celestino I citadas en la disputa anterior[269] y del Concilio de Orange II (cap. 25[270]), que declara: «Por fe católica también creemos lo siguiente, a saber: recibida la gracia bautismal y el auxilio y la cooperación de Cristo, todos los bautizados pueden y deben cumplir aquello que conduce a su salvación, si quieren obrar como fieles». De ahí que San Jerónimo (*Expositio Symboli ad Damasum)* diga: «Execramos la blasfemia de quienes sostienen que Dios ordena lo imposible y que todos ─y no cada uno de nosotros individualmente─ podemos cumplir sus mandamientos»[271]. San Agustín (*Sermo 61 de tempore*) dice: «Dios no puede ordenar lo imposible, porque es justo; tampoco condena al hombre por algo que no puede evitarse, porque es pío»[272].

3. Aunque los justos, incluso habiendo recibido cada uno de los auxilios excelentes que Dios otorga de manera misericordiosa a los más grandes Santos, no puedan evitar todos los pecados veniales durante un largo espacio de tiempo, sin embargo, la razón por la que pueden abstenerse de cometer cualquier pecado mortal durante el transcurso de toda su vida con el auxilio ordinario y particular que Dios está dispuesto a conceder a todos los justos, es la siguiente, a saber: las ocasiones de cometer pecados veniales son muy frecuentes; los pecados veniales pueden cometerse con subrepción y sin deliberación plena; y, ante ocasiones tan frecuentes y múltiples, la mente no puede mantenerse en una vigilia tan continua y precisa que, en cada uno de los momentos de un largo espacio de tiempo, le permita hacer todo aquello que puede para evitar todos estos pecados, sobre todo porque los mortales, en la creencia de que la gracia de Dios no se pierde a causa de estos pecados, ni son causa de una muerte eterna, no se preocupan de tomarse esta molestia. Pero cuanto más santo es alguien, tanto más vigila y con mayores auxilios se le ayuda; en consecuencia, evita caer en muchos pecados veniales.

No obstante, como las ocasiones de caer en pecado mortal no son tantas, ni tan frecuentes, y de su superación depende no perder la amistad de Dios, ni incurrir en una miseria extrema, en consecuencia, los hombres suelen vigilar más, se toman un mayor trabajo para no sucumbir y, con un auxilio menor ─como es el que Dios está dispuesto a conceder a todos los justos─, todos

(265) *Ibid*., 33, 41.
(266) *Ibid*., 33, 42.
(267) *Ibid*., 4, 327s.
(268) *Cfr*. can. 111-113; Mansi 3, 811ss.
(269) *Cfr*. n. 5.
(270) Mansi 8, 717E.
(271) Se trata del *Libellus fidei* de Pelagio, dirigido a Inocencio I, n. 10; PL 45, 1718.
(272) Pseudo-Agustín, *Sermo* 273 (al. 61 *de temp*.), n. 2; PL 39, 2257.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

pueden superar estas ocasiones de pecar durante un largo espacio de tiempo. Esto lo demuestra la exhortación que leemos en *Eclesiástico*, VII, 40: «De todas tus obras, acuérdate de las últimas y nunca pecarás»; y en la *Epístola segunda de San Pedro*, I, 10: «Prestad atención en afianzar con buenas obras vuestra vocación y vuestra elección; haciendo esto, nunca pecaréis». A esto se le añade que, cuanto más ardorosamente lucha alguien desde el principio, tanto más fuerte se hace y con mayores auxilios lo suele ayudar Dios, para que en adelante pueda superar las ocasiones de pecar. Asimismo, ha sido algo muy justo que el libre arbitrio haya recibido a través de Cristo una ayuda tal que, aunque sienta la herida de la naturaleza corrupta en el hecho de que no puede superar durante un largo espacio de tiempo todos los pecados veniales, sin embargo, Dios le confiere fuerzas para que durante toda la vida pueda vencer ─si este es su deseo─ todo aquello que se opone a la amistad divina y a la propia salvación, como es el pecado mortal.

4. Pero, como puede verse, los Concilios y los pasajes citados no dicen nada sobre el hombre en estado de naturaleza corrupta que, careciendo de la gracia que convierte en agraciado, yace en la inmundicia del pecado mortal que todavía no ha sido eliminado por el arrepentimiento. Sin embargo, debemos afirmar lo siguiente:

En primer lugar: A este hombre nunca se le denegará un auxilio suficiente para que, cuantas veces quiera, resurja y recupere la gracia, como hemos explicado en la disputa 10.

En segundo lugar: Por consiguiente, a este hombre nunca se le denegará un auxilio suficiente para que, cuantas veces se le presente el momento de cumplir el precepto sobrenatural de amar y arrepentirse o de creer y tener esperanzas de modo sobrenatural ─si este hombre es infiel─, pueda cumplirlo, si quiere.

En tercer lugar: Tampoco se le denegará un auxilio suficiente para que pueda evitar, si así lo quiere, cualquier pecado mortal; en consecuencia, cuando no lo evita, peca.

Finalmente: Las fuerzas que este hombre suele tener para perseverar sin caer en un nuevo pecado mortal, son mucho menores que las que tiene quien ha recibido la gracia que convierte en agraciado: en primer lugar, porque la propia gracia y el hábito de la caridad inclinan hacia el bien y por sí mismas sirven de apoyo para que el hombre se abstenga de caer en pecado; y, en segundo lugar, porque el pecado mortal hace que el pecador sea totalmente indigno del auxilio cotidiano y especial de Dios ─más aún, lo hace merecedor de que Dios le conceda menos auxilios de su gracia y de que permita las tentaciones y las ocasiones de pecar en tanta mayor medida cuanto más ingrato haya sido y cuantos más pecados y más graves haya cometido─. Por esta razón, Dios suele endurecer, cegar y entregar a los pecadores a su mente insensata, para que hagan lo que no conviene, como enseña San Pablo en *Romanos*, I, 28. De este modo, los siguientes pecados suelen ser culposos y castigos por los delitos anteriores en virtud de los cuales aquéllos se permiten. También sucede incluso que pecados anteriores suelen proporcionar la ocasión de pecados posteriores, como enseña San Gregorio Magno (*Homiliae*

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

in Ezechielem, 1, hom. 11[273]). Por esta razón, en el lugar citado, San Gregorio afirma correctamente que si la penitencia no borra el pecado una vez cometido, arrastrará hacia otro por su propio peso.

5. También concuerda con todo esto[274] lo que leemos en las Sagradas Escrituras. Así, en *Lamentaciones*, I, 8, Jeremías dice que Jerusalén ha pecado mucho y que por eso se ha hecho impura. Y en *Salmos*, I, 3, cuando el profeta habla del varón justo, que «es como un árbol plantado junto a corrientes de agua, que, por ello, tiene firmes raíces y da a su tiempo el fruto», inmediatamente añade sobre quienes carecen de la gracia de Dios: «... no así los impíos, no así, pues ellos son como el polvo que el viento barre de la faz de la tierra»; hasta tal punto son inestables y tan fácilmente caen en pecado por las tentaciones. De ahí que San Pedro Apóstol, habiendo negado a Cristo por vez primera ─perdiendo por ello la gracia─ y habiéndolo negado con juramento una segunda vez, por tercera vez comenzase a jurar con imprecaciones, rechazando conocer a ese hombre.

6. *Segunda conclusión*: Aunque el hombre en estado de naturaleza corrupta haya recibido la gracia que convierte en agraciado, sin el auxilio especial de Dios no podrá cumplir toda la ley que obliga bajo pecado mortal de modo que persevere durante un largo espacio de tiempo sin caer en pecado mortal. Esta conclusión tampoco puede negarse sin perjuicio de la fe católica.

7. En primer lugar, esto puede colegirse de *Filipenses*, II, 12-13: «Trabajad con temor y temblor por vuestra salvación, pues Dios es quien obra en vosotros el querer y el obrar, como bien le parece». Así pues, San Pablo dice que no sólo el querer, sino también el obrar ─es decir, perseverar en el bien─, depende de Dios en virtud de un auxilio distinto de la gracia que convierte en agraciado. De otro modo, San Pablo no aconsejaría a los filipenses que por esta causa obrasen su salvación con temor y temblor, como aquellos cuya dependencia de Dios para perseverar en el bien sería tan grande. Pues Dios no elimina la gracia que convierte en agraciado, salvo por causa de un pecado mortal. Por el contrario, a los justos les confiere auxilios particulares ─de los que depende su perseverancia─ mayores o menores, en la medida en que se conduzcan con mayor o menor prudencia y de modo más o menos sumiso; ahora bien, a nadie deniega cuanto se requiere para perseverar. Así pues, por esta razón, San Pablo aconseja a los filipenses que obren su salvación con temor y temblor, sin soberbia alguna, sino con paso humilde y tembloroso ante los ojos de Dios, y que pongan en Él toda su esperanza. Además, cuando aconseja a los filipenses que obren su salvación con temor y temblor, defiende con bastante claridad la libertad de arbitrio, porque Dios no es el único que obra en nosotros el querer y el obrar, sino que, en razón de nuestra libertad, también nosotros cooperamos, según leemos

(273) *Cfr*. lib. 1, hom. 11, n. 24; PL 76, 915s.
(274) A saber, con lo que acaba de decir Molina en n. 4 («Finalmente…»).

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

en I *Corintios*, XV, 10: «... la gracia de Dios no ha sido estéril en mí, antes bien, he trabajado más que todos ellos, pero no yo (solo, naturalmente)[275], sino la gracia de Dios que está conmigo». Esto mismo dan a entender también las vehementes exhortaciones de San Pablo ─que aparecen antes de las palabras que acabamos de citar─ a la obediencia y a que todos sepan y digan lo mismo y no hagan nada por una gloria inane &c. Pues a menos que alguien quiera desvariar, reconocerá que San Pablo pide a los filipenses que hagan todo esto en tanto que hacerlo está en su libre arbitrio. He añadido esto, porque de las mismas palabras de *Filipenses*, II, 13 ─*pues Dios es quien obra en vosotros el querer y el obrar*─, los luteranos pretenden deducir que carecemos de libertad de arbitrio.

8. Esta misma conclusión se colige, en primer lugar, de otros pasajes que vamos a citar como demostración de nuestra siguiente conclusión ─así como de testimonios que expondremos en la siguiente disputa─ y, en segundo lugar, de las palabras que leemos en *Salmos*, CXXVI, 1: «Si Dios no construye la casa, en vano se afanan los constructores; si Dios no guarda la ciudad, en vano vigila la guardia»; con estas metáforas se está aludiendo al auxilio divino necesario, tanto para construir el edificio espiritual, como para, una vez construido, defenderlo de las incursiones de los enemigos y superar las ocasiones y tentaciones de caer en pecado mortal. De ahí que, en *Salmos* XXVI, 9, el profeta clame a Dios con razón: «¡Escúchame, Señor! No me abandones, ni me desprecies, mi Dios salvador».

9. Esta misma conclusión la defienden el Concilio de Mila (caps. 3-5[276]), el Concilio Africano (caps. 78-80[277]), Inocencio I y Celestino I en las cartas citadas[278] en la disputa anterior (sobre todo, caps. 6, 10 y 11, de la *Epistola* de Celestino I). Aquí quiero recordar lo siguiente: como estas definiciones se formulan contra Pelagio y Celeste ─según los cuales, por medio de nuestro libre arbitrio y sin el don de la gracia, podemos evitar todos los pecados y cumplir los preceptos divinos de tal modo que nos hagamos merecedores de la vida eterna─, oponiéndose a las tesis de Pelagio y Celeste, estas definiciones contradicen las dos cosas. A saber, necesitamos la gracia: por una parte, para vencer las tentaciones, cumplir los preceptos y así evitar todos los pecados mortales; y, por otra parte, para hacernos merecedores de la vida eterna, por medio del propio cumplimiento de los preceptos y de la victoria sobre las tentaciones. Así pues, sobre este cumplimiento, que debe hacernos merecedores de la vida eterna, los pasajes mencionados definen que, sin la gracia, no sólo no podemos hacer todas las cosas mencionadas, sino que no podemos hacer nada en absoluto, como ya dijo Cristo a propósito de los frutos ─es decir, de las obras meritorias─ en *Juan* XV, 5: «... sin mí no podéis hacer nada». Por esta razón, en los pasajes mencionados, los Padres no pretenden definir que no podamos cumplir ninguno

(275) *Addit*. de Molina.
(276) Mansi 4, 327s.
(277) *Cfr*. c. 111-113; Mansi 3, 811-814.
(278) *Cfr*. n. 5.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

de los preceptos conforme a su substancia como actos, ni que tampoco podamos, en modo alguno, superar ninguna tentación sin el auxilio y el don de la gracia, sino que tan sólo pretenden definir que, sin el don de la gracia, no podemos hacer ninguna de estas cosas de tal manera que nuestra acción implique algún mérito en relación a la vida eterna.

10. El Concilio de Trento (ses. 6, cap. 13) defiende la misma conclusión con las siguientes palabras: «El don de la perseverancia en la gracia sólo puede proceder de aquel que tiene el poder de sostener a alguien en pie». Más adelante, sobre la pugna que los justos deben librar con la carne, el mundo y el diablo, el Concilio dice: «En esta lucha no pueden resultar vencedores, salvo que la gracia de Dios los ayude». El Concilio define esto mismo con mayor claridad en el can. 22: «Si alguien dijera que, sin el auxilio especial de Dios, un justificado puede perseverar en la justicia recibida o que, con este auxilio, no puede, sea anatema»[279]. Pues como la justicia o la gracia que convierte en agraciado sólo se pierden a causa del pecado mortal, en consecuencia, si el justo no puede perseverar en la justicia recibida sin el auxilio especial de Dios, entonces tampoco podrá perseverar sin caer en pecado mortal y, por consiguiente, sin transgredir la ley que obliga bajo pecado mortal.

11. *Tercera conclusión*: Aunque el hombre en estado de naturaleza caída reciba la gracia que convierte en agraciado, sin el auxilio especial de Dios no sólo no puede cumplir durante un largo espacio de tiempo toda la ley que obliga bajo pecado mortal, sino tampoco todo aquello que se le presenta con mayor frecuencia y cuyo cumplimiento ofrece una dificultad considerable para el arbitrio del prudente.

Esta conclusión se colige claramente de las palabras de *Sabiduría*, VIII, 21: «... comprendiendo que no podría tener continencia, si Dios no me la daba». Según este testimonio, es evidente que, sin el auxilio especial de Dios, los hombres ni siquiera pueden guardar castidad durante un largo espacio de tiempo a causa de las frecuentes tentaciones de la carne, que atacan con suma hostilidad, siendo el hombre incapaz de superarlas completamente durante un largo espacio de tiempo sin el auxilio especial de Dios. De ahí que en *Mateo*, XIX, 12, Cristo diga: «... hay eunucos que se hicieron tales a sí mismos por el reino de los cielos; quien quiera entender, que entienda»; pues guardar continencia es muy difícil, supone un gran esfuerzo y no todos tienen este don. Por esta razón, San Pablo (I *Corintios*, VII, 7-9) manifiesta: «Mi deseo sería que todos los hombres fueran como yo; pero cada uno ha recibido de Dios una gracia particular: unos de una manera, otros de otra. No obstante, digo a los célibes y a las viudas: bien les está quedarse como yo, pero si no pueden contenerse, que se casen; mejor es casarse que abrasarse».

(279) *Ibid*., 33, 42.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

12. Sobre esta conclusión y la anterior, debemos señalar que hay que establecer un espacio de tiempo ─en el que alguien, sin el auxilio especial de Dios, no pueda perseverar sin caer en pecado mortal─ tanto menor cuanto más graves y frecuentes sean las tentaciones y dificultades a superar, considerando también las demás circunstancias que, por parte del hombre o por parte de las propias tentaciones y dificultades, hacen que la lucha sea más o menos difícil.

13. *Cuarta conclusión*: El hombre en estado de naturaleza corrupta y en ausencia de la gracia que convierte en agraciado, no puede cumplir durante un largo espacio de tiempo toda la ley natural que obliga bajo pecado mortal, ni ninguna parte suya que implique una gran dificultad, sin el auxilio especial de Dios; por ello, no puede amar a Dios sobre todas las cosas de manera eficaz y con dilección natural sin el auxilio especial divino.

Esta conclusión se sigue de modo manifiesto de las dos anteriores. En efecto, si un hombre que ha recibido la gracia que convierte en agraciado, no puede realizar todo lo anterior sin el auxilio especial de Dios, entonces mucho menos podrá hacerlo sin la gracia que ayuda a cumplir la ley natural.

Disputa XVIII

En la que explicamos, en función de lo que hemos expuesto en las dos disputas anteriores, algunos testimonios de las Sagradas Escrituras que parecen negar la libertad de arbitrio

1. En función de lo que hemos expuesto en nuestras dos disputas anteriores, podemos explicar con facilidad algunos pasajes de las Sagradas Escrituras que los luteranos aducen contra la libertad de arbitrio.

En primer lugar, están las palabras de *Proverbios*, XVI, 9: «El corazón del hombre medita su camino, pero es Dios quien asegura sus pasos». En efecto, el hombre que está en gracia puede decidir ─a través de su libre arbitrio y sin otro auxilio especial de la gracia─ mantenerse continuamente en la observancia de los preceptos divinos y no ofender nunca a Dios mortalmente o guardar castidad o realizar durante un largo espacio de tiempo cualquier otra cosa de difícil cumplimiento, como, sin duda, lo demuestra lo que hemos dicho en la disputa 14. No obstante, sin el auxilio cotidiano y especial a través del cual Dios asiste a este hombre y sin las distintas maneras en que ─con su ayuda─ dirige sus pasos, este hombre no podrá realizar lo que decide, ni alcanzar el fin del camino al que se propone llegar, como es evidente según las conclusiones que hemos ofrecido en las disputas anteriores. De ahí que en *Salmos*, XVI, 5, el profeta diga: «Ajusta mis pasos a tu camino, para que mis pisadas no vacilen»; y en *Salmos*, CXVIII, 4-6: «Tú nos ordenaste guardar en extremo tus preceptos. ¡Ojalá dirijas mis pasos, para que pueda cumplir tus mandatos! Entonces no me turbaré al observar todos tus preceptos, viendo que en ninguno he ofendido tu majestad». Con muchas otras palabras semejantes el profeta implora el auxilio divino. Por

φñ (c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

tanto, el pasaje de *Proverbios*, XVI, 9, no destruye, sino que demuestra la misma libertad de arbitrio que a todas luces evidencian las palabras que acabamos de citar, sobre todo porque los pasos que Dios debe dirigir a través de su auxilio, no son sus pasos, sino los que nosotros damos por medio de nuestro libre arbitrio con la ayuda divina.

2. Consideremos el siguiente pasaje de *Jeremías*, X, 23: «Yo sé que no depende del hombre su camino, ni del que anda enderezar su paso». Según Lutero, estas palabras suprimen la libertad de arbitrio. Sin embargo, nosotros creemos que la interpretación de este pasaje debe ser totalmente distinta. Pues en nombre del pueblo judío, caído en pecado y carente de gracia, el profeta pide su conversión, reconociendo la imposibilidad de que esto se produzca sin el auxilio de Dios. Por eso dice: «Yo sé que no depende del hombre su camino (naturalmente, no depende sólo de él comenzar a andar)[280], ni del que anda enderezar su paso (naturalmente, esto tampoco depende sólo de él)[281]». Luego añade (X, 24): «Corrígeme, Señor (a saber, para que me convierta a ti, golpeado por tu temor)[282], pero con tino, no con tu ira, no vaya a suceder que me reduzcas a la nada». Por tanto, este testimonio no destruye la libertad de arbitrio, sino que aquí Jeremías tan sólo habla de la conversión del impío, afirmando que el auxilio divino es necesario para que comience a andar por el camino de la justicia. Más aún, como el profeta habla del camino del hombre, cuando dice que «no depende del hombre su camino, ni del que anda enderezar su paso», está defendiendo la cooperación del hombre a través de su libre arbitrio en conjunción con el auxilio divino. De ahí que San Agustín o quienquiera que sea el autor de la *Scala paradisi* (cap. 10) diga: «Dios obra en nosotros nuestras obras, pero sin que nosotros estemos totalmente ausentes; pues *somos colaboradores de Dios*, como dice el Apóstol (I *Cor*., III, 9)» [283]. En efecto, Dios quiere que le roguemos y que, cuando se acerca a nosotros y nos aguarda a la puerta, le abramos el seno de nuestra voluntad y consintamos con Él. Sobre las palabras de *Salmos*, LXXVIII, 9: «... ayúdanos, Señor, nuestro salvador»; San Agustín dice: «Cuando quiere ayudarnos, ni es ingrato a su gracia, ni suprime nuestro libre arbitrio; pues quien recibe su ayuda, también hace algo por sí mismo» [284]; y en su *In epistolam Iohannis ad Parthos* (tr. 4, n. 7) afirma: «Si dices: *ayúdame*, haces algo. Pues si no hicieras nada, ¿cómo te ayudaría?»[285]. Lo mismo enseña en *De verbis Apostoli* (s. 13[286]) y en *De perfectione justitiae*[287], que escribió contra Celeste.

(280) *Addit*. de Molina.
(281) *Id*.
(282) *Id*.
(283) PL 40, 1002.
(284) *Enarrationes in Psalmos*, in Ps. 78, n. 12
(285) PL 45, 2009.
(286) *Sermo* 156 (al. 13 de verbis Apost.); PL 38, 849-858.
(287) PL 44, 291-318.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

3. Otro testimonio en el que se apoya Lutero es el de *Proverbios*, XVI, 1: «El hombre prepara su alma, pero Dios gobierna nuestra lengua». Pero estas palabras deben interpretarse de la misma manera que el primer testimonio. Pues como es varón perfecto —según dice Santiago en su *Epístola*, III, 2— quien no ofende de palabra y además es muy difícil estar mucho tiempo sin ofender de palabra —como nos enseña Santiago en este pasaje—, en consecuencia, para poder evitar durante un largo espacio de tiempo todas las ofensas que se hacen de palabra, no necesitamos del auxilio peculiar de Dios en menor medida —por el contrario, tenemos mayor necesidad de él— que para abstenernos durante un largo espacio de tiempo de todo pecado mortal. Ciertamente, aunque sabemos que, durante muchos años —incluso durante toda su vida—, muchos varones justos nunca han tenido conciencia de haber caído en pecado mortal, sin embargo, apenas uno encontraremos que no haya ofendido de palabra y que no experimente una contrición de su propio espíritu a causa de su incapacidad para gobernar su lengua. Por tanto, el sentido de las palabras de *Proverbios* es el siguiente: Es el hombre quien debe preparar su alma —por medio de su libre arbitrio— para moderar su lengua, decidiendo no decir nada indigno; sin embargo, es Dios quien debe gobernar su lengua con su auxilio de manera que no diga nada indigno durante un largo espacio de tiempo, como si hacer esto no estuviese en la facultad del libre arbitrio considerado en sí mismo, según hemos dicho en la tercera conclusión de la disputa anterior[288]. Por tanto, estas palabras pueden demostrar la libertad de arbitrio más que impugnarla, según hemos dicho también a propósito del primer testimonio.

Disputa XIX

Sobre las fuerzas del libre arbitrio, sólo con el concurso general, para no sucumbir en cualquier momento a las fuertes tentaciones y para superar cada una de las restantes dificultades puramente naturales

No sólo lo que hemos dicho en las tres disputas anteriores, sino también en las disputas 5, 14 y en otras, demanda un examen de la dificultad propuesta. Hemos decidido discutir aquí esta cuestión porque, para que se entienda mejor, es necesario comparar las fuerzas del libre arbitrio en cualquier momento del tiempo con esas mismas fuerzas del libre arbitrio para cumplir toda la ley y sus partes en el decurso del tiempo, esto es, para perseverar en el bien natural. A fin de que esta disputa sea más clara y dilucidadora, la vamos a dividir en varios miembros.

Miembro I: En el que explicamos dónde radica la dificultad y ofrecemos el primer parecer sobre la misma

1. En las tres disputas anteriores hemos demostrado que, sólo con el concurso general de Dios, nuestro libre arbitrio carece de fuerzas para vencer las

(288) *Cfr*. n. 11.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

tentaciones y dificultades que es preciso vencer no sólo con objeto de cumplir durante un largo espacio de tiempo toda la ley natural, sino también cualquier parte de la misma que suponga una gran dificultad.

Lo que aquí disputamos es si acaso, mientras aún hay juicio de razón, el arbitrio posee en cualquier momento, sólo con el concurso general de Dios, libertad para no caer en cualquier gran tentación y para superar cualquier gran dificultad que sea preciso vencer para cumplir en ese único instante la ley natural ─aunque por esta causa sea preciso morir─, siendo así que, si cae, pecará porque, en ausencia de cualquier otro auxilio mayor, en su potestad estará, aunque no sin gran dificultad, no transgredir en ese momento la ley; o bien el arbitrio carece de libertad en esta circunstancia y, en consecuencia, aunque transgreda la ley deliberadamente y a sabiendas, no pecará, porque en su potestad no estará en ese momento no transgredirla. Como dice San Agustín (*Retractationes*, lib. 1, cap. 9) el mal que no puede evitarse, no es pecado[289]; pero el mal que puede evitarse, es pecado; y en *De duabus animabus* (cap. 12) San Agustín dice: «Acusar a cualquiera de pecar por no hacer lo que no puede hacer, es sumamente injusto e insensato»[290].

2. A favor de una respuesta negativa a esta cuestión ─a saber, en tal circunstancia el arbitrio carece de libertad─, alguien podrá aducir a Gregorio de Rímini (*Lectura in libros 1 et 2 sententiarum*, 1, dist. 1, q. 2, art. 2, respuesta a la prueba tercera contra la segunda conclusión; así lo citan Cayetano y otros, en sus comentarios a la *Summa Theologica*, 1. 2, q. 10, a. 3), porque en este pasaje Gregorio de Rímini dice lo siguiente: «A la tercera prueba digo, en primer lugar, que la voluntad no realiza voluntariamente todo acto de querer ─es decir, libremente con libertad de contradicción─, porque no realiza el acto de nolición que se sigue tras experimentar sensitivamente la intensidad de algún objeto lesivo. De ahí que yo no piense que pueda suceder que alguien, salvo que medie un milagro, se queme con fuego y no se duela y, por consiguiente, no lo rechace, ni se aparte de él con dolor, aunque quizás podría no rechazarlo con nolición deliberada y no apartarse con este sentimiento de dolor». Sin embargo, como decíamos sobre el artículo citado de Santo Tomás, considerada correctamente esta cuestión, Gregorio de Rímini no se opone al parecer de Santo Tomás en el artículo mencionado, que explicaremos en el próximo miembro. Pues el Ariminense piensa que la aflicción de la voluntad es un acto de nolición y que la alegría o el goce es un acto de volición, a pesar de que, no obstante, sólo sean afectos y movimientos de la voluntad resultantes del conocimiento de un objeto nocivo presente o inminente o de un objeto beneficioso que se presenta o se espera. Por tanto, entendiendo bajo el nombre de «nolición» una aflicción, Gregorio de Rímini afirma creer que, salvo que intervenga un milagro, no puede suceder que alguien se queme con fuego y no se duela y, por consiguiente, no

(289) *Cfr*. n. 3; PL 32, 596 (=*De libero arbitrio*, lib. 3, c. 18, n. 50, *ibid*. 1295).
(290) *Cfr*. n. 17; PL 42, 107.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

lo rechace, ni le acompañe un sentimiento de aversión al quemarse, dando a entender bajo el nombre de «nolición» y «aversión» a la propia aflicción. Pero inmediatamente añade que este hombre es libre para decidir la nolición de su combustión, tomando el nombre de «nolición» del mismo modo que otros Doctores suelen hacerlo; por consiguiente, en su potestad estaría realizar o no este acto. Aunque la aflicción, según San Agustín, deba incluirse entre aquellas cosas que nos suceden sin que nosotros queramos ─de ahí que, si hay libertad para decidir o no la nolición de la combustión, entonces de aquí también parece seguirse que el acto de aflicción posterior a la nolición es libre─, sin embargo, como correctamente manifiesta Duns Escoto (*In* 3, dist. 15, q. única, art. 1[291]), para que la voluntad sufra aflicción, no es necesaria una nolición absoluta, sino que basta un rechazo o una voluntad condicionada en virtud de la cual aquel que se aflige no quiera sufrir aquello que le aflige, salvo que tenga la voluntad de alcanzar la beatitud o cualquier otro fin que se proponga como necesario; del mismo modo, es evidente que aunque aquel que arroja sus mercancías al mar, quiere arrojarlas con voluntad absoluta, sin embargo, se aflige por ello en la medida de su nolición, salvo que esta acción sea necesaria para seguir viviendo. Más aún, para que la voluntad se aflija, basta la aprehensión de la presencia de un objeto perjudicial en sí mismo, aunque bajo otra consideración pueda juzgarse beneficioso y la voluntad lo busque con volición absoluta.

3. Con mayor probabilidad podemos aducir como defensor de este parecer a Andrés de Vega, porque en su *Opusculum de justificatione, gratia et merito* (q. 12 y siguientes[292]) afirma que las fuerzas del libre arbitrio en el estado de naturaleza corrupta no pueden superar, sólo con el concurso general de Dios, las tentaciones difíciles, ni realizar cualquier otra obra moralmente buena que suponga una dificultad; presenta los siguientes ejemplos: tomar los votos, soportar una abstinencia de alimentos prolongada, dar mucha limosna o cualquier otra cosa parecida de hacer o incluso más difícil. Según Vega, con el concurso general de Dios, las fuerzas del libre arbitrio sólo pueden superar tentaciones y realizar acciones que impliquen muy poca o ninguna dificultad, como comer, beber, dormir, orar, hacer obras serviles, cumplir con el débito conyugal, vestirse decentemente y otras semejantes. Pero ante la duda de si acaso el arbitrio, cuando se le presenta alguna tentación peligrosa o una observancia difícil de algún precepto que obliga bajo pecado mortal y Dios sólo le aporta su concurso general, pecaría al transgredir el precepto y caer en la tentación, en una cuestión posterior[293] Vega parece defender una respuesta negativa en virtud de la impotencia para cumplir el precepto en ese momento, aunque el entendimiento poseyese suficiente conocimiento; es decir, no por ignorancia sería no culposa esta transgresión.

(291) *Commentaria oxoniensia ad 4 libros magistri sententiarum*, loc. cit., n. 17 (ed. Vivès, tom. 14, 589).

(292) *Cfr*. q. 12, concl. 2 (Venetiis 1546, 259s).

(293) *Cfr*. q. 13, concl. 5, arg. 2; ed. cit., 281s.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

4. Bartolomé de Medina parece adherirse abiertamente al mismo parecer, cuando afirma ─en el lugar que hemos citado en la disputa 14[294]─ que aunque al pecador no se le presenten ninguna tentación, ni ninguna ocasión de pecar, sólo con el concurso general de Dios no puede realizar el acto absoluto de dilección natural de Dios sobre todas las cosas, ni el propósito absoluto de no transgredir los preceptos de la ley natural que obliga bajo pecado mortal, aunque pueda albergar cierto deseo. Pero, sobre todo, se adhiere a este parecer en su *Expositio in primam secundae* (q. 10, art. 3), en la que se aparta de la doctrina de Santo Tomás ─según la cual, por mucho que aumente la pasión, mientras no elimine el juicio de la razón, no puede obligar a la voluntad a consentir─, salvo que se añada que la tentación es vehemente y que al libre arbitrio sólo le acompaña el concurso general de Dios; pues Vega piensa que en ese momento la voluntad se ve sometida a una necesidad y, en consecuencia, habría que decir que no peca, aunque ofrezca su consentimiento.

5. De los autores que he leído hasta el momento no recuerdo a otro que haya sostenido esto mismo. Por ello, me resulta sobremanera sorprendente que Andrés de Vega[295] no sólo afirme que este parecer es común en las escuelas, sino que también cite al Maestro de las Sentencias[296], a Santo Tomás[297], a Durando[298], a Escoto[299] y a Gabriel Biel[300], aunque en los pasajes que cita de ellos no afirman nada semejante y además es muy sabido que Santo Tomás defiende lo contrario, como dejaremos bien claro en el miembro siguiente; en cuanto a Durando, Escoto y Gabriel Biel, se inclinan hacia el parecer opuesto hasta tal punto que parecen seguir la propia herejía pelagiana, aunque en razón del tiempo en que vivieron no podemos culparles de nada, cuando afirman ─según leemos en sus comentarios *In sententiarum libros*, 2, dist. 28, citados por Vega─ que el hombre en estado de naturaleza caída, en virtud de sus fuerzas naturales y sin un auxilio de la gracia, puede cumplir todos los preceptos y abstenerse no sólo de cada uno de los pecados mortales, sino también de todos ellos durante un largo espacio de tiempo, aunque con gran dificultad.

Miembro II: En el que presentamos el segundo parecer sobre esta cuestión

1. En primer lugar, Santo Tomás (*Summa Theologica*, 1. 2, q. 10, art. 2 y 3) y Cayetano en sus comentarios a estos pasajes de la *Summa Theologica*, defienden abiertamente y sin ambages una respuesta afirmativa a la cuestión propuesta, a saber, una vez aparecidas cualquier grave tentación y dificultad que inciten e

(294) *Cfr*. m. 2, n. 4.
(295) *Cfr*. q. 12, concl.; *ibid*. 260.
(296) *Libri 4 sententiarum*, 2, dist. 26, c. 7 (apud Vega, 8).
(297) *Summa Theologica*, 1. 2, q. 109, art. 7.
(298) *In* 2, dist. 28, q. 2.
(299) *In* 2, dist. 28.
(300) *In* 2, dist. 28, q. un.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

inclinen a la voluntad humana a transgredir un precepto, el hombre en estado de naturaleza caída ─sólo con el concurso general de Dios y mientras siga en uso del juicio de la razón─ posee libertad para no transgredir este precepto en cualquier momento del tiempo; en consecuencia, si lo transgrede, peca. Pues cuando Santo Tomás disputa en esta cuestión (art. 2) sobre la voluntad considerada únicamente en posesión de sus fuerzas naturales ─junto con el concurso general de Dios y sin otro auxilio─, enseña que ningún objeto puede imprimir en ella una necesidad en cuanto al ejercicio de su acto, sino que siempre permanece libre para realizarlo o no. Pero habla de la voluntad como se da en esta vida, porque se refiere a ella considerada desde el punto de vista de sus fuerzas naturales. Ahora bien, en el artículo tercero enseña que ninguna pasión en absoluto ─por ello, tampoco el temor de una muerte inminente─ puede imprimir en ella una necesidad, mientras el juicio de la razón no desaparezca del todo en el hombre, porque, en cuanto objeto, la pasión mueve o atrae a la voluntad por medio del conocimiento que el entendimiento tiene de ella y del objeto que la ha incitado; en efecto, a la voluntad no la puede mover de manera inmediata nada corpóreo, porque sólo se mueve por el conocimiento del entendimiento. Sin embargo, como explica Santo Tomás en el artículo anterior, en esta vida el conocimiento de un objeto no puede imprimir necesidad alguna a la voluntad, mientras el juicio de la razón no resulte entenebrecido por alguna fantasía perturbadora hasta el punto de desaparecer por completo. Pues durante todo el tiempo en que el juicio del entendimiento permanezca libre en cierto sentido, la voluntad también permanecerá en posesión de su libertad innata. De ahí que, en su respuesta al segundo argumento, Santo Tomás diga que aunque a veces la pasión obnubile la razón, no obstante, algo de razón permanece libre; en consecuencia, se puede rechazar totalmente la pasión o, por lo menos, refrenarse para no caer en ella.

2. Cayetano en sus comentarios a la *Summa Theologica* (1. 2, q. 10, art. 3), entre otras cosas, dice: «Por lo que leemos en el tercer artículo, es fácil ver hasta qué punto es libre el deseo o el rechazo tanto de los objetos deleitosos por el tacto, como de los contrarios a ellos. Pues estas pasiones o bien eliminan totalmente la razón y, en consecuencia, la voluntad, o bien no la eliminan del todo y, en la misma medida, no eliminan totalmente la libertad. Aunque en ese momento, a causa de la disposición del sujeto, la voluntad se incline sobremanera hacia un acto conforme al apetito sensible, sin embargo, puesto que sigue poseyendo libertad, no hace falta un milagro para que no realice este acto, como dice Gregorio de Rímini (*In I*, dist. 1, q. 2, art. 2[301])». No creo que, exceptuando a Medina, los demás seguidores de Santo Tomás se adhieran al parecer contrario.

3. El propio Santo Tomás defiende esto mismo (*Summa Theologica*, 1. 2, q. 109, art. 8 y 9), cuando enseña que el hombre en estado de naturaleza caída puede evitar, en virtud de sus fuerzas naturales, cada uno de los pecados mortales, del

(301) *Cfr*. m. 1, n. 2.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

mismo modo que puede cumplir cualquier precepto de la ley natural en cualquier circunstancia, aunque, sin embargo, no pueda evitar durante un largo espacio de tiempo todos los pecados mortales. Domingo de Soto (*De natura et gratia*, 1, cap. 22, concl. 4 y 5[302]) presenta y somete a consideración estas palabras, para demostrar el parecer al que, según decimos, Santo Tomás se adhiere.

4. También San Anselmo, que es gran seguidor de la doctrina de San Agustín, es del mismo parecer sin lugar a dudas, según leemos tanto en *De libero arbitrio* (caps. 6, 7, 9 y 10[303]), como en *De concordia praescientiae, praedestinationis et gratiae cum libero arbitrio* (cap. 1[304]). Aquí San Anselmo enseña que, mientras el juicio de la razón no desaparezca, ninguna pasión, por muy fuerte que sea, ni ninguna dificultad, pueden eliminar la libertad de la voluntad para no consentir; tampoco pueden producir en ella una necesidad que le haga pecar en cualquier momento en que se muestre conforme con la transgresión del precepto. Cuando presenta el ejemplo[305] del hombre amenazado por la muerte, salvo que decida mentir, San Anselmo enseña que la incapacidad de resistir a la tentación ─que tanto más experimentamos en nosotros cuanto más grave es la tentación─ no es otra cosa que la dificultad de perseverar en la rectitud; pero por mucho que aumente esta dificultad, no suprime la potestad de perseverar en la rectitud que posee la voluntad, que siempre permanece libre para no sucumbir, si así lo quiere. No sé qué puede decirse más claramente y de modo más acorde con la siguiente afirmación, que es común entre los Teólogos: Por debajo de la visión perspicua de Dios a causa de su infinitud como objeto, nada en absoluto puede producir en la voluntad una necesidad en cuando al ejercicio de su acto.

5. Además de Durando, Escoto y Gabriel Biel ─de los que, como hemos dicho en el miembro anterior[306], nadie podrá negar que se adhieran a este parecer, sobre todo cuando Escoto (*In I*, dist. 1, q. 4; *In IV*, dist. 49, q. 6[307]) afirma que ni siquiera la visión perspicua de Dios puede producir en la voluntad una necesidad en cuanto al ejercicio de su acto─, del mismo parecer es Domingo de Soto, cuando afirma (*De natura et gratia*, 1, cap. 22, concl. 2[308]) que, aunque el hombre en estado de naturaleza caída pueda cumplir substancialmente cualquier género de precepto, no obstante, no puede cumplir todos, es decir, no puede mantenerse erguido mucho tiempo sin caer, salvo que Dios le proporcione su auxilio especial; al final del capítulo citado (corol. 2 y 3), Soto dice que el varón justo no realiza ninguna acción singular a la que no se asemeje substancialmente la que puede realizar alguien que no está en gracia[309]. Según lo que dice antes

(302) Antverpiae 1550, p. 84b.
(303) PL 158, 498b-503ª.
(304) *Cfr*. q. 1, c. 1; PL 158, 507-509.
(305) *De libero arbitrio*, c. 9; PL 158, 502.
(306) *Cfr*. m. 1, n. 5.
(307) *In* 1, dist. 1, q. 4, n. 13-15; *In* 4, dist. 49, q. 6, n. 9 (ed. Vivès, tom. 8, 366ss, y tom. 21, 187s).
(308) Antverpiae 1550, p. 79ª.
(309) *Ibid*., 84ª.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

y después de esto, es evidente que sus palabras deben entenderse referidas al hombre en posesión tan sólo de sus fuerzas naturales y sin la ayuda especial de Dios. Luego añade[310] que un hombre infiel y ganado por la herejía experimenta en sí mismo un amor de Dios que, conforme a la substancia de este acto, es exactamente igual que el amor que experimenta un católico; asimismo, puede encarar la muerte en pro de su religión ─aun siendo falsa─ con el mismo fervor e impulso que mueven a un católico. De aquí colige que en esta vida nadie puede estar seguro de estar en gracia sin un privilegio especial. En las conclusiones 4 y 5, al igual que Santo Tomás (*Summa Theologica*, 1. 2, q. 109, art. 8 y 9), sostiene que, en el estado de naturaleza caída, el hombre puede evitar, en virtud de sus fuerzas naturales, cada uno de los pecados mortales, del mismo modo que puede cumplir cualquier precepto en cualquier circunstancia, aunque no los pueda cumplir todos durante un largo espacio de tiempo.

6. Del mismo parecer es Ruardo Tapper; pues en su *De libero arbitrio* (fol. 316) sostiene lo siguiente: «Hay cosas que, por su propia naturaleza, superan la facultad del libre arbitrio, porque son de orden sobrenatural, como la conversión del impío, creer, tener esperanzas y amar como es necesario para alcanzar la salvación; el libre arbitrio no puede hacer todo esto, ni colectiva, ni singularmente, sin la ayuda especial de Dios. Por esta razón, si Dios mandase algo de esto y, sin embargo, no proporcionase su auxilio, el hombre no pecaría por no cumplir estos preceptos, porque nadie peca por no hacer aquello que de ningún modo puede hacer. Pero hay otras cosas que, por su género y naturaleza, no superan a las fuerzas del libre arbitrio ─aunque éste sea débil y carezca de vigor para realizarlas─, como son todas aquellas que se rigen puramente por derecho natural; en virtud de sus fuerzas, el libre arbitrio puede realizar cada una de ellas, porque ninguna pasión, ni temor alguno a la muerte, pueden producir en nuestra voluntad una necesidad tal que en nuestra potestad no esté quererlas o rechazarlas, mientras el juicio de la mente permanece libre y no desaparece. Por este motivo, la necesidad de pecar debida a nuestra debilidad, implica una inevitabilidad con respecto a todo lo que se nos preceptúa tomado colectivamente, aunque no respecto a cada uno de los preceptos»[311].

7. Ruardo cita a San Agustín como defensor del mismo parecer en *q. 24 super Numeros*[312] y en *De spiritu et littera* (cap. 31[313]). En estos pasajes se adhiere a este parecer, pero mucho más en los siguientes. Así, en *De praedestinatione et gratia* (cap. 9), el autor de este libro dice: «El libre arbitrio que Dios nos ha concedido tiene una inclinación a deslizarse hacia la malicia; y como no puede hacer nada que lleve el sello de la virtud sin el auxilio de Dios, su inclinación hacia todo

(310) *Ibid*., 84b.

(311) *Explicatio articulorum facultatis Lovaniensis circa dogmata ecclesiastica de libero arbitrio*, Lovanii 1555, 322.

(312) *Quaestiones in Heptateuchum*, lib. 4 quaestiones in Numeros, q. 24; PL 34, 727s.

(313) *Cfr*. n. 53; PL 44, 234.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

género de pecado resiste gracias al sostén de la virtud»[314]. Con estas palabras enseña abiertamente que, abandonado a sus fuerzas, el libre arbitrio puede caer en todo género de pecado de tal modo que en verdad peque con consentimiento ─siendo esto algo que niegan los defensores del parecer contrario[315]─, cuando una tentación o dificultad graves se le presentan a la hora de cumplir el precepto. En *De civitate Dei* (lib. 21) dice: «Si hay una ley que ordena, pero falta el espíritu que ayuda, en cuanto crece y domina el deseo por la propia prohibición del pecado, se cae en prevaricación»[316]. Cuando San Agustín habla de una pasión que crece y domina, está afirmando que el libre arbitrio, abandonado a sus fuerzas, cae en pecado de modo verdaderamente culposo ─siendo esto algo que niegan los defensores del parecer contrario─, cuando la pasión es fuerte o moderadamente difícil de vencer. En *Contra duas epistolas Pelagii* (cap. 5) San Agustín dice: «No decimos que, por culpa del pecado de Adán, el libre arbitrio haya desaparecido de la naturaleza de los hombres, porque los hombres sometidos al diablo pueden pecar con él; ahora bien, el libre arbitrio no basta para vivir bien y de modo piadoso, salvo que la gracia de Dios libere a la propia voluntad del hombre y la ayude en toda buena acción, palabra y pensamiento»[317]. He aquí que, para que una acción mala pueda imputársele como culposa y verdaderamente pecaminosa a un hombre en estado de naturaleza caída, San Agustín no exige ningún auxilio particular de Dios, sino que considera suficiente el concurso general con el que este hombre pueda realizar esta acción tanto más fácilmente y con mayor presteza cuanto mayores sean la pasión y la tentación que le inclinan e incitan hacia ella; pero para vivir con honestidad y piadosamente y, por ello, vivir para la vida eterna, según San Agustín, este hombre necesita de la gracia de Dios.

8. Quizás alguien pueda persuadirse de que San Agustín defiende el parecer contrario, porque en *Hypognosticon* (lib. 3, cap. 4) el autor de este libro dice: «Declaramos que todos los hombres poseen libre arbitrio junto con un juicio de la razón, no porque con el libre arbitrio podamos comenzar o terminar sin Dios todo aquello que se dirige hacia Él como fin, sino porque tan sólo podemos hacer uso de nuestro libre arbitrio en las obras de la vida presente, tanto buenas, como malas. Cuando hablo de *buenas obras* me refiero a las que nacen de un bien natural, como querer trabajar en el campo, querer comer y beber, querer tener amigos, querer tener ropa, querer fabricar una casa, querer casarse con una mujer, alimentar a los animales, aprender el arte de las diversas cosas buenas; en suma, querer cualquier bien que tenga como fin la vida presente; pero ninguna de todas estas cosas puede durar sin el gobierno divino; más aún, existen y reciben su existencia de Dios y a través de Él. Cuando hablo de *malas obras* me refiero

(314) *Cfr*. c. 9, n. 10; PL 45, 1671.

(315) Los adversarios de la Compañía de Jesús (*cfr*. disp. 14, m. 2, n. 1); carta de Molina a Aquaviva, Lisboa 19 de junio de 1587 (*op. cit*., 363s).

(316) *Cfr*. c. 16; PL 41, 730.

(317) *Cfr*. lib. 2, c. 5; PL 44, 577.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

a cosas como querer adorar ídolos, querer matar, &c.»[318]. He aquí que, entre las obras buenas que el libre arbitrio solo puede realizar, San Agustín únicamente incluye ─como alguien dirá─ aquellas que no suponen ninguna o casi ninguna dificultad.

9. Sin embargo, este testimonio no basta para afirmar tal cosa. En primer lugar, porque, según lo que acabamos de decir y lo que hemos afirmado en las disputas quinta y sexta, es evidente que San Agustín enseña lo contrario. En segundo lugar, porque el autor del *Hypognosticon*, en el capítulo citado, había dicho anteriormente que, a causa del pecado, el primer padre perdió la libertad para hacer el bien; así leemos lo siguiente: «Quien pudo no querer el mal gracias a su capacidad para hacer el bien, por querer el mal perdió con justicia la capacidad para hacer el bien… Por tanto, a causa del pecado, el libre arbitrio del hombre perdió su capacidad para hacer el bien, aunque no su nombre, ni su concepto (a saber, del libre arbitrio)[319]»[320]. A continuación se añaden las palabras del pasaje que hemos citado. Pero ─según hemos dicho en las disputas 6 y 15 y según explicaremos por extenso en la disputa 22─ cuando San Agustín habla del bien que el libre arbitrio ha perdido la posibilidad de hacer a causa del pecado y que sólo Cristo renueva, no se está refiriendo al bien moral puramente natural considerado en sí mismo ─ya sea fácil, ya sea difícil─, sino que, como teólogo y al modo de las Sagradas Escrituras, se está refiriendo al bien sobrenatural que conduce a un fin sobrenatural y que, por ello, se ajusta a este fin en orden y grado. Este es el bien que se dirige a Dios como fin, según leemos en el pasaje citado; aquí también se nos enseña que nuestro libre arbitrio no puede empezar, ni terminar este bien, sin Dios. El otro bien recibe este nombre, porque es el bien de las obras de la vida presente, es decir, no trasciende el fin natural del hombre. Aunque en este pasaje se ofrezca el ejemplo de obras buenas fáciles, no por ello se está negando la posibilidad de hacer otras obras puramente naturales más difíciles, sino que ya estarían incluidas en razón de las siguientes palabras que se añaden tras los ejemplos: «... querer cualquier bien que tenga como fin la vida presente», es decir, que no trascienda un fin natural. Sin duda, del mismo modo que los bienes morales más difíciles, hechos con caridad, nos hacen merecedores de Dios o del fin sobrenatural ─aunque esto no sucede, si se hacen sin caridad─, así también, si los bienes más fáciles de los que se nos habla en el pasaje citado, se hacen con caridad, nos harán merecedores de Dios o del fin sobrenatural; por esta razón, no hay por qué excluir estos bienes antes que los primeros del grupo de bienes que, según leemos en este pasaje, se dirigen hacia Dios como fin. Finalmente, se nos presenta la siguiente disyunción. Cuando se está hablando de un bien dirigido hacia Dios como fin ─que, según se nos enseña, hemos perdido la libertad de realizar a causa del pecado de los primeros padres─, o bien se

(318) *Cfr*. n. 5; PL 45, 1623.
(319) *Addit*. de Molina.
(320) *Cfr*. c. 4, n. 4; PL 45, 1623.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

incluye un bien moral puramente natural, o bien no se incluye este bien, sino tan sólo el bien sobrenatural ajustado a un fin sobrenatural. Si se afirma lo primero, se está de acuerdo con el parecer de Gregorio de Rímini, que ya hemos reprobado en conjunto[321], a saber, sin el auxilio especial de Dios no puede realizarse ninguna obra moral buena y puramente natural; además, la segunda parte del pasaje ─según la cual, sin caer en pecado y sin el auxilio especial de Dios, podemos querer casarnos con una mujer y comer─ contradiría a la primera; en efecto, si realizáramos estas dos cosas sin cometer pecado, serían obras moralmente buenas de castidad conyugal y de templanza; ahora bien, no podríamos realizarlas sin un auxilio especial de Dios, porque habríamos perdido la libertad para llevarlas a cabo. Pero si afirmamos lo segundo, ya tenemos lo que buscamos, a saber, ningún bien moral y puramente natural ─sea fácil o difícil─ debe incluirse en el grupo de bienes para cuya realización, según se nos enseña en este pasaje, hemos perdido la libertad a causa del pecado de los primeros padres y, en consecuencia, no pueden realizarse sin el auxilio especial de Dios, sino que debe incluirse en el grupo de bienes de la vida presente, es decir, de los bienes que no trascienden el fin natural de la vida presente, de los que se nos habla en la segunda parte del pasaje. A todo esto debe añadirse que no es cosa segura que San Agustín sea el autor de los libros del *Hypognosticon*. Por esta razón, no hay por qué negar que San Agustín sea del parecer que nosotros le atribuimos.

10. San Jerónimo se adhiere abiertamente a este mismo parecer en sus *Dialogi adversus pelagianos*, al final del libro tercero, donde, por medio del personaje de Ático, dice a Critóbulo, que haría las veces de Pelagio: «Esto es lo que te había dicho al principio, a saber, en nuestra potestad está pecar o no pecar y extender la mano hacia el bien o hacia el mal, de manera que nuestro libre arbitrio no recibe detrimento; pero esto sólo es posible en función del modo, del momento y de la condición de la fragilidad humana, porque la impecabilidad perpetua sólo corresponde a Dios y al Verbo que se hizo carne y no sufrió pecado alguno, ni daño de la carne. Pero no estaré obligado a hacer algo continuamente, porque durante un breve lapso pueda hacerlo. Puedo ayunar, hacer vigilia, andar, leer, cantar, estar sentado, dormir. Pero ¿acaso he de hacerlo sin interrupción?»[322]. Con estas palabras, San Jerónimo enseña claramente que nuestro arbitrio, considerado en sí mismo, posee libertad para evitar cada uno de los actos pecaminosos y, por esta razón, cuando no los evita, en verdad peca o se hace culpable y también merecedor de un castigo; sólo habría una impotencia para perseverar sin caer en pecado, como bien explica San Anselmo en el pasaje que hemos citado[323]. Considero que el parecer contrario es totalmente ajeno a los antiguos Padres; más aún, todos ellos sostienen que los hombres en estado de naturaleza caída y en posesión tan sólo de sus fuerzas naturales, padecen la misma impotencia

(321) *Cfr*. disp. 5, n. 1, 3.
(322) *Cfr*. lib. 3, n. 12; PL 23, 581b.
(323) *Cfr*. n. 4.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

para evitar los pecados mortales ─y, en consecuencia, superar las tentaciones y dificultades que es preciso superar para evitar estos pecados─ que la que padecen para evitar los pecados veniales todos los fieles adultos por debajo de Nuestra Señora, a pesar de todos los auxilios que Dios está dispuesto a conferirles y de hecho les confiere. Pero nadie duda de esta impotencia para evitar todos los pecados veniales o para perseverar sin cometer pecado venial; ahora bien, no hay impotencia para evitar cada uno de ellos, aunque Dios decida no conferir mayores auxilios; en consecuencia, cuando cometemos alguno de ellos, pecamos venialmente, porque en la facultad de nuestro arbitrio está evitar cada uno de ellos. Quienes defienden el parecer que hemos expuesto en el miembro anterior, sostienen que, cuando los hombres en estado de naturaleza caída y en posesión tan sólo de sus fuerzas naturales, están sometidos al asedio de tentaciones o dificultades graves, padecen otro tipo de impotencia para evitar también los pecados mortales, porque no pueden evitar ninguno de ellos en singular y, en consecuencia, no pecan cuando transgreden de este modo los preceptos.

11. Así pues, los defensores de este parecer sostienen que no hay ninguna obra moral buena y puramente natural que el hombre en estado de naturaleza caída no pueda realizar sólo con el concurso general de Dios, como afirman expresamente Domingo de Soto[324] y Ruardo Tapper[325]. En efecto, si el parecer de San Anselmo[326] implica lo más difícil ─a saber, morir antes que mentir─, con mayor razón el hombre podrá hacer aquello que implica una dificultad mucho menor; por ello, en ausencia de ocasiones y de tentaciones, podrá hacerse el propósito absoluto de no pecar mortalmente en adelante; hemos dejado para este lugar la discusión de esta cuestión que ya presentamos en la disputa 14.

Miembro III: Qué se puede aducir contra el primer parecer y en pro del segundo

1. En el siguiente miembro presentaremos los argumentos que pueden aducirse en pro del primer parecer y en contra del segundo. Ahora, como demostración del segundo parecer, veremos qué argumentos se aducen contra el primero.

Primer argumento: Puede tomarse de la autoridad de San Agustín, San Jerónimo, San Anselmo y Santo Tomás, que defienden el segundo parecer con tanta claridad como permiten ver las palabras de todos ellos citadas en el miembro anterior.

2. *Segundo argumento*: Si el primer parecer fuera verdadero, habría que admitir que las causas segundas que levantan pasiones vehementes o producen dificultades notables o las propias pasiones y dificultades, eliminan la libertad

(324) *Op. cit*., lib. 1, c. 21, Antverpiae 1550, 72ª ss.
(325) *Op. cit*., Lovanii 1555, f. 293s-295.
(326) *Cfr*. n. 4.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

innata de la voluntad sin destruir el juicio de la razón de tal modo que, salvo que un auxilio especial protegiese a la voluntad de modo sobrenatural, ésta se vería obligada a obrar por necesidad en el ejercicio de su acto, en contra de la siguiente afirmación, que es común entre los Teólogos: *por debajo de la visión perspicua de Dios a causa de su infinitud, nada en absoluto puede producir en la voluntad una necesidad en el ejercicio de su acto*.

3. *Tercer argumento*: Como hemos explicado en la disputa 3, en el estado de naturaleza caída el libre arbitrio tiene las mismas fuerzas que las que tendría, si el hombre fuese creado en un estado puramente natural ─ordenado con vistas a un fin exclusivamente natural─ y Dios decidiese no conferirle ningún auxilio particular; en suma, tiene las mismas fuerzas que las que tendría, si Dios lo crease tal como los filósofos de la naturaleza y la filosofía moral consideran que es creado.

Pero ¿quién puede creer que el hombre, creado en este estado por un artífice sapientísimo, poseería una naturaleza tal que, siempre que se le presentase una ocasión oportuna de placer impuro, de asesinato, de rapiña o de cualquier otro crimen ─en la medida en que lo arrastrarían una pasión vehemente o una gran dificultad para impedir el consentimiento de la voluntad con el crimen─, no podría ni siquiera durante un lapso brevísimo mantenerse protegido por su razón y, por ello, no pecar, impidiendo el consentimiento de su voluntad, cuando lo cierto es que, mientras una perturbación no elimine el juicio de la mente, más bien parece que el crimen propuesto está prohibido por ley natural y es abominable hasta tal punto que a un varón bueno y seguidor de la luz de la razón más le valdría morir que perpetrarlo? Ciertamente, es indigno pensar algo así del creador sapientísimo de todas las cosas.

Guiado por la luz natural, Aristóteles enseña lo contrario en su *Ética a Nicómaco* (lib. 3, cap. 1[327]), a saber, este hombre, incluso amenazado de muerte, puede refrenarse y obligarse a impedir el consentimiento de su voluntad; por esta razón, pecará, si consiente.

De esto mismo nos persuaden la propia experiencia de nuestro libre arbitrio en circunstancias como las descritas, así como también los ejemplos de muchos infieles que murieron por algún bien honesto y que padecieron otras dificultades gravísimas; ahora bien, no tenemos por qué creer que un auxilio sobrenatural los ayudase a hacer estas cosas.

4. *Demostración*: Refrenar el consentimiento en cada una de estas circunstancias o elegir, por el contrario, el disentimiento, son en sí actos puramente naturales y propios del libre arbitrio, porque el hombre ha recibido la facultad de hacer esto no en menor medida que la visión para ver, el oído para oír y el entendimiento para entender. Más aún, para refrenar el consentimiento no es necesario que el libre arbitrio realice el acto para el que necesita del concurso

(327) *Cfr*. Bekker, II, 1110ª26ss.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

general de Dios e incluso de su auxilio particular, sino que basta con que su comportamiento sea puramente negativo, es decir, que no elija el consentimiento, ni el disentimiento. Por tanto, del mismo modo que, en ausencia del concurso especial de Dios, a ninguna de las demás facultades se le deniega cada uno de sus actos propios, tampoco al libre arbitrio debe denegársele ninguno de los suyos. Quien piense que esto no es así, será quien esté obligado a demostrarlo con argumentos convincentes; de otro modo, ni siquiera habremos de prestarle oídos.

5. *Cuarto argumento*: Si la voluntad careciese de libertad para impedir el consentimiento con una pasión vehemente que le sale al paso y cayera en ella necesariamente, de aquí se seguiría que, en el hombre en estado de pura desnudez, en posesión de sus fuerzas y sufriendo ─sólo con el concurso general de Dios─ un abandono semejante al de las demás causas naturales, la parte superior no dominaría a la inferior, salvo cuando los impulsos de la parte inferior fuesen leves, sino que, antes bien, la parte inferior dominaría a la superior, produciendo en ella la necesidad de otorgar su consentimiento según el impulso y la pasión de la parte inferior.

Ahora bien, esto no es conforme a la luz natural y a la experiencia, ni a las Sagradas Escrituras; pues éstas, por una parte, enseñan que el apetito superior domina al inferior y, por otra parte, testimonian que en la misma medida que el hombre en estado de pura desnudez está hecho a imagen y semejanza de Dios, así también, está dotado de libre arbitrio y es dueño de sus acciones.

6. *Quinto argumento*: De la opinión contraria se seguiría que, creado el hombre en el estado de naturaleza del que hemos hablado al exponer el tercer argumento, si no pudiese evitar, en posesión tan sólo del auxilio general, ninguna ocasión de pecar gravemente, ni impedir el consentimiento de su voluntad, entonces no pecaría, a pesar de que, presentándosele las ocasiones de cometer estos delitos, los cometiese todos; en consecuencia, no merecería ser castigado, ni los gobernantes podrían ejecutarlo con justicia, porque un acto no culposo no puede castigarse sin cometer injusticia. ¿Quién puede no reconocer que esto se aparta sobremanera de la razón y de la norma de la luz natural?

7. *Sexto argumento*: Aunque los defensores del primer parecer consideran que esta tesis realza el valor del misterio de la redención y del don de la gracia de Cristo, lo cierto es que lo devalúa y envilece sobremanera.

Pues su parecer obliga a concluir que si Dios no hubiese decidido ─tras la caída de los primeros padres─ otorgar un redentor al género humano, sino abandonarlo a las fuerzas de su naturaleza ─recibiendo tan sólo su concurso general─, como hace con las demás cosas, entonces ninguna transgresión del precepto ─tanto si obliga bajo pecado venial, como si lo hace bajo pecado mortal─ habría debido considerarse motivo de culpa y de pecado, porque la observancia contraria del precepto habría implicado una dificultad notable ─ya

φñ (c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

fuese por la vehemencia de la pasión, ya fuese por otra razón─, siendo así que las únicas transgresiones del precepto que habrían debido considerarse motivo de culpa y de pecado, serían aquellas que exigiesen una observancia contraria del precepto muy fácil.

Esto supuesto, ¿quién puede no ver, en primer lugar, que de aquí se seguiría que las culpas futuras del género humano habrían sido mucho menores que las imputables a los hombres tras ser redimidos por Cristo y que incluso, si al género humano le hubiesen sido conferidos, en virtud de los méritos de Cristo, auxilios particulares por la caída de los primeros padres, las transgresiones de los preceptos no habrían debido considerarse motivo de culpa, porque habrían exigido una observancia contraria muy difícil? En segundo lugar, ¿quién puede no ver que de aquí se seguiría que del mismo modo que no habría habido lugar para estas culpas, tampoco el hombre habría debido ser redimido en términos absolutos, es más, no habría necesitado de un redentor que eliminase sus culpas, sino que tan sólo dada la hipótesis de que hubiese sido redimido, sus culpas habrían aparecido y se habrían multiplicado por su llegada? En tercer lugar, ¿quién puede no ver que de aquí también se seguiría no sólo que Cristo habría debido liberar al género humano de unas miserias y unos pecados mucho menores de los que en realidad hubo de ser liberado, sino que también los auxilios particulares que el género humano recibe a través de Cristo para cumplir los preceptos, supondrían la ocasión de caer en una mayor miseria y de cometer muchos más pecados, tanto para los fieles que yacen en la sordidez de los pecados, como para los infieles, especialmente aquellos que están en posesión de una ignorancia invencible sobre Cristo? Efectivamente, según el parecer que impugnamos, en caso de que los hombres, yaciendo en la sordidez del pecado mortal, no reciban estos auxilios a través de Cristo, no podrán ser inculpados, ni castigados, por unas transgresiones de los preceptos que exigirían una observancia contraria de dificultad incluso pequeña; pero también se refrenarán fácilmente, siempre que estas observancias no supongan una gran dificultad; sin embargo, mientras estos hombres permanecen inficionados por la sordidez de la infidelidad o de cualquier otro pecado mortal, las observancias de los preceptos ─aun cumplidas gracias al auxilio particular de Dios─ no les servirán para alcanzar recompensa, ni satisfacción alguna.

¿Quién puede no entender que todo esto deroga, devalúa y envilece en gran medida la gracia de Cristo y el misterio de la redención?

¿Quién se atreverá a decir que los auxilios particulares para cumplir los preceptos no le fueron conferidos al género humano por mediación de Cristo o que debieron conferírsele, aunque Cristo no le hubiese redimido, como si el género humano hubiese podido recibir estos auxilios de otro modo que no fuese por mediación de Cristo? Ciertamente, los defensores del parecer que impugnamos no pretenden decir tal cosa, ni podrían afirmarla con seguridad, como fácilmente podrá colegirse de lo que más adelante[328] diremos sobre la predestinación.

(328) *Cfr*. q. 23, art. 4 y 5 (disp. 2).

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

8. *Séptimo argumento*: Admitido el parecer que impugnamos, habría de concederse que, si no hubiese de llegar un redentor, ni al género humano hubiese de conferírsele auxilios particulares, los hombres en estado de naturaleza caída y habiendo recibido tan sólo el concurso general de Dios, podrían refrenarse durante un largo espacio de tiempo para no caer en un nuevo pecado mortal, a pesar de que, como hemos explicado en la disputa 17, es artículo de fe que, aunque estos hombres reciban la gracia que convierte en agraciado, no pueden perseverar durante un largo espacio de tiempo sin caer en pecado mortal en ausencia del auxilio especial de Dios; ciertamente, todo esto parece muy absurdo.

Demostración: La materia de los pecados mortales no es tan frecuente como la de los veniales. Según los Doctores que defienden el parecer contrario, cuando se presenta la observancia de un precepto que obliga bajo pecado mortal y además es muy fácil de cumplir, debe incluirse en el grupo de las observancias que los hombres en estado de naturaleza caída pueden cumplir sin gran dificultad tan sólo con el concurso general de Dios; y cuando se presenta alguna observancia de dificultad pequeña, los hombres no pecan por transgredir el precepto, porque su propia impotencia los exculpa. Por tanto, pueden perseverar durante un largo tiempo espacio de tiempo sin caer en un nuevo pecado mortal.

9. *Octavo argumento*: De aquí se seguiría que, una vez que los fieles han recibido la gracia que convierte en agraciado, sin un auxilio especial de Dios podrían perseverar sin caer en pecado mortal durante un largo espacio de tiempo e, incluso, podrían perseverar en la gracia y en la justicia recibida, en contra de lo que define el Concilio de Trento (ses. 6, can. 22).

Pues, según afirman los defensores del parecer contrario, cuando a cualquier fiel se le presenta una observancia fácil del precepto que obliga bajo pecado mortal y perteneciente al grupo de las observancias que pueden cumplirse sólo con el concurso general de Dios, ciertamente, para no incurrir en la muerte eterna —como la fe le enseña y él mismo se persuade de que sucederá, en cuanto caiga en cualquier pecado mortal—, cumplirá el precepto con facilidad y se abstendrá de caer en pecado mortal; pero si se le presenta una observancia un poco más difícil del precepto, no pecará por transgredirlo, salvo que lo asista una ayuda especial. Por tanto, sin un auxilio particular de Dios puede perseverar sin caer en pecado mortal e, incluso, perseverar en la gracia y en la justicia recibida.

10. *Último argumento*: Aunque el concurso del hábito de la caridad y de la gracia que convierte en agraciado, imprime en las obras que realizamos con él un carácter sobrenatural y las hace merecedoras de la vida eterna, sin embargo, sólo con su impulso e inclinación no recibimos una ayuda tal que nos haga dejar de ser propensos e inclinados al vicio. Por esta razón, si Dios aparta su rostro de nosotros y nos priva del resto de sus auxilios particulares, nos alteramos, nos debilitamos y nos exponemos a sucumbir ante las tentaciones y a caer en los pecados con tanta facilidad como si no hubiéramos recibido la gracia que

φñ (c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

convierte en agraciado. De aquí se sigue que también el justo necesita de los auxilios particulares para no caer en pecado, exactamente igual que necesita de ellos quien carece de la gracia que convierte en agraciado.

Esto supuesto, podemos formular el siguiente argumento: En el estado de naturaleza caída, la impotencia del hombre justo para cumplir todos los preceptos que obligan bajo pecado mortal y para no sucumbir ante las tentaciones, es de la misma índole que la que tienen los hombres en ese mismo estado, pero excluidos de la gracia de Dios; también es igual que la que tiene el hombre creado en estado de pura desnudez.

Pero sin el auxilio especial de Dios que posee el hombre justo, a esa impotencia le acompaña una potencia tal ─para cumplir cada uno de los preceptos y no sucumbir en cualquier momento a las tentaciones que le salen al paso─ que, si transgrede los preceptos, verdaderamente pecará y, por esta razón, perderá la gracia y la justicia recibidas.

Por tanto, en general, en el estado de naturaleza caída y sin el auxilio especial de Dios, la impotencia del hombre ─para cumplir durante un largo espacio de tiempo los preceptos que obligan bajo pecado mortal y para resistir a las tentaciones a las que es preciso resistir para cumplir lo primero─ es tal que, sin embargo, en cualquier momento puede cumplir, sólo con el concurso general de Dios, los preceptos cuyo cumplimiento se le presenta bajo amenaza de pecado mortal y no dar su consentimiento a cualesquiera tentaciones que se le presenten en ese momento.

La mayor es evidente por todo lo que acabamos de decir. La menor se colige abiertamente de la definición que ofrece el Concilio de Trento (ses. 6, can. 22): «Si alguien dijera que, sin el auxilio especial de Dios, el justificado puede perseverar en la justicia recibida o que, con este auxilio, no puede, sea anatema»[329].

Efectivamente, aquí se define que, sin el auxilio especial de Dios y, por ello, sólo con su concurso general, el justificado carece de potencia para perseverar en la justicia recibida y en la gracia. Pero como no deja de perseverar en la gracia, salvo que transgreda un precepto que obligue bajo pecado mortal, por consiguiente, el Concilio define que es incapaz de cumplir durante un largo espacio de tiempo todos los preceptos que obligan bajo pecado mortal. Como no peca mortalmente, ni pierde la justicia, por transgredir un precepto, salvo que en el momento en que lo transgrede, sea capaz de no hacerlo ─y, por ello, cometería un pecado mortal no sólo materialmente, sino también formalmente─, por consiguiente, el Concilio define que, junto con la impotencia del justificado para cumplir durante un largo espacio de tiempo ─sin un auxilio especial y sólo con el concurso general de Dios─ todos los preceptos que obligan bajo pecado mortal, sólo con el concurso general tendría potencia para no transgredir el precepto en ese momento y dadas las mismas tentaciones y circunstancias en que lo transgrede.

(329) Mansi 33, 42.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

Por esta razón, la impotencia ─de la que habla el Concilio en esa definición─ para evitar los pecados mortales y, en consecuencia, cumplir ─sólo con el concurso general de Dios─ los preceptos que obligan bajo pecado mortal, se asemejaría en gran medida a la que tienen todos los hombres justos, por debajo de la madre de Dios, para evitar los pecados veniales. Pues se trata de una impotencia para evitar todos estos pecados y no para evitar cada uno de ellos dadas cualesquiera circunstancias y tentaciones.

En la disputa siguiente explicaremos de qué modo la impotencia para evitar todos los pecados está ligada y relacionada con la potencia para evitar cada uno de los pecados, ya sean veniales, ya sean mortales.

Miembro IV: Razones en pro del primer parecer y contrarias al segundo

1. Como demostración del primer parecer y en contra del segundo, pueden aducirse, *en primer lugar*, unas palabras de San Agustín en su *Epistola 106 ad Paulinum*[330], donde ─entre las objeciones formuladas contra Pelagio en cierto Concilio celebrado en Palestina, que si Pelagio no hubiese anatematizado con su propia confesión, él mismo habría sido anatematizado por este Concilio─ añade que Dios no otorga su gracia y su ayuda para cada uno de los actos, sino que ya están en el libre arbitrio o en la ley y en la enseñanza. Además afirma que nuestra victoria no se debe a la ayuda divina, sino a nuestro libre arbitrio. Tras condenar y retractarse de esto, más adelante San Agustín afirma que cada uno de los fieles está obligado a declarar lo siguiente: Cuando luchamos contra tentaciones y deseos ilícitos, aunque también aquí obremos por propia voluntad, sin embargo, no se debe a ella nuestra victoria, sino a la ayuda de Dios.

2. *En segundo lugar*: Alguien aducirá a Inocencio I en su *Epistola ad Concilium Carthaginense*, donde dice: «Sólo el auxilio de Dios ─y no nuestro libre arbitrio─ puede hacernos capaces de resistir»[331]; y en su *Epistola ad Concilium Milevitanum*, dice: «En todas las páginas divinas leemos que sólo la ayuda divina puede atar a la voluntad libre y, además, que ésta no puede hacer nada, si la protección divina la abandona»[332]. También aducirá a Celestino I (*Ep*. 1, cap. 6) que define lo siguiente: «Nadie, ni siquiera renovado por la gracia del bautismo, puede superar las insidias del diablo y vencer la concupiscencia de la carne, salvo que, a través de la ayuda cotidiana de Dios, reciba la perseverancia en la buena vida»[333]; y en el cap. 7 dice: «Nadie hace un buen uso del libre arbitrio, si no es a través de la gracia».

3. *En tercer lugar*: Aducirá las palabras de San Pablo en I *Corintios*, X, 13: «Fiel es Dios, que no permitirá que se os tiente por encima de vuestras fuerzas»;

(330) *Ep*. 186 (al. 106), c. 9, n. 32s; PL 33, 827ss.
(331) *Ep*. 29 (al. 24), n. 4; PL 20, 585 y 33, 781s; Mansi 3, 1073ª.
(332) *Ep*. 30 (al. 25), n. 4; PL 20, 591b y 33, 785; Mansi 3, 1076b.
(333) *Ep*. 21, c. 6; PL 50, 532; Mansi 4, 459.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

por tanto, hay algunas tentaciones graves que los hombres no pueden superar con sus fuerzas. También en II *Corintios*, I, 8, dice: «Pues no queremos que lo ignoréis, hermanos: la tribulación sufrida en Asia nos abrumó hasta el extremo, por encima de nuestras fuerzas, hasta tal punto que perdimos la esperanza de conservar la vida»; por tanto, hay tentaciones graves que están por encima de nuestro valor y de las fuerzas de nuestro libre arbitrio.

4. *En cuarto lugar*: Objetará lo siguiente: Si el segundo parecer fuera verdadero, entonces alguien podría ser mártir sin el auxilio especial de Dios; pero el consecuente es falso, porque no puede haber martirio sin la gracia que convierte en agraciado, que nadie puede conseguir sólo con las fuerzas de su naturaleza; por tanto, la tentación ante una amenaza de muerte no puede vencerse, ni siquiera durante un lapso brevísimo, sin el auxilio especial de Dios, salvo apartándose de la fe o cometiendo algo deshonroso.

Miembro V: Qué puede responderse a las razones aducidas contra el segundo parecer

1. En cuanto a lo primero ─que, según San Agustín, se le objetó a Pelagio y éste lo anatematizó─, podemos responder que se está hablando de la gracia y de la ayuda para cada uno de los actos por separado, si deben ser meritorios de la vida eterna. Pues Pelagio afirmaba que la gracia que se precisa para ello, no es otra cosa que el propio libre arbitrio que Dios ha conferido a los hombres o la ley y la enseñanza que los hombres han recibido gratuitamente de Dios, por las que saben qué deben hacer, sin que sea necesario otro auxilio divino. Esto es lo que se le objetó a Pelagio y lo que éste anatematizó.

2. En cuanto a la segunda objeción formulada contra la doctrina de Pelagio[334], debemos decir que esta objeción no habla de una victoria sobre una u otra tentación o concupiscencia por muy graves y molestas que sean siempre que no duren mucho tiempo ─pues para esta victoria bastarían las fuerzas del libre arbitrio, aunque vencerían mucho más fácilmente y mejor, si recibiesen la ayuda de Dios a través de algún auxilio particular─, sino que habla de la victoria sobre todas las tentaciones y concupiscencias, para que no nos venzan en el decurso del tiempo, ni abandonemos la gracia. Pues del mismo modo que los defensores del parecer contrario deben interpretar esta objeción como referida a una victoria, pero no sobre cualesquiera tentaciones ─porque admiten que las leves pueden vencerse con las fuerzas del libre arbitrio─, sino sobre las graves, así también, podemos interpretarla como referida a una victoria sobre todas las tentaciones y concupiscencias que nos salen al paso ─siendo así una victoria en términos absolutos, como parecen dar a entender las palabras de San Agustín y de los Padres─ y no sobre una

(334) *Cfr*. m. 4, n. 1.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

u otra tentación. Así expone esta objeción el propio Andrés de Vega en la q. 12 citada[335]. Pero Domingo de Soto (*De natura et gratia*, 1, cap. 21, resp. *ad secundum*[336]) afirma que esta objeción debe entenderse también referida a la victoria sobre las tentaciones por la que nos hacemos merecedores de la vida eterna, según lo que dice San Agustín en *De civitate Dei* (lib. 21, cap. 16): «Hay que pensar que los vicios han sido derrotados cuando los vence el amor de Dios, que sólo Él concede a través del mediador entre Él y los hombres»[337]. Algo parecido enseña Santo Tomás (*In* II, dist. 28, q. 1, art. 2 *ad ultimum*), cuando dice: «Una cosa es resistir al pecado y otra vencerlo. Todo aquel que evita el pecado, resiste al pecado. De ahí que esto pueda suceder también en ausencia de la gracia. Además, no es preciso que, por resistir al pecado, se haga merecedor del premio eterno. Pero propiamente quien vence al pecado es aquel que puede alcanzar aquello por lo que se establece la lucha con el pecado; ahora bien, esto no puede suceder, salvo que se obre meritoriamente. De ahí que esta victoria nos haga merecedores de la vida eterna y sin la gracia no pueda producirse». Lo mismo enseña San Buenaventura, cuando comenta el mismo pasaje de las *Sententiae* (q. última). Por tanto, puesto que, según los pelagianos, podemos alcanzar la victoria sobre las tentaciones con las fuerzas de nuestro libre arbitrio, de tal modo que, sin haber recibido otro auxilio y don de la gracia, esta victoria nos haría merecedores de la vida eterna, contra ellos se aducen dos cosas, a saber: por una parte, sin el auxilio de la gracia no podemos superar durante un largo espacio de tiempo todas las tentaciones que nos surgen al paso; por otra parte, tampoco podemos superar ninguna de ellas de tal modo que esta victoria nos haga merecedores de la vida eterna a ojos de Dios, como ya dijimos en la disputa 17[338] a propósito de la observancia de los preceptos.

3. Sobre el primer testimonio de Inocencio I que hemos citado dentro del segundo grupo de objeciones[339], debemos decir que, contra los pelagianos, sostiene que el auxilio divino nos hace capaces, en primer lugar, de resistir todos los ataques y tentaciones de modo que no sucumbamos y, en segundo lugar, nos hace capaces de resistir a cada uno de ellos por separado, de tal modo que esta lucha nos hace merecedores de la vida eterna.

4. Sobre el segundo testimonio de Inocencio I[340], debemos decir lo mismo, a saber, sólo afirma que la voluntad humana, abandonada por el auxilio de la gracia, no puede hacer nada en absoluto que sea digno de la vida eterna.

(335) *Opusculum de iustificatione, gratia et merito*, q. 12, Venetiis 1546, 270.
(336) Antverpiae 1550, p. 75b.
(337) PL 41, 730.
(338) *Cfr*. n. 9.
(339) *Cfr*. m. 4, n. 2.
(340) *Cfr*. m. 4, n. 2.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

5. El primer testimonio de Celestino I debe entenderse referido a todas las insidias del diablo y a todas las concupiscencias de la carne ─contra las cuales necesitamos del auxilio cotidiano para perseverar en la gracia, como dicen claramente sus palabras─ y no, sin embargo, a cada una de ellas por separado. Su segundo testimonio se refiere al buen uso del libre arbitrio que conduce hacia la vida eterna.

6. Aquí debemos señalar dos cosas. *Primera*: Según hemos dicho en la disputa 4, cuando los Padres, oponiéndose a los pelagianos, hablan de «auxilio de la gracia», también se están refiriendo al auxilio que ─mediante los hábitos sobrenaturales─ se emplea en ausencia de otro impulso particular del Espíritu Santo; de este modo, contra los pelagianos, afirman que, sin el auxilio de la gracia, no puede haber ninguna observancia de los preceptos, ni victoria alguna sobre las tentaciones ─por muy leves que sean─, dignas a los ojos de Dios. *Segunda*: Todos los testimonios citados no deben entenderse referidos a cada una de las tentaciones por separado; tampoco los defensores del parecer opuesto deben entenderlos referidos a cada una de las tentaciones, sino tan sólo a las graves y difíciles; pues ellos mismos declaran que las leves pueden superarse sin un auxilio especial.

7. Sobre el primer pasaje de San Pablo[341], debemos decir que debe entenderse de la siguiente manera: Dios no permitirá que se os tiente con tentaciones más numerosas, más difíciles y más largas de las que podríais hacer frente con éxito, según la clase de auxilio que el propio Dios emplea. Pero de aquí no se sigue que haya alguna tentación cuya superación en cualquier momento no esté en nuestra potestad gracias a nuestras fuerzas, si queremos luchar con ellas.

8. Sobre el segundo pasaje[342], debemos decir que esa tentación, por magnitud y duración, estaba por encima de las fuerzas de San Pablo y de sus compañeros y, por esta razón, fue superada con el auxilio divino. Pero esto no impidió que en la potestad de las fuerzas naturales de su libre arbitrio estuviese rechazarla o sucumbir ante ella en cualquier momento. Añádase a esto que, por lo general, suele hablarse de manera hiperbólica, para exagerar y dar a entender la magnitud y dificultad de aquello de lo que se habla.

9. También debemos negar la consecuencia de la cuarta objeción[343]. Pues aunque un luterano amenazado de muerte no niegue el artículo de fe de la Trinidad y supere esta tentación, arriesgándose a morir para evitar una nueva transgresión del precepto, no por ello se convertirá en mártir o alcanzará de nuevo la gracia, porque es imposible agradar a Dios sin fe sobrenatural. Asimismo,

(341) *Cfr*. m. 4, n. 3.
(342) *Cfr*. m. 4, n. 3.
(343) *Cfr*. m. 4, n. 4.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

aunque el fiel se arriesgue a morir para evitar transgresiones parecidas del precepto y no caer en pecado, sin embargo, si persiste en el propósito de perseverar en cualquier otro pecado mortal o no se preocupa de dolerse por sus pecados pasados ─a pesar de que podría hacerlo sin dificultad e incluso se le habría pasado por la cabeza─, tampoco será mártir. Sin embargo, cualquier hombre que esté inficionado por la mugre de los pecados mortales y quiera ─en virtud de sus fuerzas naturales─ exponerse a morir por Dios y hacer ─según se le ofrezca la ocasión─ lo que está en él para alcanzar el perdón gracias al arrepentimiento formal o virtual de sus pecados, sin lugar a dudas, puesto que Dios está dispuesto ─por ley ordinaria─ a ayudar con su auxilio sobrenatural a quien hace lo que está en él, volverá a estar en gracia y, en verdad, será mártir, pero no sólo prevenido y apoyado en sus fuerzas naturales, sino también en el auxilio sobrenatural de Dios. Así pues, para ser mártir, no basta exponerse a morir con objeto de no violar un mandamiento y superar una tentación que nos sale al paso, porque en I *Corintios*, XIII, 3, San Pablo dice: «Aunque repartiera todos mis bienes y entregara mi cuerpo a las llamas, si no tengo caridad, nada me aprovecha»; pues es necesario que estas acciones se deban al auxilio de la gracia, que Dios nunca niega a quien hace todo lo que está en él. Por esta razón, con pleno derecho la Iglesia incluye en el catálogo de los mártires a aquellos de quienes sabe que murieron por Cristo, porque no debemos creer que alguno de ellos no hiciese el acto de arrepentimiento ─al menos virtual─ que, cuando se muere a causa de Dios, tiene su apoyo en el auxilio sobrenatural divino, aunque la amenaza de muerte anteceda en muy poco tiempo a la misma y el tiempo en que se produce esta muerte sea tan rápido como el que tarda un corazón en ser traspasado.

Miembro VI: Qué debe pensarse sobre la dificultad propuesta y refutación de los argumentos propuestos contra el primer parecer[344]

1. Aunque es evidente ─por todo lo que hemos dicho─ que el segundo parecer no es del todo rechazable, no sólo por la autoridad de los Padres ─que ya hemos dicho que lo defienden junto con otros escolásticos─, sino también por los argumentos con que lo hemos demostrado, no obstante, puesto que el primero se considera común en las escuelas de varias provincias y los antiguos Padres y Concilios piensan que es menos seguro afirmar que el arbitrio en estado de naturaleza caída ─y sin haber recibido el auxilio especial de Dios─ tiene fuerzas tanto para superar cualquier tentación poco difícil, como para superar una más fuerte en un único momento o realizar cualquier acto más difícil y moralmente bueno ─por esta razón, sin el auxilio especial de Dios no pueden realizarse conforme a su substancia los actos de contrición, ni de atrición, a causa de la dificultad que se cierne ante el propósito absoluto de no volver a caer en pecado mortal y por la gran debilidad en que se encuentra

(344) *Cfr*. m. 3.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

nuestro arbitrio tras el pecado de nuestros primeros padres─, en consecuencia, mientras la Iglesia no defina el segundo parecer y no se enseñe con mayor frecuencia en las escuelas, por mi parte, no creo que debamos apartarnos del primero, sobre todo porque los argumentos con que lo hemos demostrado[345] son de gran peso y fácilmente pueden pasárseme por alto muchos otros que también lo harían verdadero. Por esta razón, todo lo que hemos dicho en esta disputa y en la 14ª en pro del segundo parecer, debe entenderse como algo que tan sólo hemos expuesto y no defendido. En efecto, tan sólo hemos expuesto todo esto con la intención de que se entienda en qué medida podrían aprobarse estas opiniones. Ciertamente, no hemos debido callarnos lo que se nos ocurría como novedoso sobre esta cuestión, porque es posible que haya quienes lo aprueben en el decurso del tiempo.

2. Si me enterase de que otros autores proponen los argumentos que ─contrarios al primer parecer─ he presentado como demostración del segundo, de buena gana añadiría la manera de refutarlos. Sin embargo, puesto que nadie requiere mi ayuda en este punto y las refutaciones que se me ocurren no me satisfacen del todo por mis propias carencias, voy a decir lo más apropiado que en este momento se me ocurre a propósito de cada uno de estos argumentos; no obstante, emplazo a los ingenios experimentados a ofrecer refutaciones más precisas de los mismos.

3. Respecto del *primer argumento*[346], sea cual sea el parecer de los Padres citados, debemos decir que los Concilios y los argumentos en pro del primer parecer nos persuaden de la verdad de este último y, por ello, debe preferirse antes que el segundo.

4. Respecto del *segundo argumento*[347], debemos decir que el consecuente no es absurdo, porque es enorme la debilidad innata de la voluntad humana, cuando es abandonada a sus fuerzas y sólo recibe el concurso general de Dios, como declaran los Concilios conforme a distintos testimonios de las Escrituras. Respecto de la afirmación de los Teólogos, o bien debemos decir que sólo puede atribuirse a quienes defienden el segundo parecer, o bien debe entenderse referida a la voluntad humana considerada en términos de ley ordinaria, porque nunca le falta el concurso especial de Dios, cuando lo necesita para obrar libremente.

5. Respecto del *tercer argumento*[348], concedemos la mayor; pero en cuanto a la menor, debemos decir que no conviene demostrar que Dios Óptimo Máximo ha creado al hombre ─en posesión tan sólo de sus fuerzas naturales

(345) *Cfr*. m. 4.
(346) *Cfr*. m. 3, n. 1.
(347) *Cfr*. m. 3, n. 2.
(348) *Cfr*. m. 3, n. 3.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

y ayudado por el concurso general divino, como creen los filósofos que fue creado─ ordenado únicamente con vistas a un fin natural ─debiéndose esto a la gran debilidad de la voluntad humana, apoyada sólo en sus propias fuerzas, para alcanzar el bien del que allí se habla─, ni que así ha sido concebido, sino que hay que demostrar que también ha sido ordenado con vistas a un fin sobrenatural y en razón de un fin sobrenatural, siendo receptor de ayudas ajustadas a ambos fines.

En cuanto a la cita de Aristóteles, debemos decir que el Estagirita no conoció los auxilios particulares que, por mediación de Cristo, Dios ofrece a los hombres ─incluidos los pecadores─ en el estado de naturaleza caída, en la medida necesaria para que puedan obrar libremente, en tanto no desaparezca la luz de su razón. Aristóteles tampoco pudo conocer, apoyado únicamente en su luz natural, que estos auxilios son necesarios para obrar libremente, según enseñan las Sagradas Escrituras y, a partir de ellas, los Concilios.

La experiencia que tenemos de la libertad de arbitrio en estos casos, se produce gracias a los auxilios que Dios no niega y que de ningún modo pueden percibirse a través de la propia experiencia por la que en ese momento experimentamos la libertad de arbitrio.

En cuanto al ejemplo de los infieles, debemos decir que ninguno de ellos realiza ningún acto difícil que en verdad implique un bien honesto, sin el auxilio especial que Dios no niega a nadie, porque este auxilio es necesario para conservar la libertad de arbitrio en ese momento.

6. Respecto de la demostración del tercer argumento[349], debemos negar que el acto de refrenar el consentimiento en dicha circunstancia sea natural al libre arbitrio, porque la voluntad no permanece libre y, en consecuencia, tampoco se puede hablar de un libre arbitrio que lo refrene, salvo que Dios lo ayude con su auxilio particular; por el contrario, es la voluntad en cuanto naturaleza, sólo con el concurso general, la que realiza este acto de manera puramente natural y, por ello, sin hacerse merecedora de demérito.

A la prueba aducida, debemos decir que el libre arbitrio se nos confiere para refrenar el consentimiento o para elegir el disentimiento, con tal de que la dificultad no sea tan grande que haga desaparecer la libertad sin un auxilio especial o que el auxilio particular divino ayude a la voluntad a proteger su libertad.

En cuanto a lo que se añade ─a saber, para refrenar el asentimiento no es necesario que el libre arbitrio realice el acto para el que necesita del concurso general o particular de Dios─, debemos decir que, en ese momento, el auxilio particular es necesario para que la voluntad posea una libertad íntegra y para que no elija el consentimiento sólo con el concurso general, es decir, de manera no libre, sino puramente natural.

(349) *Cfr*. m. 3, n. 4.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

7. Respecto del *cuarto argumento*[350], debemos conceder la consecuencia. Pero sobre la demostración de la falsedad del consecuente, debemos decir que la experiencia en virtud de la cual experimentamos y sabemos ─apoyándonos en nuestra luz natural─ que la parte superior domina a la inferior ─incluso cuando sus impulsos son vehementes y difíciles de superar─, la adquirimos una vez que hemos recibido el concurso particular divino, que, como ya hemos dicho, Dios no niega en estas circunstancias; sin embargo, no la adquiriríamos, si Dios ─como supone el antecedente─ negase este concurso. Ahora bien, las Sagradas Escrituras pueden decir que un hombre es libre ─y hecho a imagen de Dios─ para evitar estos impulsos, cuando en las mismas circunstancias ha recibido este auxilio particular.

8. En cuanto al *quinto argumento*[351], debe admitirse completamente, como también hemos dicho al hablar del tercero. Pero sería contrario a la razón y a la luz natural, si admitiésemos que, en estas circunstancias, Dios estaría tan dispuesto a conceder su auxilio particular como de hecho lo está anteriormente; sin embargo, esto no sería cierto, dada la hipótesis contraria que se ofrece en el quinto argumento.

9. El *sexto argumento*[352] implica una dificultad mayor que los anteriores; por ello, con gusto escucharía de otros alguna refutación de este argumento. A mí sólo se me ocurre decir que algunos auxilios particulares de Dios son de orden sobrenatural y otorgan a nuestras acciones un carácter sobrenatural; pero otros no producen este efecto y en sí no son sobrenaturales, sino que únicamente ayudan a nuestra debilidad a cumplir la ley natural; ahora bien, si son abundantes y eficaces, pueden conferir la capacidad de cumplir toda la ley natural que obliga bajo pecado mortal; pero si no son tan abundantes y eficaces, entonces sólo sirven para que, en cualquier circunstancia y ante cualquier pasión o tentación difíciles de vencer, en la potestad del arbitrio humano esté no sucumbir y cumplir la ley durante ese espacio de tiempo. Estos auxilios de tercer género son los únicos que habrían debido conferírsele al género humano en el estado de naturaleza caída ─aunque Cristo no lo hubiese redimido─, para que pudiese obrar libremente y con vistas a un fin natural. Pero con la llegada del redentor, el género humano no sólo recibió los auxilios de primer y segundo género por mediación exclusivamente de Cristo, sino también los de tercer género y, en este caso, no sólo por mediación de Cristo, sino también porque, por así decir, se le adeudaban a la naturaleza humana. Por tanto, toda la fuerza de este sexto argumento desaparece, porque todos los absurdos que infiere, suponen que estos auxilios no debieron conferírsele al género humano sin la mediación de Cristo.

(350) *Cfr*. m. 3, n. 5.
(351) *Cfr*. m. 3, n. 6.
(352) *Cfr*. m. 3, n. 7.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

10. Respecto del *séptimo argumento*[353], debemos decir que es inadmisible. En cuanto a la demostración, debemos decir que la debilidad innata de la voluntad humana es tan grande que, a pesar de que sólo con el concurso general puede evitar por separado cada una de las tentaciones y ocasiones propicias para caer en pecado, sin embargo, sin un auxilio particular no puede evitarlas todas durante un largo espacio de tiempo.

11. Respecto del *octavo argumento*[354], debemos negar su consecuencia. A la demostración, debemos responder que la voluntad humana es débil e impotente hasta tal punto que, aunque posea el hábito de la fe por el que alguien se persuade con un acto sobrenatural de que, si consiente en caer en pecado mortal, le aguardan torturas eternas junto con la pérdida de la felicidad sempiterna y aunque, al mismo tiempo, posea el hábito de la gracia que convierte en agraciado, no obstante, si no recibe sobreañadido el auxilio particular y cotidiano de Dios, aunque sólo con el concurso general pueda evitar por separado cada uno de los pecados mortales cuando se le presentan ocasiones y tentaciones propicias, sin embargo, no podrá evitarlos todos durante un largo espacio de tiempo, por lo menos mientras se le presenten las mismas ocasiones y tentaciones propicias.

12. Aquí también debo decir que esto se puede explicar recurriendo a los argumentos que, en la disputa 14 (miembro 4), nos han servido para demostrar el parecer común de los escolásticos, según los cuales los actos de atrición y contrición considerados en términos substanciales, pueden realizarse sólo con el concurso general de Dios.

En efecto, debemos decir que la debilidad innata de la voluntad humana es tan grande que, aunque alguien realice el acto sobrenatural de fe en virtud del cual se persuade de la bondad y de los beneficios que lo unen a Dios, así como de los tormentos eternos que le aguardan, si en adelante no decide de modo absoluto no pecar mortalmente ─siendo todo esto algo requerido para hacer acto de atrición y contrición─, sin embargo, sin el auxilio especial de Dios no puede tomar esta decisión, porque este acto, en cuanto absoluto y verdadero, no supone una dificultad menor que la que implica superar cualquier tentación y ocasión de pecar no leves. Pero no nos desviemos.

13. En cuanto al *último argumento*[355], concedemos la mayor; pero de la menor debemos decir que la impotencia de la que habla es tal sólo en relación a los sucesos en que se nos presentan ocasiones y tentaciones ─de transgredir los preceptos─ poco gravosas; pero este no es el caso, si las ocasiones y tentaciones son graves y difíciles; pues en ese momento los preceptos no pueden cumplirse

(353) *Cfr*. m. 3, n. 8.
(354) *Cfr*. m. 3, n. 9.
(355) *Cfr*. m. 3, n. 10.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

—ni siquiera durante un breve instante— sin el auxilio particular de Dios; en consecuencia, en ausencia de este auxilio la transgresión del precepto no es pecado, porque esta transgresión no es libre.

A la demostración basada en la definición del Concilio de Trento, no veo qué otra cosa pueda responderse salvo que sólo es válida con respecto a una observancia de los mandatos que implique poca dificultad, como si el justificado pudiese —pero sólo en cada una de las ocasiones por separado— cumplir los preceptos tan sólo con el concurso general de Dios y, por ello, si no los cumpliera, pecaría mortalmente y perdería la gracia; sin embargo, no podría cumplir en todas las ocasiones estos preceptos durante un largo espacio de tiempo, si el auxilio particular de Dios no lo ayudase; por consiguiente, en verdad caería en pecado mortal y perdería la gracia. Pero esta demostración no es válida con respecto a las observancias que implican una dificultad notable, porque si no recibiera en cada instante el auxilio particular para superar cada una de las tentaciones, consentiría en transgredir el precepto, sería excusado de toda culpa y no perdería la gracia.

Por ello, según esta opinión, sólo cuando la impotencia —en conjunción únicamente con el concurso general— de cumplir los preceptos durante un largo espacio de tiempo, no implica una dificultad notable, se asemeja a la que tienen los justos —en posesión de los auxilios ordinarios— para no cometer pecado venial durante un largo espacio de tiempo; pero a esta última no se asemeja la impotencia de cumplir los preceptos, cuando su observancia supone una dificultad notable, porque excusa de toda culpa en cualquier momento del tiempo. No obstante, la impotencia para evitar los pecados mortales verdaderos, formales y culposos en cualquier momento del tiempo, siempre se asemeja en gran medida a la que tienen los justos para evitar los pecados veniales, porque quien en verdad peca mortalmente o venialmente, en el momento en que peca puede evitar el pecado; de otro modo, no pecaría.

14[356]. Es posible que el lector prudente se admire —del mismo modo que muchos se han admirado y nos han escrito tras haber leído la primera edición de esta nuestra obra— y se pregunte por la razón de que —puesto que en la disputa 14 y en esta misma hemos corroborado, con firmes argumentos, los pareceres comunes, a los que nos adherimos claramente en los dos lugares, de Doctores ilustres y, además, hemos rechazado y refutado de modo tan evidente los argumentos contrarios de otros— en este último miembro, en contra de nuestra costumbre, hayamos definido ambas cuestiones con todo rigor, a saber, pensando y ofreciendo unas refutaciones de nuestros propios argumentos que, al igual que a otros, tampoco a nosotros nos convencen. Ciertamente, hemos obrado así para amansar los ánimos de algunos y para guardar la paz, hasta donde sea posible. Pues sabe el Señor que, según las circunstancias de aquel

(356) Todo este párrafo no aparece en la edición príncipe publicada en Lisboa en 1588, pero sí en la edición (segunda) de Amberes de 1595.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

momento, esto fue lo más conveniente para mí y lo más deferente para con Él; sin embargo, una vez leído lo que se me ocurrió en pro de uno y de otro parecer, cualquiera podrá juzgar fácilmente cuál es en sí misma la verdad y cuál es nuestro juicio sobre toda esta cuestión.

Sin embargo, cierto varón doctísimo considera que a nuestros argumentos debería añadírsele uno no despreciable, a saber: La voluntad de algunos varones santísimos ─sobre todo la de Nuestra Señora y la de Cristo cuando fue peregrino hacia la beatitud─ no se mueve hacia el bien con una intensidad menor que la que imprime la voluntad de algunos malvados cuando se mueven hacia el mal tras ser tentados de manera vehemente. Pero la moción vehemente hacia el bien no suprimió en la voluntad de Nuestra Señora y en la de Cristo la libertad para no moverse hacia el bien, salvo que alguien ─contrariamente a la fe católica─ quiera eliminar el mérito de Nuestra Señora y de Cristo cuando fue peregrino hacia la beatitud. Por tanto, aparecida cualquier tentación, la voluntad permanece libre en sí misma para no consentir con el mal en cualquier instante.

Disputa XX

Cómo conciliar la potencia para evitar en cada caso cada uno de los pecados, tanto veniales, como mortales, con la impotencia para evitarlos todos en conjunto

1. Alguien podrá objetar que de ningún modo puede suceder que, en posesión de la libertad para evitar cada uno de los pecados veniales, el hombre no pueda perseverar durante un largo espacio de tiempo sin caer en pecado venial; también objetará que no resulta coherente que el hombre, en posesión de libertad para evitar en cada caso ─en virtud de las fuerzas naturales de su libre arbitrio─ cada uno de los pecados mortales y para superar cada una de las tentaciones, no pueda ─sin el auxilio de Dios y durante un largo espacio de tiempo─ superar en conjunto todas las tentaciones y precaverse de todos los pecados mortales; en consecuencia, lo que hemos dicho en las disputas anteriores se contradiría entre sí.

2. Presentará el siguiente argumento. Si el hombre ─con sus fuerzas naturales y sólo con el concurso general de Dios─ no pudiera durante un largo espacio de tiempo superar todas las tentaciones en conjunto y refrenarse de caer en cualquier pecado mortal, entonces habría que admitir que o bien habría un espacio de tiempo total durante el cual no podría refrenarse y en cualquier espacio de tiempo menor podría o bien habría un espacio de tiempo total en el que podría refrenarse y en cualquier otro mayor no podría.

Demostración: Tomemos un espacio de tiempo amplio, como treinta o cuarenta años. Todos coincidirán en que, durante este espacio de tiempo, sin el auxilio especial de Dios nadie podría perseverar sin caer en pecado mortal.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

Entonces preguntará: Si restamos una hora a ese espacio de tiempo, ¿podrá durante el espacio de tiempo restante perseverar sin caer en pecado mortal o no? Si la respuesta es negativa, preguntará otra vez: Si restamos de nuevo una hora, ¿podrá perseverar durante el espacio de tiempo restante? Y seguirá formulando la misma pregunta hasta que o bien consuma todo el espacio de tiempo dado, o bien el espacio de tiempo que quede sea tan exiguo que, finalmente, restándole una hora más, pueda perseverar durante todo este espacio de tiempo sin caer en pecado mortal. Entonces preguntará si acaso restándole media hora, podría perseverar. Tanto si la respuesta es positiva, como negativa, procedamos, en primer lugar, a dividir esta media hora en partes proporcionales y añadámoslas una a una al espacio de tiempo del que esta media hora se restó; en segundo lugar, dividamos en partes proporcionales la otra media hora que no se restó y suprimamos una a una estas partes proporcionales de este espacio de tiempo; así llegaremos, en el primer caso, a un espacio de tiempo en el que no podrá perseverar y en cualquier espacio de tiempo menor podrá; y, en el segundo caso, llegaremos a un espacio de tiempo tal que en él podrá perseverar y en cualquier espacio de tiempo mayor no podrá; esto es lo que había que demostrar.

De nada sirve decir que nadie sabe durante cuánto tiempo no podrá perseverar, porque en función de la naturaleza de cada cosa tendríamos un espacio de tiempo determinado, como parece demostrar el argumento, sin que a Dios se le oculte de ningún modo su duración. Por tanto, supongamos que la duración de este espacio de tiempo es una u otra; así se hará evidente la fuerza del argumento y también que la potencia para superar en cada caso cada uno de los pecados no se puede conciliar con una impotencia para superarlos todos en conjunto durante un largo espacio de tiempo. Esto supuesto, la demostración es fácil.

Si decimos que hay un espacio de tiempo en el que no puede perseverar sin caer en pecado mortal y que en cualquier espacio de tiempo menor puede, entonces podrá perseverar hasta la última milésima del último segundo o hasta un momento incluso posterior; esto supuesto, necesariamente pecará mortalmente en la acción singular que realice en este brevísimo espacio de tiempo; en consecuencia, no puede haber una necesidad de pecar mortalmente dentro de un espacio de tiempo determinado sin que necesariamente se caiga en pecado por medio de alguna acción singular. Más aún, puesto que es contradictorio que alguien peque por necesidad realizando alguna acción singular ─pues es contradictorio que una obra singular sea pecaminosa y en el libre arbitrio no esté la posibilidad de evitarla en ese momento─, de aquí se sigue que no pecará al realizar esta acción y, en consecuencia, no pecará durante la totalidad del espacio de tiempo en el que, según hemos dicho, necesariamente caerá en pecado mortal.

Pero si decimos que hay un espacio de tiempo total durante el cual el hombre puede no pecar mortalmente y que en cualquier espacio de tiempo mayor no puede, entonces la acción singular que realice inmediatamente después de que este espacio de tiempo haya transcurrido, necesariamente será pecado y de nuevo podremos formular el mismo argumento. Pero en la acción debemos incluir la omisión. Ciertamente, poco importa que, por acción o por omisión, el hombre

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

peque en un momento determinado o con una tardanza determinada dentro de un espacio de tiempo.

Este mismo argumento puede proponerse a propósito de los pecados veniales, de los que también dijimos que no pueden evitarse durante un largo espacio de tiempo a pesar del auxilio especial de Dios.

3. *Solución de esta dificultad*: Debemos advertir que aunque el hombre en estado de naturaleza caída no pueda perseverar con sus propias fuerzas durante un largo espacio de tiempo sin caer en pecado mortal y sin caer en pecado venial, aunque lo asistan auxilios especiales, porque su libre arbitrio padece una debilidad innata tras haber sido despojado de la justicia original, según explicamos en la disputa 3ª, sin embargo, el ejemplo con que los Doctores acostumbran a explicar por qué el hombre en estado de naturaleza íntegra podía realizar ─con anterioridad a su caída─ todas estas cosas, no se ajusta del todo a la cuestión propuesta. Pues sostienen que la relación del hombre en estado de naturaleza caída con el hombre en estado de naturaleza íntegra, es la misma que la del hombre débil y enfermo con el hombre sano y robusto. Por esta razón, del mismo modo que el enfermo no puede hacer todo aquello que puede el sano, sino tan sólo algunas cosas, así también, el hombre en estado de naturaleza caída no puede cumplir durante un largo espacio de tiempo todos los mandamientos de tal modo que evite todos los pecados mortales; no obstante, bien puede cumplir algunos e, incluso, cada uno de ellos de la manera requerida para que, cumpliéndolos, pueda evitar en cada caso cada uno de los pecados mortales. Asimismo, tampoco puede abstenerse durante un largo espacio de tiempo de todo pecado venial, aunque pueda abstenerse de cada uno de ellos en cada caso; sin embargo, el hombre en estado de naturaleza íntegra puede cumplir en conjunto todos los mandamientos durante un espacio de tiempo prolongadísimo y abstenerse de todo pecado mortal y venial.

4. Este ejemplo no se ajusta del todo a la cuestión. Pues hay una diferencia muy grande ─a la que debemos prestar mucha atención en esta cuestión que estamos tratando─ entre el hombre en estado de naturaleza caída respecto a la observancia de aquello que el hombre en estado de naturaleza íntegra puede cumplir, y el hombre débil o enfermo respecto a aquello que él mismo puede realizar, cuando está sano.

En efecto, cuanto más tiempo sufre el hombre débil al obrar, tanto más débil se vuelve para obrar; podrá persistir en su obrar durante un tiempo, hasta que, finalmente, le falten las fuerzas y se vuelva impotente para persistir durante más tiempo en su obrar. Por esta razón, el hombre sano y fuerte puede perdurar en su obrar más tiempo que aquel que está enfermo y débil.

Sin embargo, es totalmente falso que cuando el hombre en estado de naturaleza caída, cumple todos los mandamientos y obra bien, se vuelva más débil para cumplir en adelante los mandamientos y obrar correctamente; por el contrario, de día en día se hace más fuerte y robusto para seguir obrando del mismo modo, en razón de los hábitos que surgen de las acciones ardorosas, sobre todo

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

cuando la observancia de los mandamientos y la perseverancia en las acciones ardorosas no excluyen el cese de las obras, ni la ingesta de alimento y bebida, ni el sueño, ni las diversiones honestas, ni los deleites del alma, gracias a todo lo cual se renuevan las fuerzas naturales del cuerpo. Por tanto, no es cierto que el hombre en estado de naturaleza caída no pueda someterse a los mandamientos y abstenerse de todo pecado durante un largo espacio de tiempo, porque en razón de la propia observancia de los mandamientos este hombre ─habiendo recibido tan sólo el concurso general de Dios─ se haga más débil para seguir haciendo esto y no pueda progresar o porque su libertad para progresar por este camino disminuya por medio de la observancia de los mandamientos y la abstinencia de todo pecado. Por el contrario, de día en día se vuelve más fuerte y, con toda razón, podemos decir que su libertad crece en vez de disminuir.

La razón legítima por la que esto no es posible, es la siguiente: Teniendo en cuenta la fragilidad, el fastidio y la dificultad que la naturaleza humana tiene para vencer tentaciones, desechar deseos y cumplir mandamientos, no puede suceder que cuando el hombre intenta cumplir ─en virtud de su libertad y por propia voluntad─ uno u otro precepto en uno u otro momento de un largo espacio de tiempo, en una o en otra ocasión o dificultad, no sucumba alguna vez y, por ello, peque, a pesar de que en ese momento podría no sucumbir, si así lo quisiera. Así pues, no hay un espacio de tiempo en el que, sólo con el concurso general de Dios, pueda no pecar y en cualquier espacio de tiempo mayor no pueda; del mismo modo, tampoco hay uno en el que no pueda no pecar y en cualquier espacio de tiempo menor pueda, como concluye el argumento que hemos presentado, sobre todo porque a nadie se le puede culpar de algo que ya no puede evitar por haber finalizado el espacio de tiempo en que podía evitar caer en pecado con sus propias fuerzas, a pesar de haber luchado con los vicios, hasta ese momento, con todas sus fuerzas y haberse refrenado de caer en pecado.

5. Por tanto, cuando la Iglesia define que, con sus fuerzas naturales, el hombre no puede perseverar durante un largo espacio de tiempo sin caer en pecado mortal y, por ello, sin transgredir ─libremente y por propia voluntad─ alguno de los preceptos que obligan bajo pecado mortal, y que tampoco puede perseverar durante un largo espacio de tiempo sin caer en pecado venial aunque lo asistan auxilios especiales ─como también afirman los Doctores─, no está hablando de una imposibilidad matemática, sino física y moral, semejante a la que suele percibirse en las cosas sujetas a azar, como inmediatamente vamos a explicar mediante un ejemplo lo más apropiado posible. Esta imposibilidad procede de la dificultad de que algo se produzca de un modo determinado, cuando no es fácil que esto suceda. Pero, en algunas ocasiones, la dificultad que percibimos cuando esto se produce, aumenta tanto que con razón atribuimos a este suceso una imposibilidad mayor o menor en la medida en que su dificultad sea mayor o menor según las circunstancias. Por tanto, cuando la dificultad de algo es tan grande que, a juzgar por el arbitrio de un hombre prudente, nunca se producirá de ningún modo, hablamos de «imposibilidad absoluta»; pero cuando

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

sólo hay una dificultad tal que, a pesar de que algo sea muy difícil, sin embargo, puede producirse ─aunque en muy pocas ocasiones─, también hablamos de «imposibilidad», pero no en el mismo grado, ni en los mismos términos absolutos que en el primer caso. Esto no es ajeno a las enseñanzas de Aristóteles. Pues en *De coelo* (lib. 1, cap. 11) dice: «La imposibilidad (a saber, de que algo se produzca)[357] se dice de dos modos: o porque no es cierto decir que pueda producirse, o porque no puede producirse fácilmente, ni rápidamente, ni bien»[358].

Por tanto, la imposibilidad de la que hablamos no es otra cosa que una dificultad tan grande de que algo se produzca que, considerando las circunstancias con prudencia, con razón juzgamos que no puede producirse. Por consiguiente, considerando la fragilidad del hombre en estado de naturaleza caída, así como las numerosas ocasiones, tentaciones, fastidios y dificultades que debe superar para evitar todos los pecados mortales y no transgredir ninguno de los preceptos que obligan bajo pecado mortal, puesto que es difícil que, abandonado a sus propias fuerzas, no sucumba libremente en alguna ocasión y no viole algún precepto ─siendo esto tanto más difícil cuanto mayor sea el espacio de tiempo y cuanto más numerosas y difíciles se le presenten las tentaciones, ocasiones y dificultades que debe superar─, en consecuencia, podemos establecer un espacio de tiempo tan largo que juzguemos con prudencia y de manera razonable que de ningún modo puede suceder que, presentándosele en algún momento indeterminado de este espacio de tiempo una u otra tentación o dificultad contra uno u otro precepto, no caiga libremente, a pesar de que, habiendo sido nosotros mismos quienes hemos fijado con prudencia este espacio de tiempo, al mismo tiempo también juzgaremos que ─manteniéndose iguales las demás circunstancias─ la dificultad a la mitad o al final de este espacio de tiempo no es mayor que al principio y que este hombre es tan libre y tan capaz de no pecar en cualquier momento del espacio de tiempo al que haya llegado sin haber caído en pecado, como al principio. Por otra parte, en función de la calidad, la frecuencia y la magnitud de las ocasiones y dificultades que se presentan con mayor frecuencia en un momento que en otro y a uno antes que a otro y considerando otras circunstancias concurrentes, tendremos que establecer con prudencia no sólo un espacio de tiempo en el que de ningún modo pueda suceder que, en razón de su libertad, un hombre no caiga en pecado mortal o venial, sino también un espacio de tiempo en el que sólo raramente pueda evitar caer en pecado y además con mucha dificultad.

6. Para explicar esta imposibilidad, podemos tomar un ejemplo muy adecuado a partir del símil que Aristóteles presenta en *De coelo* (lib. 2, cap. 12): «Actuar correctamente en muchas ocasiones o con frecuencia, es difícil, del mismo modo que es imposible lanzar mil veces la tirada de Quíos[359], siendo más fácil hacerlo una o dos veces»[360]. Con estas palabras, enseña claramente que la repetición

(357) *Addit*. de Molina.
(358) Bekker, 280b12ss.
(359) Es la tirada de máximo valor, equivalente al seis de los dados.
(360) Bekker, 292ª28ss.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

─o la suma─ de sucesos que fácilmente pueden producirse una vez, hace que, con seguridad, sea más difícil que se produzcan sucesivamente de la misma manera; en efecto, si tomamos un número suficientemente grande de sucesos, resultará imposible que todos sean iguales. Para seguir con el ejemplo propuesto, si lanzamos el dado una o dos veces, resultará fácil obtener la tirada de Venus ─también llamada de Quíos─, que para los antiguos designaba el número siete y ganaban seis. Sin embargo, cuantos más dados lancemos simultáneamente o cuantas más veces lancemos un mismo dado, tanto más difícil resultará que todos ellos caigan simultáneamente bajo el mismo signo o que ese único dado lo haga otras tantas veces. Y si lanzamos mil dados simultáneamente o uno mil veces, será totalmente imposible que todos caigan bajo el mismo signo, como es evidente y fácil de comprobar por propia experiencia. Así pues, las palabras de Aristóteles significan lo siguiente: Actuar muchas veces correctamente o hacerlo con mucha frecuencia, es difícil, del mismo modo que resulta imposible obtener mil veces la tirada de Quíos, es decir, que cada vez que tiramos el dado, caiga bajo el signo de Quíos, tanto si lanzamos mil dados simultáneamente, como si lanzamos uno y el mismo dado mil veces.

7. Por tanto, lo que pretendemos enseñar aquí es lo mismo que Aristóteles intenta enseñar con su ejemplo en el pasaje citado. En efecto, conocedor de la dificultad con que los hombres ─a causa del rechazo de su parte sensitiva─ cumplen su deber y siguen la recta razón en su comportamiento, Aristóteles enseña que no es difícil que cada uno realice sus obras tal como prescribe la recta razón; ahora bien, resulta tanto más difícil no oponerse nunca a la recta razón cuanto más largo es el espacio de tiempo durante el cual hay que actuar y cuanto más numerosas son las acciones a realizar; así pues, siempre podremos establecer un espacio de tiempo tan largo y con tantas acciones a realizar en él, que resulte imposible realizarlas todas en conjunto correctamente, aunque no cada una de ellas por separado, como evidencia claramente el ejemplo de los dados.

8. Aunque este ejemplo resulte apropiado en el caso del lanzamiento simultáneo de muchos dados, porque cuantos más se lancen tanto más difícil será que todos caigan por azar bajo el mismo signo y serían tantos los que podrían lanzarse simultáneamente que resultaría imposible que cayesen por azar bajo el mismo signo ─ahora bien, no podemos fijar un número determinado de dados en función del cual resulte imposible que todos caigan bajo el mismo signo sin que, en función de otro número menor y justo anterior al primero, resulte también imposible que caigan bajo este mismo signo─, no obstante, este ejemplo resultará más apropiado en el caso del lanzamiento sucesivo y en gran número de uno y el mismo dado.

Pues excluyendo el azar fortuito que se percibe cuando, tras ser lanzado, el dado cae bajo uno u otro signo ─pues el azar no interviene en el cumplimiento o en la transgresión de los preceptos, porque dependen de una deliberación─, del mismo modo que puede muy bien suceder que un mismo dado lanzado

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

una o dos veces caiga exactamente bajo el mismo signo, aunque cuantas más veces lo lancemos con tanta mayor dificultad sucederá esto ─y si lo lanzamos mil veces o, para que nadie haga del número motivo de polémica, un millón de veces, resultará totalmente imposible que de modo azaroso caiga siempre bajo el mismo signo; tampoco podemos establecer un número determinado en función del cual esto pueda suceder sin que también resulte posible en función de otro número mayor y justo posterior al primero; además, sea cual sea el número de lanzamientos que realicemos y en función del cual el dado cae bajo el mismo signo, en los siguientes lanzamientos podría caer bajo este mismo signo con tanta facilidad como si nunca antes lo hubiese hecho o quizás, en cierto modo, caería con mayor facilidad a causa de la destreza que el jugador adquiere tras lanzar repetidas veces y obtener el mismo resultado─, así también sucede en el caso que nos ocupa. En efecto, en virtud de sus propias fuerzas, el hombre en estado de naturaleza caída puede muy bien cumplir con cada una de las observancias de los mandamientos en la medida necesaria para evitar el pecado; además, cuanto menor sea el espacio de tiempo establecido para el cumplimiento de los mandamientos, tanto más fácilmente podrá cumplirlos durante la totalidad de este espacio de tiempo; pero cuanto mayor sea, tanto mayor será la dificultad; también es posible establecer un espacio de tiempo tal que no pueda suceder que, en algún momento indeterminado, en razón de su debilidad no transgreda algún precepto libremente y por voluntad propia; ahora bien, sea cual sea el momento del espacio de tiempo al que haya llegado sin transgredir los preceptos, seguirá teniendo libertad, así como capacidad, para no transgredir ningún precepto durante el espacio de tiempo restante, como si ese momento fuese el inicio de todo el tiempo establecido; incluso, en cierto modo, tendría mayor capacidad a causa de la destreza y del hábito adquiridos en virtud de su observancia hasta ese momento.

9. Por todo lo dicho, es evidente que la potestad para evitar en cada caso cada uno de los pecados en cualquier momento de un espacio de tiempo, puede darse junto con la incapacidad para evitarlos a todos ellos en conjunto durante un largo espacio de tiempo; pero una incapacidad tal no es otra cosa que la imposibilidad ─no física, sino moral─ de que algo se produzca de un modo determinado y con mucha frecuencia durante un largo espacio de tiempo. Por esta razón, la debilidad que podemos percibir en el libre arbitrio tras caer en pecado y la imposibilidad que de ella se sigue para cumplir durante un largo espacio de tiempo todos los mandamientos y abstenerse de todo pecado, no suprimen, ni impiden que el arbitrio ─en razón de su libertad y con sus propias fuerzas naturales─ pueda cumplir en cada caso cada uno de los preceptos en la medida necesaria para evitar en cada caso cada uno de los pecados, tanto mortales, como veniales.

10. Todo esto que hemos dicho hasta aquí puede confirmarse con las palabras que leemos en *Mateo*, XVIII, 7: «Es necesario que vengan escándalos»; porque considerando la fragilidad, la inclinación hacia el mal y la multitud de

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

hombres existentes, no puede suceder que, habiendo tantos hombres, unos u otros no den motivo de escándalo; no obstante: «¡Ay de aquel hombre por quien el escándalo viene!». Como dice San Jerónimo comentando este pasaje: «Puesto que es necesario que haya escándalos en este mundo, todos pueden caer en ellos por sus propios errores»[361]. He aquí que, junto con la necesidad genérica de que lleguen escándalos, hay una libertad absoluta para que cada uno se contenga de los escándalos que puede provocar en otros.

11. Por tanto, respecto del argumento que hemos ofrecido al inicio[362], debemos negar lo siguiente: o habría un espacio de tiempo total durante el cual el hombre no podría refrenarse de caer en pecado mortal y en cualquier espacio de tiempo menor podría, o habría un espacio de tiempo total en el que podría refrenarse y en cualquier otro mayor no podría.

En cuanto a la demostración, debemos decir que estas disminuciones y adiciones de tiempo ─hasta llegar, como suele decirse, a un «mínimo en el que no lo hay» o a un «máximo en el que sí lo hay»─ carecen de relevancia y no permiten concluir nada en sucesos azarosos; en efecto, como estos sucesos se producen una o más veces de uno o de otro modo según la magnitud de una u otra virtud causal, por esta razón, no podemos deducir causalmente un término determinado y definido matemáticamente, sino que por azar sucede que algunas veces se producen del mismo modo en mayor número ─pero indefinido─ y otras veces en menor número, aunque en algunas ocasiones también sucede que el evento no se produce de este modo ni siquiera una sola vez, en la medida en que ─por así decir─ se produce azarosamente y por casualidad. Esto es así, aunque en ocasiones debamos reconocer en los sucesos cierto componente de destreza y de técnica, porque no sólo de ellas depende el efecto, como ya hemos explicado al hablar del lanzamiento de los dados. Por esta razón, del mismo modo que ninguno de estos efectos es seguro ─pues todos dependen de la fortuna─, tampoco podemos determinar el resultado del lanzamiento de los dados como si no pudiera producirse uno mayor.

Podemos reconocer esto mismo en cada uno de los efectos que dependen del libre arbitrio; sin embargo, sin necesidad de predefinir un espacio de tiempo, de todas las cosas que en cada caso puede hacer, a causa de su debilidad necesariamente no las hará todas. Como en cada caso cualquier defección depende de la libertad de arbitrio, es imposible determinar, ni asegurar matemáticamente, cuándo o en que ocasión se producirá, porque será cuando el propio libre arbitrio decida libremente sucumbir.

Por tanto, del mismo modo que es materia de fe que en esta vida nadie puede llegar a un incremento tan grande de la gracia que no pueda llegar a uno mayor en caso de que quiera obrar con mayor fortaleza en virtud de su libre arbitrio, porque no hay nadie que obre siempre con un impulso tal que no pueda realizar

(361) *Commentaria in Matthaeum*, lib. 3, ad 18, 7; PL 26, 129b.
(362) *Cfr*. n. 2.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

uno mayor —si así lo quiere— durante todo el tiempo que discurra su vida en este mundo —no obstante, es cosa certísima que nadie puede llegar a un grado de magnitud de gracia como el de Jesucristo y su Santísima Madre—, así también, nadie puede perseverar libre de pecado mortal o venial durante un espacio de tiempo sin que —habiéndolo transitado en su totalidad libre de pecado— pueda perseverar libre de pecado durante un espacio de tiempo mayor, porque la razón de que pequemos se encuentra en que, en el momento en que lo hacemos, en nuestra potestad está no pecar y seguir perseverando libres de pecado.

12. Por todo lo dicho, es evidente que en esta vida nadie puede —por medio de su libre arbitrio— hacer en conjunto durante toda la vida todo aquello que puede hacer en ella por separado, del mismo modo que tampoco el propio Dios puede hacer en conjunto en cualquier momento todo lo que puede hacer por separado en ese momento; de otro modo, su obrar sería infinito y agotaría su potencia, siendo esto manifiestamente contradictorio con su omnipotencia.

Disputa XXI

En la que explicamos otros pasajes de las Sagradas Escrituras y mostramos que no son contrarios a la libertad de arbitrio

1. Por todo lo que hemos dicho hasta el momento en nuestros comentarios a este artículo[363], es fácil entender que, como Dios forma y dispone al hombre para la vida eterna, en las Sagradas Escrituras aparezca comparado con el barro en manos del alfarero, sin que esto contradiga su libertad de arbitrio.

En efecto, como ya hemos explicado que, sólo en virtud de sus fuerzas, el hombre no puede hacer nada conducente hacia la vida eterna, sino que, por el contrario, para que pueda alcanzar los dones habituales de fe, esperanza y caridad o de la gracia que convierte en agraciado —siendo Dios el único que confiere estos dones, en los que reside el don de la justificación—, es necesario que Dios lo prevenga, lo atraiga y lo asista con ayuda sobrenatural de tal manera que logre disponerse en la medida necesaria para recibir estos dones; asimismo, como ya hemos explicado que, una vez que el hombre ha alcanzado el don de la justificación, del auxilio cotidiano de Dios depende no sólo que el hombre crezca en él, sino también que persevere en él y resulte vencedor de las numerosas y tan difíciles asechanzas que le salen al paso en esta vida; por todo ello, aunque por medio de su libre arbitrio coopere en su salvación —en la medida en que ya hemos explicado— y Dios le deje extender su mano hacia lo que quiera, no obstante, con razón se dice en las Sagradas Escrituras que su relación con Dios es como la del barro con el alfarero. Pero esto no sólo se dice porque Dios sea el artífice y la causa principal que —conforme a su beneplácito— imprime esta forma en la naturaleza del hombre, sino también porque, con su predestinación eterna y su

(363) *Cfr*. *Summa Theologica*, q. 14, art. 13.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

misericordia, prepara para algunos hombres estos dones y estas circunstancias de cosas y, en el momento oportuno, de hecho se los concede a aquellos que, según prevé, se convertirán ─por medio de su libre arbitrio, aunque ayudados por la misericordia divina─ en vasijas para usos nobles, es decir, dignos de la vida eterna, a pesar de que en su potestad estaría convertirse en vasijas para usos despreciables y destinadas a una muerte eterna; en cuanto a los demás, decide ─por su voluntad libre y eterna y con juicio justo, pero inescrutable─ conferirles únicamente unos dones y prepararles unas circunstancias de cosas tales que, si no dependiese de ellos o del primer padre ─añado esto por los pequeños que mueren sólo en pecado original─, se convertirían en vasijas destinadas a usos nobles, para cuyo fin Dios habría decidido crearlos junto con los demás; sin embargo, aun sabiendo que ─por su propia culpa o por la del primer padre─ se convertirán en vasijas modeladas para la muerte y que no alcanzarán el fin que todos los hombres tienen en común, no por ello deja de crearlos, sino que, por el contrario, precisamente porque decide crearlos permitiendo todos los males que, según prevé, realizarán de modo culposo, ordena todo esto con vistas a otros fines mejores, en virtud de su sabiduría y bondad infinitas, como explicaremos más adelante, en nuestros comentarios a la cuestión 23[364].

2. Además de los testimonios de las Sagradas Escrituras que ofrecemos tanto en esta disputa, como en la disputa 18 y en otras, aquí también tendríamos que explicar algunos otros que, en cierto modo, parecen ser contrarios a la libertad de nuestro arbitrio. Pero como esta explicación será más sencilla una vez presentados los fundamentos en virtud de los cuales se entenderán con mayor facilidad, de momento vamos a retrasarla.

3. No obstante, aquí sólo voy a explicar el pasaje de *Proverbios*, XXI, 1: «El corazón del rey en la mano de Dios, que Él dirige a donde le place»; este pasaje no requiere otros fundamentos que los que ya hemos ofrecido. Aquí leemos que el corazón del rey ─que en este mundo sólo puede ser obligado por el temor del castigo y la esperanza de la recompensa y, por esta razón, se doblega hacia un lado o hacia otro con mayor dificultad que el corazón de cualquier otro─ está en manos de Dios, porque lo inclina a donde le place; esto es, a donde Él quiere; es decir, lo atrae suavemente hacia un lado o hacia otro con sus dones y auxilios, sin dañar el derecho íntegro de su libertad innata. El corazón del rey también está en las manos divinas, porque Dios puede inferirle la necesidad de querer lo mismo que Él quiere que quiera, como hemos explicado en nuestros comentarios a la *Summa Theologica*, I-II, q. 6; ahora bien, Dios no suele hacer uso de esta potestad, sino que acostumbra a dejar a los hombres en manos de su propia voluntad.

Además, debemos señalar que Dios no puede desviar al hombre hacia el mal y hacia el pecado, como da a entender con sus palabras el sabio autor de

(364) *Ibid*. q. 23, art. 3; art. 4 y 5 (disp. 4).

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

este pasaje; ahora bien, puede permitir los males y las tentaciones y ocasiones de pecar, con objeto de que se sigan bienes mayores, como explicaremos en su momento[365]. Por tanto, este pasaje no niega de ningún modo la libertad de nuestro arbitrio.

Disputa XXII

En la que explicamos el parecer de San Agustín acerca de la libertad para hacer el bien que perdimos por el pecado del primer padre

1. Por lo que hemos dicho hasta aquí, sobre todo en las disputas 5, 6, 15 y 19, es fácil saber qué quiere dar a entender San Agustín en *De spiritu et littera* (cap. 3), cuando dice: «El libre arbitrio sólo puede pecar, si desconoce el camino de la verdad. Y cuando comienza a saber qué debe hacer y hacia dónde debe inclinarse, salvo que lo desee y le agrade, no podrá obrar, ni empezar a obrar, ni vivir bien. Para que podamos desearlo, Dios infunde su caridad en nuestro corazones, pero no por medio del libre arbitrio que nace en nosotros, sino a través del Espíritu Santo que se nos ha dado [*Romanos*, V, 5]»[366]. En el *Enchiridion* (cap. 30) San Agustín dice: «Haciendo un mal uso del libre arbitrio, el hombre lo perdió y también se perdió a sí mismo»[367].

2. Con estos testimonios San Agustín sólo pretende explicar ─siendo esto evidente por los pasajes que hemos citado y por otros suyos que citaremos─ que, como en virtud únicamente de sus fuerzas naturales el hombre no puede hacer nada para alcanzar la vida eterna ─según hemos explicado en la disputa 7 y en otras─ y, sin embargo, antes de caer en pecado el primer padre ─en virtud de la justicia original, de la gracia que convierte en agraciado y de otros dones sobrenaturales que recibió para sí mismo y para nosotros─ tuvo una libertad plena en razón de la cual no sólo podía caer en pecado y apartarse de la vida eterna, sino también realizar obras merecedoras de la vida eterna y perseverar en ellas sin caer en pecado durante un espacio de tiempo larguísimo ─según hemos explicado en la disputa 4 y en las siguientes─, por todo ello, cuando cayó en pecado y perdió para sí mismo y para nosotros los dones sobrenaturales, también perdió la libertad para hacer el bien conducente hacia la vida eterna y proporcionado con ella en orden y grado, hasta que los dones de la gracia que Cristo obtuvo para nosotros nos hicieron de nuevo aptos y, en consecuencia, libres para hacer estas obras. Por tanto, en estos pasajes San Agustín no habla de actos humanos indiferentes ─como plantar viñas o construir casas─, ni de actos morales buenos puramente naturales, porque estos actos no apartan, ni retrasan, ni conducen hacia la felicidad eterna; además, carecen de peso y valor a ojos de Dios. Así

(365) *Cfr*. q. 22, art. 1 (disp. 2), n. 12-17.
(366) *Cfr*. n. 5; PL 44, 203.
(367) PL 40, 246.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

pues, en los pasajes citados San Agustín sólo habla de nuestro libre arbitrio una vez que el hombre hubo caído ya en pecado y sólo en relación a lo que conduce hacia la felicidad eterna o a lo que aparta y aleja de ella. Por consiguiente, no quiere negar que, una vez caídos ya en pecado, tengamos libertad de arbitrio para hacer actos naturales e indiferentes o actos buenos moralmente, sino que, por el contrario, en *De spiritu et littera* y en otros lugares a menudo habla de ellos y enseña que en la potestad de nuestro libre arbitrio está realizarlos, según hemos explicado en las disputas citadas.

3. Por tanto, el sentido del pasaje del *De spiritu et littera* es el siguiente. Nuestro libre arbitrio, considerado exclusivamente en relación a lo que conduce hacia la vida eterna o a lo que aparta de ella, sólo puede pecar, mientras no conozca el camino hacia la vida eterna a través de la fe; pero la fe sola no basta para hacerse merecedor de la vida eterna, si no se le añade la caridad sobrenatural, que no solemos recibir por los méritos de nuestro libre arbitrio, sino por Dios.

4. Pero en su *Enchiridion* San Agustín afirma que, cuando el primer padre pecó en el estado de inocencia por hacer un mal uso de su libre arbitrio, perdió el libre arbitrio y también a sí mismo, pero sólo en relación a la potestad que tenía de obrar los bienes conducentes hacia la vida eterna.

En efecto, hablando del género humano caído a causa del pecado, San Agustín dice: «¿Acaso puede repararse por los méritos de sus obras? De ningún modo. ¿Qué buena obra puede hacer alguien que está perdido, salvo cuando se libere de su perdición? ¿Acaso la hace por el libre arbitrio de su voluntad? De ningún modo. Pues por hacer un mal uso de su libre arbitrio, el hombre lo perdió y también se perdió a sí mismo. En efecto, del mismo modo que aquel que se da muerte en esta vida, así también, cuando el hombre peca en virtud de su libre arbitrio, pierde el libre arbitrio y se pierde a sí mismo tras ser vencido por el pecado. Ciertamente, cuando alguien es derrotado por otro, se convierte en su siervo. Sin duda, este parecer de San Pedro[368] es muy atinado; y como es cierto, pregunto: ¿qué libertad puede poseer el que ha sido esclavizado? Pues sirve con generosidad quien realiza de buena gana la voluntad de su Señor; por ello, es libre de pecar aquel que es siervo del pecado. De ahí que no sea libre para obrar con justicia, salvo que, liberado del pecado, comience a servir a la justicia. Esta es la libertad que se tiene con la alegría de lo hecho correctamente, siendo al mismo tiempo una servidumbre piadosa a causa de la obediencia del precepto. Pero ¿cómo podrá recibir esta libertad un hombre que ha sido vendido y esclavizado, salvo que lo redima aquel que dijo: *Si os libera el Hijo, en verdad seréis libres*[369]? Y antes de que esto suceda, ¿cómo puede vanagloriarse de su libre arbitrio en la buena obra aquel que todavía no es libre para obrar el bien, salvo que se engría

(368) II *Pedro*, II, 19.
(369) *Juan*, VIII, 36.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

henchido de inane soberbia, que San Pablo reprime, cuando dice: *En virtud de la gracia, habéis sido salvados a través de la fe*[370]?»[371].

Por todo ello, es evidente que la libertad que, según San Agustín, el primer padre perdió ─por haber pecado─ tanto para él, como para nosotros, no es la libertad que poseemos de manera innata para realizar obras puramente naturales, sino que es la libertad que el primer padre ─en virtud de la asistencia que los dones sobrenaturales proporcionaban a su libre arbitrio─ tenía para realizar, por encima de su naturaleza y con una libertad total, las obras meritorias de la vida eterna. Por consiguiente, según San Agustín, perdió esta libertad tanto para él, como para nosotros, por haber pecado; además, no la pudo recuperar con sus propias fuerzas, sino que, gracias a los méritos de Cristo, se nos restituyó bajo la forma de la gracia y de los dones sobrenaturales que recibimos a través de Cristo.

5. Por ello, en *Contra duas epistolas Pelagianorum* (lib.1, cap. 2), dice: «¿Quién de nosotros dirá que el género humano perdió el libre arbitrio por el pecado del primer padre? Ciertamente, la libertad desaparece por el pecado; ahora bien, hablamos de la libertad que el hombre tuvo en el paraíso, a la que acompañaban la inmortalidad y una justicia plena. Por esta razón, la naturaleza humana necesita de la gracia divina, como dice el Señor: *Si el Hijo os libera, entonces en verdad seréis libres*[372]; a saber, libres para vivir bien y con justicia»[373]; un poco más adelante añade: «Así pues, como los hombres sólo viven bien tras hacerse hijos de Dios, ¿cómo puede ser que éste (a saber, Juliano, con quien disputa)[374] pretenda atribuir la potestad de vivir bien al libre arbitrio, cuando sólo tenemos esta potestad por la gracia de Dios a través de Jesucristo Nuestro Señor?».

En el lib. 2, cap. 5, afirma: «No decimos que el libre arbitrio haya desaparecido de la naturaleza de los hombres por el pecado de Adán; sólo decimos que sirve para pecar, pero no para vivir bien y de manera piadosa, salvo que la gracia de Dios libere la voluntad del hombre y la ayude en toda buena acción, de obra, palabra y pensamiento»[375].

6. En su *Expositio epistolae ad Galatas* (hacia la mitad de su explicación del cap. 5), San Agustín comenta: «Cuando dice: *Pues la carne tiene apetencias contrarias al espíritu, y el espíritu contrarias a la carne, siendo antagónicos entre sí, de manera que no hacéis lo que os gustaría*[376]; suele pensarse que aquí San Pablo está negando que tengamos libre arbitrio de voluntad. Pero no se

(370) *Efesios*, II, 8.
(371) *Enchiridion*, cap. 30; PL 40, 246s.
(372) *Juan*, VIII, 36.
(373) *Cfr*. n. 5; PL 44, 552.
(374) *Addit*. de Molina.
(375) *Cfr*. n. 9; PL 44, 577.
(376) *Gálatas*, V, 17.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

entiende que el Apóstol está diciendo que esto sucede, si rechazamos la gracia recibida de la fe, siendo esta gracia lo único con lo que podemos progresar en el espíritu y rechazar la concupiscencia de la carne. Por tanto, si rechazamos la gracia, no podremos hacer lo que queremos. Pues querremos obrar las obras de la justicia que están en la ley, pero la concupiscencia de la carne nos vencerá; así pues, en cuanto sigamos el dictado de la carne, abandonaremos la gracia de la fe. De ahí que San Pablo les escriba a los romanos: *el gobierno de la carne conduce al odio de Dios, pues ésta no se somete a la ley de Dios, ni tampoco puede*[377]. En efecto, como la caridad cumple la ley, pero el gobierno de la carne se opone a la caridad espiritual al perseguir bienes temporales, ¿de qué modo podrá someterse a la ley de Dios?»[378].

7. El autor del *Hypognosticon* (lib. 3) dice lo siguiente: «Creemos y predicamos sin dudar y con fe firme que los hombres poseen libre arbitrio. Pero debemos hablar un poco sobre la razón por la que lo llamamos así. Pienso que el nombre 'arbitrio' deriva de arbitrar de modo racional o discerniendo las cosas a elegir o rechazar; también hablamos de 'libre arbitrio', porque en su potestad está la posibilidad de hacer lo que quiera con movimientos del alma vital y de la racional. Esta fue la naturaleza del primer hombre, cuando todavía permanecía ileso antes de caer en pecado. Pues al único daño que recibió pudo haberse resistido, para no faltar a quien le aconsejaba. Así pues, por querer el mal, perdió ─y con razón─ la capacidad de obrar el bien aquel que pudo vencer su deseo del mal gracias a su capacidad para obrar el bien»[379]. Un poco más adelante dice: «Por tanto, a causa del pecado el libre arbitrio del hombre perdió la posibilidad de hacer el bien; sin embargo, no desapareció su nombre, ni su naturaleza. Así afirmamos lo siguiente: todos los hombres poseen libre arbitrio con juicio de razón, pero no porque con él y sin Dios podamos empezar, ni terminar con seguridad, todo aquello que se dirige hacia Él como fin, sino tan sólo porque nos sirve para las obras de la vida presente, tanto buenas, como malas. Llamo 'bienes' a aquellos que proceden de un bien natural, como querer trabajar en el campo, querer comer y beber, &c. Llamo 'males' a los siguientes: querer adorar ídolos, querer matar &c[380]. Estas son obras del diablo, que Cristo, cuando llegó al mundo nacido de una virgen, suprimió del libre arbitrio de los creyentes con su gracia gratuita, preparando en ellos una voluntad idónea para creer y a través de la cual pudieran cumplir tanto la voluntad justa del Padre, como la suya y la del Espíritu Santo»[381]. Un poco más adelante dice: «Por tanto, una vez que el libre arbitrio se ha corrompido, todo el hombre también lo está, de tal modo que, sin la ayuda de la gracia, no puede empezar, ni terminar, nada que agrade a Dios. Pero hay una

(377) *Romanos*, VIII, 7.
(378) *Cfr*. n. 46; PL 35, 2138.
(379) *Cfr*. c. 3, n. 3; c. 4, n. 4; PL 45, 1623.
(380) Sobre este testimonio, *cfr*. disp. 5, n. 5; disp. 19, m. 2, n. 8 y 9.
(381) *Cfr*. c. 4, n. 4 y 5; *ibid*. 1623s.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

medicina que le previene, a saber, la gracia de Cristo, para que sane, para que su ser corrupto se cure y para que su voluntad, que siempre está necesitada de ayuda, se prepare ─gracias a la iluminación de la gracia del Salvador─, para poder conocer a Dios y vivir según su voluntad»[382]. Un poco más adelante dice: «Por tanto, mientras en su libre arbitrio viciado aún cojea su voluntad, el hombre no se adelanta a Dios para conocerlo y quererlo como si fuese a recibir la gracia por sus méritos; por el contrario, como ya he dicho, con su gracia misericordiosa Dios precede a la voluntad del libre arbitrio del hombre ignorante y que todavía no lo sigue, para hacer que este hombre lo conozca y lo quiera &c.»[383]; y un poco más adelante: «Cayó en manos de ladrones[384], es decir, del diablo y de sus ángeles. Pues por la desobediencia del primer hombre, el diablo expolió e hirió al género humano en el ornamento de sus costumbres y en el bien perdido de la posibilidad del libre arbitrio. Pero, ¿cómo puede ser esto? ¿Se marcharon dejándolo medio vivo? Leemos que estaba medio vivo, porque tenía movimiento vital; es decir, tenía el libre arbitrio dañado y, por ello, no le bastaba para volver a la vida eterna que había perdido; por esta razón, se dice que estaba medio vivo. Por tanto, el género humano yacía herido en el mundo. Pero, responded, ¿por qué habría de yacer, si por sí mismo podía levantarse o sanar sin necesidad de ayuda alguna? Yacía herido, porque sus fuerzas naturales no le bastaban para buscar el médico que lo sanase, es decir, Dios»[385]. Luego explica por extenso que los méritos de Cristo, su gracia, su asistencia y el cuidado de la Iglesia ayudan al hombre a sanar y a alcanzar la vida eterna, cooperando él simultáneamente a través de su libre arbitrio. De ahí que, tras otras muchas cosas, diga: «Prevenido por la misericordia de Dios, él mismo obra y se basta para obrar con su libre arbitrio… Así pues, hay libre arbitrio; y quienquiera que lo niegue, no es católico; pero sí lo es todo aquel que mantenga lo siguiente: sin Dios el libre arbitrio no puede empezar ni terminar la buena obra, es decir, la obra dirigida a su santo propósito. Pues ¿a quién se dice en *Salmos*[386], sino a quienes poseen libre arbitrio: *Venid, hijos, escuchadme y os enseñará el temor de Dios*?»[387]; y un poco más adelante: «¿Cómo podría retribuírsele a cada uno en función de sus obras el día del juicio, si careciese de libre arbitrio? Así pues, en toda obra santa la voluntad de Dios antecede y la voluntad del libre arbitrio viene después; es decir, Dios obra y el libre arbitrio coopera»[388]; y más adelante: «Que nadie sea perezoso y remiso en servir a Dios, ni confíe en la gracia como si Dios no exigiese las obras de su libre arbitrio, al que sanó y preparó con la muerte de su Hijo; más aún, que se aparte del mal y haga el bien, que esté atento, indague, busque e

(382) *Cfr*. c. 5, n. 7; *ibid*. 1624s.
(383) *Cfr*. c. 5, n.7; PL 45, 1625.
(384) *Lucas*, X, 30.
(385) *Cfr*. c. 8, n. 11; *ibid*. 1628.
(386) *Salmos*, XXXII, 12.
(387) *Cfr*. c. 9, n. 17, *ibid*. 1630.
(388) *Cfr*. c. 10, n. 18; *ibid*. 1631.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

intente vencer al mundo y agradar a Dios de tal modo que, mientras deambula por el piélago del mundo, no desate, confiando en su libre arbitrio, el ancla de la gracia que lleva atada a la cerviz, porque, tanto para evitar la soberbia en la prosperidad, como para no hundirse en la tempestad de la tentaciones, con su gobernalle podrá permanecer seguro hasta llegar al puerto del paraíso. Y una vez complete fielmente su curso, deberá decir con San Pablo[389]: *He competido en la noble competición, he llegado a la meta en la carrera, he conservado la fe*»[390]; y más adelante: «Así, ni la gracia sin el libre arbitrio, ni el libre arbitrio sin la gracia, hacen que la vida del hombre sea beata»[391]; y más adelante: «El libre arbitrio alcanza un buen mérito, cuando en nada resiste a la gracia de Dios que obra en él los bienes y cuando ofrece su oído y su corazón a Dios en el momento en que Él habla dentro, es decir, en el interior del hombre y no fuera a través de los males que agitan el mundo»[392].

8. Así pues, hay dos cosas necesarias para tener la libertad de hacer algo: primera, poder hacerlo; segunda, tener al mismo tiempo la potestad de no hacerlo. Por consiguiente, en virtud de los dones sobrenaturales o de los auxilios, el libre arbitrio humano tiene la capacidad de poder hacer aquello que supera la facultad de la naturaleza humana; sin embargo, en razón de su libertad innata, puede abstenerse de esta operación. En consecuencia, no debemos negar que, en razón de los dones sobrenaturales, el primer padre consiguiera la libertad para hacer algo que superaba sus fuerzas naturales; pero perdió esta libertad a causa del pecado, hasta el momento en que Cristo nos restituyó los dones gratuitos y los auxilios. Esto intentan enseñar tanto San Agustín ─oponiéndose a los pelagianos─ como el Concilio de Orange II (cap. 13[393]).

9. Por tanto, con razón dice lo mismo San Agustín en *De spiritu et littera* (cap. 30): «¿Suprimimos el libre arbitrio con la gracia? De ningún modo; por el contrario, lo fortalecemos. Pues del mismo modo que la fe no elimina la ley, tampoco la gracia elimina el libre arbitrio, sino que lo fortalece. Ciertamente, la ley sólo se cumple por medio del libre arbitrio. Pero hay conocimiento del pecado por la ley y hay consecución de la gracia contra el pecado por la fe. Por la gracia el alma se cura del vicio del pecado y por la salud del alma hay libertad de arbitrio. Por el libre arbitrio hay dilección de la justicia y por la dilección de la justicia obra la ley (entiéndase, como es necesario para alcanzar la salvación)[394]. En consecuencia, del mismo modo que la fe no suprime, sino que fortalece la ley ─porque la fe logra la gracia por la que se cumple la ley─, tampoco la gracia suprime el libre arbitrio, sino que lo fortalece, porque la

(389) II *Timoteo*, IV, 7.
(390) *Cfr*. c. 11, n. 19; *ibid*. 1631s.
(391) *Cfr*. c. 11, n. 20; *ibid*. 1633.
(392) *Cfr*. c.13, n. 30; PL 45, 1636.
(393) Mansi 8, 715.
(394) *Addit*. de Molina.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

gracia cura la voluntad por la que amamos la justicia libremente»[395]. Todo esto lo demuestra en el lugar citado y de la mejor manera recurriendo a las Sagradas Escrituras.

10. Por todo ello, es fácil entender que, a primera vista, parece que las palabras de San Agustín derogan la libertad de arbitrio, cuando intenta conceder a la gracia su lugar según lo que leemos en las Sagradas Escrituras.

11. Hasta aquí hemos hablado de las fuerzas de nuestro arbitrio para realizar obras naturales y sobrenaturales, como base y fundamento de todo lo que digamos en adelante en esta obra. Para explicar este punto hemos tenido que conciliar la libertad de arbitrio con la gracia divina.

Ahora demostraremos que el arbitrio y su libertad se pueden conciliar y hacer concordar tanto con el concurso general de Dios[396], como con cada uno de los auxilios e impulsos de la gracia divina[397]; así llegaremos al final de la «Primera parte» de nuestra *Concordia*[398].

Disputa XXIII

En la que demostramos la libertad del arbitrio humano

Para que esta disputa sea más clara y grata, la dividimos en los cuatro miembros siguientes

Miembro I: En el que presentamos razones basadas en la luz natural

1. Aquí debemos demostrar que poseemos la libertad de la que hemos hablado y cuyas fuerzas hemos explicado.

Comenzaremos ofreciendo razones basadas en la luz natural. Ciertamente, si no hubiese otro argumento que la propia experiencia en virtud de la cual cualquiera percibe en sí mismo que en su potestad está sentarse o estar de pie, andar hacia un lado antes que hacia otro, caer en pecado cuando se le presenta la ocasión o no hacerlo o incluso despreciarlo, dar limosa al pobre que lo pide o no hacerlo, dolerse de los pecados cuando se ablanda y recibe la ayuda divina o dejar de dolerse y dirigir su pensamiento hacia otra cosa, por todo ello, sólo sería propio de una mente enloquecida eliminar en los hombres la libertad de arbitrio de la que hablamos. Otorgar crédito a alguien que, oponiéndose a la propia experiencia, pretende impugnar la libertad de arbitrio, no es una idiotez menor que la de aquel que, persuadido por otro, se convence de que un papel

(395) *Cfr*. n. 52; PL 44, 233.
(396) *Cfr*. disp. 25-35.
(397) *Cfr*. disp. 36-46.
(398) *Cfr*. disp. 46, n. 1; disp. 47, n. 1.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

que tiene ante sus ojos no es blanco; en efecto, lo primero no nos resulta menos evidente que lo segundo y por propia experiencia tenemos conocimiento de ello y lo damos por seguro. Por consiguiente, contra quienes niegan la libertad de arbitrio, no deberíamos recurrir a razones, sino a torturas, como con toda razón declara Duns Escoto (*In* I, dist. 39): «A estos hombres habría que azotarlos y atormentarlos con el fuego, hasta que confesaran que dejar de torturar no está en nuestra potestad en menor medida que inferir torturas. Y si nos reprochasen algo, tendríamos que responderles: ¿De qué os quejáis? Vosotros mismos reconocéis que en nuestra potestad no hay otra cosa que la que hacemos»[399].

2. Este error no sólo es ignominioso para con la naturaleza humana, en la medida en que nos iguala a los animales, que no obran libremente sus acciones, sino que también es blasfemo para con el propio Dios.

Pues si carecemos de libertad de arbitrio y ─lo que es peor─ si Dios obra en nosotros los pecados sin una concurrencia eficiente por nuestra parte ─blasfemia que Lutero no teme afirmar─, entonces pregunto: ¿Por qué se queja Dios de nosotros? ¿O por qué razón nos infiere castigos con justicia por algo que no podemos hacer de modo diferente de como lo hacemos? Por el contrario, debería quejarse de sí mismo, por disponer las cosas del modo en que, con necesidad y de manera inevitable, de hecho se producirán; no debería culparnos a nosotros. Así, San Juan Crisóstomo (*Hom. 60 in Mt*) argumenta correctamente lo siguiente: «¿Quién censura con justicia o castiga a un siervo por algo que de ningún modo puede evitar? Pues al igual que nadie puede censurar a un ciego de nacimiento, sino más bien compadecerlo ─como dice Aristóteles[400]─, porque en su potestad no estuvo impedir su ceguera, así también, nadie puede vituperar con justicia y mucho menos castigar la obra de alguien que no pudo evitarla»[401]. En el lugar citado San Juan Crisóstomo también afirma esto mismo a propósito del siervo enfermo que de ningún modo puede hacer lo que se le ordena. De ahí que San Juan Damasceno (*De fide ortodoxa*, lib. 2, cap. 7) diga: «Lo que acontece por necesidad, no es virtuoso, ni vicioso. Si en nosotros no hay virtud, ni vicio, no merecemos alabanzas, ni coronas, pero tampoco reproches, ni castigos. Además, Dios sería injusto si a unos les concediese bienes y a otros tribulaciones»[402]. Por su parte, San Agustín (*De vera religione*, cap. 14) dice: «Si el defecto llamado 'pecado' se apodera de alguien como una fiebre sin que éste lo quiera, parecerá injusto el castigo que recibe el pecador, al que denominamos 'condena'»[403]; en el cap. 14 dice: «Si no obramos mal por propia voluntad ─es decir, con una libertad tal que en nuestra potestad esté no hacerlo─, nadie podrá ser censurado, ni advertido. Ciertamente, si eliminamos esto, necesariamente suprimimos la ley cristiana y toda la enseñanza de la religión. Por tanto, pecamos voluntariamente;

(399) *Cfr*. n. 13; ed. Vivès 10, 625.
(400) *Ética a Nicómaco*, lib. 3, cap. 5, n. 7; Bekker, 1114ª25ss.
(401) *Hom*. 59 (al. 60), n. 2; PG 58, 575s.
(402) PG 94, 894.
(403) *Cfr*. n. 27; PL 34, 133.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

y puesto que no hay ninguna duda de que pecamos, tampoco creo que debamos dudar de que las almas poseen libre arbitrio de voluntad. Pues Dios juzga que sus siervos son mejores, si le sirven con generosidad; pero esto no podría suceder de ninguna de las maneras, si no sirviesen voluntariamente, sino por necesidad»[404]; y en el *Sermo 61 de tempore* dice: «Dios no puede ordenar nada imposible, porque es justo; y, como es pío, tampoco condena a un hombre por algo que no puede evitar»[405].

3. Añádase que resulta contradictorio llamar «pecado» a una obra que no nace del libre arbitrio.

Pues como San Agustín afirma en *De vera religione* (cap. 14) y también frecuentemente en otros lugares: «El pecado es un mal voluntario tal que de ningún modo puede ser pecado, si no es voluntario. Esto es evidente hasta tal punto que no habrá ni un solo docto, ni turba alguna de indoctos, que disientan. Por esta razón, o bien tendremos que negar que cometamos pecado o bien tendremos que admitir que lo cometemos voluntariamente»[406]. A continuación añade las palabras que acabamos de citar[407] de este mismo capítulo. De ahí que, tanto según el parecer de doctos e indoctos, como según el sentido común de los hombres, San Agustín reivindique su carácter voluntario, porque sólo hay pecado, si es voluntario. Pero si afirmamos que los actos de los sonámbulos, de los niños, de los amentes y de los exaltados e incluso de los animales ─como la crueldad del león o del lobo─, se denominan «pecados» y que Dios Óptimo Máximo los castiga, ¿podríamos afirmar algo más estulto que esto? Ciertamente, si carecemos de libertad de arbitrio y en nuestra potestad no está evitar lo que hacemos, no sé si Cristo fue veraz cuando dijo: «Si yo no hubiese venido y no les hubiese hablado, no habrían tenido pecado, pero ahora no tienen excusa para su pecado»[408]; porque claramente tenían la mejor y más legítima excusa: Señor, sabes que en mis manos no estuvo hacer otra cosa, porque no lo pude evitar. Tampoco entiendo cómo podrá condenar a los pecadores el día del juicio, si carecen de libertad de arbitrio; por el contrario, lo acusaremos de crueldad e injusticia, por querer castigar como culposo algo que no lo es en absoluto. Así dice San Agustín (*Epistola 46*): «Si no hay gracia, ¿cómo salvará Dios el mundo? Y si no hay libre arbitrio, ¿cómo juzgará el mundo?»[409]. Es tan manifiesto este error ─o, mejor dicho, esta demencia de Lutero─ que sólo por él ya sabemos qué crédito debemos otorgar al resto de sus errores. Y si por casualidad los luteranos nos reprochan que no abracemos sus dogmas perversos, habremos de responder no sin humor: ¿Por qué os enojáis con nosotros y no con Dios? Pues vosotros mismos declaráis que esto no está en nuestra potestad.

(404) *Ibid*., 133s.
(405) *Sermo suppos*. 273 (al. 61 de tempore), n. 2; PL 39, 2257.
(406) *Cfr*. n. 27; PL 34, 133.
(407) *Cfr*. n. 2.
(408) *Juan* XV, 22.
(409) *Ep*. 214 (al. 46), n. 2; PL 33, 969.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

4. Como también reconocen nuestros adversarios, todos los filósofos ilustres, guiados por la luz natural y por la propia experiencia, han enseñado que los hombres tienen libertad de arbitrio.

Además de Platón y de los estoicos, que negaron que las acciones humanas estuvieran sujetas al hado, porque en la potestad de nuestro arbitrio estaría ejercerlas o no, o realizar una de ellas antes que la contraria ─como ya hemos dicho en nuestra disputa 1[410] y como también afirman, sobre Platón, Gregorio de Nisa[411] en su *Philosophia*, lib. 6, cap. 4, y sobre los estoicos San Agustín en *De civitate Dei*, lib. 5, cap. 10[412]─, en sus libros éticos Aristóteles defiende constantemente la libertad de arbitrio y considera que una obra virtuosa o viciosa merece alabanza o reproche, en la medida en que en nuestra potestad esté realizarla u omitirla; por esta razón, en su *Ética Nicomáquea* (lib. 1) define la virtud como hábito electivo[413]; en el lib. 3, cap. 1 y siguientes hasta el quinto, disputa sobre los actos voluntarios y la deliberación, enseñando que ésta se ejerce sobre las cosas que podemos elegir o no elegir, o sobre aquellas que podemos anteponer a otras en función de nuestro arbitrio[414]; y en el cap. 5 enseña que las obras virtuosas y viciosas están en nuestra potestad y que, por esta razón, en nosotros está ser honrados o perversos y, por ello, con justicia se nos alaba la virtud y se nos censura el vicio[415].

Miembro II: En el que explicamos lo mismo con testimonios de las Sagradas Escrituras

1. Pasemos a los testimonios de las Escrituras y así sabremos que los herejes que niegan la libertad de arbitrio viendo no ven o, mejor dicho, a causa de su maldad y con afán sedicioso niegan una verdad que conocen y tienen por segura.

En *Génesis*, IV, 7, dice Dios a Caín: «¿No es cierto que si obras bien podrás alzarlo? Pero si no obras bien, el pecado está a la puerta, acechando como fiera (esto es, el pecado)[416] que te codicia y a la que tienes que dominar (a saber, a la fiera que nos hace tender y nos atrae hacia el pecado)[417]». No sé si puede haber un testimonio que demuestre con mayor claridad el libre arbitrio.

2. En *Eclesiástico*, XV, 14-18, leemos: «Al principio Dios hizo al hombre y lo dejó en manos de su voluntad». A continuación leemos los siguientes preceptos y mandamientos: «Si quieres guardar los mandamientos, te salvarán. Él ha puesto delante de ti fuego y agua: a donde quieras puedes alargar tu mano.

(410) *Cfr*. n. 7.
(411) Se trata de Nemesio, *De natura hominis*, c. 38 (al. lib. 6, c. 4); PG 40, 753ss.
(412) *Cfr*. n. 1; PL 41, 152.
(413) Bekker, 1106b36.
(414) *Ibid.*, 1109b30-1112ª17.
(415) *Ibid*., 1112ª18-1113ª14.
(416) *Addit*. de Molina.
(417) *Id*.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

Ante los hombres están la vida y la muerte: cada uno recibirá lo que prefiera». No es correcto decir que este testimonio habla del hombre en estado de inocencia, en primer lugar, porque si debiésemos admitir que el hombre tiene libertad de arbitrio, entonces esta facultad sería una facultad natural que poseería por naturaleza y, tras caer, el hombre seguiría en posesión de sus facultades naturales, aunque mermadas y más débiles para obrar que cuando las sostenía la justicia original ─según hemos explicado en la disputa tercera─, y, en segundo lugar, porque en este testimonio se habla del hombre en estado de naturaleza caída y con estas palabras se enseña que posee libertad de arbitrio y que de él depende no alcanzar la sabiduría como don del Espíritu Santo, siendo esto evidente por todo lo que hemos dicho y por las propias palabras citadas. Quien las lea no podrá dudar de que este pasaje enseña que el hombre en estado de naturaleza caída tiene libertad de arbitrio.

3. En *Deuteronomio*, XXX, 11, 15 y 19, se dice a los hijos de Israel: «Estos mandamientos que te prescribo no están por encima de tus fuerzas… Mira, hoy pongo ante ti vida y felicidad, muerte y desgracia… Pongo hoy por testigos contra vosotros al cielo y a la tierra: te pongo delante vida o muerte, bendición o maldición. Escoge la vida, por tanto, para vivir, &c.». Estas palabras enseñan clarísimamente que el hombre en estado de naturaleza caída posee libertad de arbitrio; pues sólo hay opción de elegir entre dos cosas si hay libertad de arbitrio.

4. En el último capítulo de *Josué* leemos: «Se os da la opción de elegir a quién habréis de servir»[418]. En II *Samuel*, XXIV, 12, Dios habla a David a través del profeta Gad: «Tres cosas te propongo: elige una de ellas y la haré»; y un poco más adelante: «Ahora piensa y mira qué debo responder al que me envía»[419]. En *Eclesiástico*, XXXI, 10, entre las alabanzas del justo, se dice: «¿Quién pudo prevaricar y no lo hizo, hacer el mal y no lo hizo?»

5. En *Jeremías*, VIII, 3: «Será preferible la muerte a la vida para todos los demás que subsistan de este linaje malo»; y un poco más adelante: «Les dirás: Así dice Dios: ¿No se levantan los que caen? Y si uno se extravía, ¿no puede retornar al camino? Entonces, ¿por qué este pueblo sigue apostatando?»[420]. Con estas palabras Dios se queja de los hijos de Israel, porque de ellos depende su negativa a convertirse. En el cap. XXVI, 2-3, leemos: «Párate en el patio de la casa de Dios y a todas las ciudades de Judá diles todas las palabras que yo te he mandado decirles, sin omitir ninguna. Puede que oigan y retorne cada cual de su mal camino; entonces yo me arrepentiría del mal que estoy pensando hacerles por la maldad de sus obras». También estas palabras demuestran claramente la

(418) *Josué*, XXIV, 15.
(419) II *Samuel*, XXIV, 13.
(420) *Jeremías*, VIII, 4-5.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

libertad de arbitrio, porque son los pecadores los que deben convertirse tras ser llamados por Dios, que está dispuesto a ofrecerles su ayuda.

6. En *Zacarías*, I, 2, 4, leemos: «Volveos a mí y yo me volveré a vosotros. No seáis como vuestros padres, a quienes los antiguos profetas gritaban así: *Esto dice el Señor: Volved de vuestros malos caminos*. Y no escucharon». Aquí se dice claramente lo mismo.

7. En *Ezequiel*, XVIII, 31-32, leemos: «Descargaos de todos los crímenes que habéis cometido contra mí y haceos un corazón nuevo y un espíritu nuevo. ¿Por qué habéis de morir, casa de Israel? Yo no me complazco con la muerte de nadie, convertíos y vivid». Antes hemos leído: «Si el impío hace penitencia por todos sus pecados, &c., vivirá en la justicia con que ha obrado»[421]. Estas palabras dan a entender clarísimamente que poseemos libertad para convertirnos a Dios, que esto depende de nosotros y que Dios está preparado para otorgar el auxilio necesario para ello.

8. Es evidente que esto es así por las demás admoniciones y exhortaciones al arrepentimiento que aparecen por doquier en las Sagradas Escrituras. Así en *Mateo*, XXIII, 37: «¿Cuántas veces quise reunir a tus hijos, como la gallina reúne a sus pollos bajo sus alas, y no quisisteis?»; es decir, de ti dependió que no quisieras, a pesar de que pudiste haber querido. En I *Timoteo*, II, 4, leemos: «Pues quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad»; este pasaje debe interpretarse así: esta voluntad divina está condicionada; y sólo se cumpliría si la salvación no dependiese de los hombres. En *Apocalipsis*, III, 18, leemos: «Te aconsejo que me compres oro acrisolado al fuego para que te enriquezcas»; y se aconseja a aquel en cuya potestad está comprar (con la ayuda de Dios)[422] o no comprar; más adelante leemos: «Mira que estoy a la puerta y llamo; si alguno me abre la puerta, entraré en su casa»[423]; aquí se enseña claramente: que Dios está presto a entrar en nuestros corazones; que también ofrece su ayuda a quienes le abren la puerta; que a menudo impulsa a través de inspiraciones y mociones internas; y que en nuestra potestad está abrir ─con su ayuda simultánea─ o no abrir.

9. En *Juan*, I, 12, leemos: «Les dio la potestad de hacerse hijos de Dios». En *Mateo*, XIX, 17: «Si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos»; aquí se deja a nuestra elección querer o no querer entrar y guardar o no los mandamientos. En I *Corintios*, VII, 37, leemos: «El que ha tomado una firme decisión en su corazón, sin obligación alguna y en pleno uso de su voluntad…». En *Filemón*, 14: «Sin consultarte no he querido hacer nada, para que esta buena

(421) *Ezequiel*, XVIII, 21-22.
(422) *Addit*. de Molina.
(423) *Apocalipsis*, III, 20.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

acción tuya no sea forzada, sino voluntaria». En *Salmos*, CXVIII, 108, leemos: «Acepta, Señor, los votos voluntarios de mi boca. Mi alma está en mis manos siempre»; es decir, en la potestad de mi libre arbitrio está perderla o salvarla ayudado por ti. De este modo, puede explicarse muy bien el peligro que corría la vida del cuerpo de David.

10. En *Isaías*, V, 4, sobre la viña de la casa de Israel leemos: «Yo esperaba que diese uvas y ha dado agraces»; si todo acontece por necesidad y no hay libertad de arbitrio, ¿por qué se queja el Señor, diciendo: *esperaba que diese uvas y ha dado agraces*? Y en *Proverbios*, I, 24: «Os he llamado y no habéis querido». También la decisión de Susana, que, encontrándose en un gran aprieto, prefirió caer en manos de viejos malvados antes que ofender a Dios, como leemos en *Daniel*, XIII, 23, demuestra con toda claridad la libertad de arbitrio.

11. En *Hechos de los apóstoles*, V, 4, le dice Pedro a Ananías: «¿Es que mientras lo tenías no era tuyo y, una vez vendido, estaba en tu potestad...?», a saber, fijar o no un precio para sus usos. En *Apocalipsis*, II, 21, leemos: «Le dio tiempo para arrepentirse y no quiso arrepentirse de su fornicación». En *Marcos*, XIII, 34, Cristo se compara al hombre que, debiendo ausentarse, abandona su casa y les concede a sus siervos la potestad de realizar cualquier obra.

12. También puede leerse, si se considera oportuno, a San Ireneo en *Adversus haereses* (IV, caps. 71 y 72[424]), donde demuestra con gran maestría, recurriendo a argumentos y pasajes de las Sagradas Escrituras, que hay libertad de arbitrio. Léanse también Orígenes en *Peri archon* (III, cap. 1[425]) y San Agustín en *De gratia et libero arbitrio* (cap. 2[426]) y *De actis cum Felice Manichaeo* (III, cap. 4[427]).

¿A quién puede no convencer todo lo que hemos dicho, que nos parece más que suficiente? Apenas es inteligible qué otra verdad pueda deducirse con mayor claridad de las Sagradas Escrituras.

Miembro III: En el que demostramos la misma verdad con pasajes de los Sagrados Concilios

Ahora vamos a ofrecer definiciones de la Iglesia en pro de la libertad de arbitrio.

El Concilio de Braga I (caps. 9 y 10[428]) y la *Epístola* de León I[429] al obispo Toribio de Astorga (cap. 11) condenan el error de Prisciliano, según el cual no

(424) *Cfr*. c. 37 (al. 71, 72); PG 7, 1099s.
(425) PG 11, 249-303.
(426) *Cfr*. c. 2, n. 2-4; PL 44, 882s.
(427) PL 42, 538.
(428) Mansi 9, 775.
(429) *Ep*. 15 (al. 93), cap. 11; PL 54, 685s; Mansi 5, 1195s.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

habría libertad de arbitrio y las almas y cuerpos humanos estarían sujetos al hado que marcan los astros. Ya hemos ofrecido estas definiciones en la disputa primera, cuando hablamos del hado. León IX, en su *Epístola decretal* a Pedro obispo de Antioquía[430], explicando la fe romana dice así: «Creo que Dios sólo predestina los bienes; pero presabe tanto los bienes, como los males. Creo y confieso que la gracia de Dios previene y acompaña al hombre, pero de tal modo que, no obstante, no niego que la criatura racional posea libre arbitrio». Entre otros artículos de Wycliff condenados por el Concilio de Constanza (ses. 8), está el 27[431], en el que afirma que todo acontece por necesidad absoluta. También, entre otros artículos de Lutero condenados por León X en una bula[432] que aparece en el tercer tomo de los *Concilios*[433], tras el Concilio de Letrán V celebrado bajo este mismo Pontífice, en el art. 36 Lutero dice: «Tras caer en pecado, el libre arbitrio sólo tiene existencia a modo de título; y cuando hace lo que está en él, peca mortalmente». Por último, en el Concilio de Trento (ses. 6, cap. 1[434]), se define que, con el pecado de Adán, no desapareció el libre arbitrio de los hombres, aunque en sus fuerzas se debilitase e inclinase; y en el canon 5 declara: «Si alguien dijera que, con el pecado de Adán, el libre arbitrio del hombre se extinguió y desapareció o que sólo tiene existencia a modo de título o, lo que es peor, que sólo es un título sin existencia, siendo esto una ficción que Satán ha introducido en la Iglesia, sea anatema»[435]. Esta misma libertad de arbitrio se define en los cánones 4 y 6.

Miembro IV: En el que demostramos que el parecer de los Padres sobre el libre arbitrio es el mismo

1. Finalmente, debemos demostrar que entre los Padres ha habido un consenso unánime sobre el libre arbitrio del hombre.

En primer lugar, Clemente, discípulo de Pedro, en sus *Recognitiones* (lib. 3[436]), contra Simón el Mago ─según el cual, nada está en nuestra potestad, sino que todo acontece por necesidad del hado─ recuerda que San Pedro se le oponía así: «Por tanto, ¿cómo juzga Dios a cada uno en función de sus actos, si en la potestad de cada uno no está obrar? Sostener tal cosa supone acabar con todo; pues sería vano el esfuerzo de hacer mejores obras; también los jueces del mundo juzgarían en vano en función de leyes y en vano castigarían a quienes obran mal; pues en su potestad no estaría no pecar; vanas serían las leyes de los pueblos que establecen castigos para los malos actos; también serían desgraciados quienes

(430) PL 143, 772c; Mansi 19, 663ª.
(431) Mansi 27, 1208d.
(432) *Bullarium Romanum*, ed. C. Coquelines, III, 3 (Romae 1743), 489, art. 36; Mansi 32, 1053c, art. 31.
(433) Lorenzo Surius, *Tomus tertius conciliorum omnium, tum generalium, tum provincialium atque particularium,* Coloniae 1567.
(434) Mansi 33, 33.
(435) *Ibid*., 34.
(436) *Cfr*. c. 22; PG 1, 1292d-1293ª.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

observan con rigor la justicia y felices quienes, viviendo en el placer, la lujuria y el crimen, sostienen la tiranía; por tanto, así no habría justicia, ni bondad, ni virtud alguna»; y añade: «Así pues, yo digo que el hombre está en manos de su libre arbitrio»[437]; y más adelante: «La potestad del arbitrio es un sentido del alma, que posee una virtud con la que puede inclinar hacia los actos que quiera». Así habla San Pedro en el lugar citado. Aquí Clemente dice que Simón el Mago entregó con alabanzas a San Pedro la palma de la victoria; sin embargo, los herejes de nuestros tiempos persisten en obcecarse a pesar de la potencia de esta luz. El propio Clemente, en su *Epistola 3*, que aparece en el tomo I de los *Concilios*[438], dice: «Si alguien, oyendo el sermón del verdadero profeta (es decir, Cristo)[439], quiere o no acogerlo y abrazar su carga, esto es, los mandamientos para la vida, en su potestad está. Ciertamente, tenemos libre arbitrio. Si sucediese que, al oír esto, en su potestad no estuviese hacer otra cosa que la que han oído, habría cierta fuerza natural que impediría la libertad de decidir hacer otra cosa; si, por el contrario, ningún oyente acogiese estas palabras, también en este caso habría cierta fuerza natural que obligaría a hacer una cosa y no dejaría lugar para la contraria. Ahora bien, como el hombre es libre en su alma para inclinar su juicio hacia donde quiera y para elegir el camino que desee, es evidente que los hombres poseen libertad de arbitrio».

Dionisio en *De coelesti hierarchia* (cap. 9) dice: «Pues no se le da la vida a quien se le impone una necesidad o se le infiere una fuerza»[440].

2. San Justino mártir en su *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* dice: «Pero como veía que era una cosa buena, hizo a los ángeles y a los hombres dependientes de su potestad en la realización de las obras buenas y justas; también fijó un tiempo en el que, según le parecía, era bueno que ángeles y hombres estuviesen en posesión de arbitrio y potestad. Así decidió, tanto de modo general, como particular, todo lo bueno y honesto, aunque sin suprimir el libre arbitrio»[441]; hacia el final del *Dialogus cum Tryphone* dice: «También antes he enseñado que no es la causa de que aquellos cuyos pecados ha previsto, se vuelvan malvados, ya sean ángeles, ya sean hombres, sino que por su propia culpa se convierten en lo que cada uno de ellos quiere. Tampoco podréis decir que Cristo debió ser crucificado o que en vuestro linaje hay violadores de la ley y que todo esto no ha podido suceder de otro modo, porque ya he enseñado en pocas palabras que, cuando Dios deseó que ángeles y hombres siguieran su consejo, quiso que hicieran obras buenas y rectas con plena voluntad y en posesión de su libre arbitrio, de una razón por la que saben quién los ha creado ─pues antes ni siquiera existían─ y de una ley por la que serán juzgados, si se comportan de modo distinto de como prescribe la recta razón. Si la palabra divina da a entender claramente que algunos ángeles y

(437) *Ibid*., 1293ª.
(438) PG 1, 494d-495ª; Mansi 1, 133c.
(439) *Addit*. de Molina.
(440) *Cfr*. n. 3; PG 3, 259c.
(441) *Cfr*. n. 102; PG 6, 714b.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

algunos hombres sufrirán castigo, Dios lo predice, porque presabe que se volverán malvados con obstinación, pero no porque Él vaya a hacerlos así. Ciertamente, si todos los que quieren alcanzar la misericordia de Dios, se arrepienten de su vida anterior, podrán alcanzarla; las Sagradas Escrituras los llaman beatos &c.»[442]. En su *Apologia II pro christianis* dirigida al senado romano, dice: «Como desde el principio Dios hizo tanto al género de los ángeles, como al de los hombres, dependientes de su arbitrio y de su voluntad, con razón pagarán castigos en el fuego eterno por sus actuaciones criminales. Pues la naturaleza de todos ellos es tal que les permite hacerse merecedores de vicio y de virtud. Además, nada sería digno de alabanza, si no pudieran desviarse hacia uno u otro lado. Esto mismo también lo demuestran constantemente tanto los legisladores que se han guiado por la recta razón, como los cultivadores de la filosofía, que mandan hacer lo digno de alabanza, pero permitiendo al mismo tiempo lo contrario». En sus *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos*, sobre algunas cuestiones necesarias, en su respuesta a la octava cuestión, dice así: «Dios no sólo nos dio la existencia y la capacidad de conocer y hacer el bien y el mal, sino que también nos concedió el libre arbitrio y la potestad de elegir lo que nos parezca según lo que se nos propone de entre aquello que conocemos. Pero no pone nuestra virtud o nuestro vicio en el conocimiento de lo conocido, sino en la elección de lo que queremos. Así pues, Dios no es causa de nuestra virtud o de nuestro vicio, sino que lo es nuestro propósito y nuestra voluntad. Pues del mismo modo que quien ve a una ramera y sabe con conocimiento que es una ramera, no es un putañero, ni lo es aunque este conocimiento excite el movimiento de su apetito ─ahora bien, si su voluntad otorga su asentimiento a este movimiento, será putañero por obra o deseo─, tampoco el conocimiento es la causa de que seamos buenos o malos hombres, sino que lo es la voluntad, que persigue las cosas que quiere de entre las que se le proponen»[443].

3. San Ireneo en *Adversus haereses* (lib. 4, cap. 9) dice: «El hombre racional y, por ello, semejante a Dios, creado con libre arbitrio y en posesión de su potestad, es causa de que unas veces se convierta en trigo y otras en paja. Por esta razón, su condena será justa»[444]. En el cap. 71: «Dios lo hizo libre desde el principio»[445]; más adelante: «Le dio al hombre la potestad de elegir, al igual que a los ángeles»[446]; más adelante: «Quienes obren el bien, la gloria y el honor, recibirán retribución por haber obrado el bien, cuando podrían no haberlo hecho. Quienes no obren el bien, recibirán el juicio justo de Dios por no haberlo obrado, a pesar de haber podido hacerlo»[447]. Por extenso y de manera muy erudita,

(442) *Cfr*. n. 140s; PG 6, 798b/d.
(443) *Cfr*. q. 8; PG 6, 1257.
(444) *Cfr*. c. 4 (al. 9), n. 3; PG 7, 983ª.
(445) *Cfr*. c. 37 (al. 71), n. 1; PG 7, 1009b.
(446) *Cfr*. c. 37, n. 1; PG 1099c.
(447) *Ibid*., 1100ª.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

demuestra esta misma libertad de arbitrio en el cap. 72, que no cito para no alargarme[448]. Léase también, si a alguien le place, el cap. 76[449].

4. Clemente de Alejandría en *Stromata* (lib. 1) demuestra esto mismo de la siguiente manera: «Ni las alabanzas, ni las vituperaciones, ni los honores, ni los castigos, son justos, si el alma carece de la libre potestad de apetecer e intentar; en tal caso su vicio sería involuntario»[450]. Más adelante dice: «La libre elección y el apetito incoan el pecado». Y más adelante: «En nuestra potestad está liberarnos de la ignorancia y de la elección mala y deleitosa y, ante todo, no asentir a las fantasías y visiones engañosas».

5. Tertuliano en *De exhortatione castitatis*, al comienzo, cuando enseña que los delitos no se deben a la voluntad de Dios, que los prohíbe, sino a la nuestra, dice: «Como en virtud de sus preceptos hemos aprendido dos cosas, a saber, qué quiere y qué rechaza, en nosotros está la voluntad de elegir una, como está escrito: *He aquí que puse ante ti el bien y el mal y comiste del árbol de la ciencia*. Por ello, no debemos atribuir a la voluntad de Dios lo que está en nuestro arbitrio. Así, nuestra es la voluntad, cuando queremos el mal contra la voluntad de Dios, que quiere el bien. Además, si se me pregunta de dónde procede la voluntad por la que queremos algo contra la voluntad de Dios, diré: de nosotros mismos. De ahí que, si no obedecemos a Dios, que nos ha creado con potestad libre, nos desviemos queriendo y en razón de la libertad de nuestra voluntad hacia algo que Dios no quiere»[451]. Hacia el final del libro *De monogamia*, dice: «He aquí que puse ante ti el bien y el mal. Elige el bien; si no puedes, es porque no quieres»[452]; aquí muestra que si queremos, podemos, porque Dios ha puesto las dos cosas en nuestro arbitrio. En *Adversus Marcionem* (lib. 2, casi al principio), dice: «Encuentro que el hombre ha sido creado por Dios libre y dueño de su arbitrio y de su potestad y no puedo pensar en ninguna imagen, ni semejanza mayores con Dios que en este estado. Pues ni en el rostro, ni en los variados contornos corporales del género humano, el hombre expresa la uniformidad de Dios, sino en la substancia que el hombre ha heredado de Dios, es decir, en el alma que responde a la forma del Dios de las promesas y en la potestad y la libertad de arbitrio que lo significan. También la propia ley de Dios confirma este su estado. Pues la ley no se aplicaría a alguien en cuya potestad no estuviese someterse a ella, ni tampoco se amenazaría con la muerte a su transgresor, si no se pensase que el hombre tiene libertad de arbitrio para despreciar la ley. De este modo, en las leyes posteriores del creador vemos que pone ante nosotros el bien y el mal, la vida y la muerte; y ofrece todo el orden de su enseñanza por preceptos con amenazas y exhortaciones, porque el hombre es libre y tiene voluntad tanto

(448) *Cfr*. c. 37, n. 2-7; *ibid*., 1100-1104.
(449) *Cfr*. c. 39, *ibid*., 1109-1112.
(450) *Cfr*. c. 17; PG 8, 800ª.
(451) *Cfr*. c. 2; PL 2, 916ª.
(452) *Cfr*. c. 14; *ibid*., 950c.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

para someterse, como para despreciar la ley»[453]. Un poco más adelante dice: «Por tanto, ha recibido toda la libertad de arbitrio para inclinarse hacia un lado o hacia otro, de tal modo que sea constantemente dueño de sí, tanto cuando observa el bien voluntariamente, como cuando evita voluntariamente el mal»[454]. Y un poco más adelante dice: «Por otra parte, no se retribuiría justamente castigo o recompensa por el mal o el bien cometidos a quien es bueno o malo por necesidad y no por voluntad»[455].

6. Orígenes en el proemio de *Peri archon* (lib. 1) dice: «La predicación de la Iglesia define que toda alma racional está en manos de su libre arbitrio y de su voluntad; también define que mantiene un combate con el diablo, con sus ángeles y con sus virtudes contrarias, porque pretenden cargarla de pecados; pero nosotros, por nuestra parte, si vivimos rectamente y con prudencia, intentamos despojarnos de todos ellos. Por esta razón, es fácil entender que no estamos sometidos a una necesidad que nos obligue de cualquier modo a hacer el bien o el mal, aunque no queramos. Pues si estamos en manos de nuestro arbitrio, quizás algunas virtudes podrían instigarnos a pecar y otras podrían ayudarnos a alcanzar la salvación; sin embargo, no se nos obliga por necesidad a obrar bien o mal. No obstante, creen que obramos por necesidad, quienes sostienen que el curso y el movimiento de los astros son la causa de los actos humanos, no sólo de los que caen fuera de la libertad de arbitrio, sino también de los que están en nuestra potestad»[456]. En el lib. 3, cap. 1, dice: «Porque la predicación de la Iglesia también muestra una fe en el juicio futuro; esta creencia en el juicio incita a los hombres y los impulsa a vivir bien y con felicidad y a huir de todo género de pecado; sin lugar a dudas, esto indica que en nuestra potestad está llevar una vida digna de alabanza o de reprobación; por ello, considero necesario hablar un poco también de la libertad de arbitrio»[457]. Así enseña que la libertad de arbitrio es la facultad de elegir entre el bien y el mal y que, cuando la visión de una mujer hermosa nos tienta vilmente, la propia experiencia enseña que en nuestra potestad está rechazar o abrazar esta tentación. Al mismo ejemplo recurre San Agustín en *De civitate Dei* (lib. 12, cap. 6), como hemos dicho en la disputa 12[458]. A continuación, Orígenes demuestra la libertad de arbitrio recurriendo a numerosos testimonios de las Sagradas Escrituras. En *In Canticum canticorum* (lib. 4) dice: «Por la libertad de arbitrio es posible que cualquiera pase del mal camino al camino de Dios, si elige lo mejor con la ayuda divina, o al camino del demonio, si elige mal»[459]. En *In Matthaeum* XIII, 47, dice: «El reino de

(453) *Cfr*. c. 5; *ibid*. 290b.
(454) *Cfr*. c. 6; *ibid*., 292ª.
(455) *Cfr*. c. 6; *ibid*., 292b.
(456) PG 11, 118b.
(457) PG 11, 250ª.
(458) *Cfr*. n. 1.
(459) PG 13, 196b.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

los cielos se asemeja a una jábega &c.»[460]; y refutando a quienes afirman que la maldad y la bondad proceden de las distintas naturalezas de los hombres, dice: «A esto se oponen todas las Sagradas Escrituras, porque al declarar que hay libre arbitrio, censuran a quienes cometen pecado y dan su aprobación a quienes obran rectamente, sin que pueda corresponderles reproche por ser de género malvado por naturaleza, ni alabanza por ser de mejor género». Y en *Contra Celso* (lib. 4) dice: «Si a la virtud le suprimes la voluntad libre, al mismo tiempo eliminas su substancia»[461].

7. San Cipriano en sus *Epistolae* (lib. 1, ep. 3 a Cornelio) ─comentando las palabras de *Juan*, VI, 68: *¿También vosotros queréis marcharos?*─ dice: «Guardando la ley por la que el hombre ha sido abandonado a su libertad y creado con arbitrio propio, desea para sí mismo la muerte o la salvación. Pedro dijo[462]: *Señor, ¿a quién vamos a recurrir? Tú tienes palabras de vida eterna y nosotros creemos y sabemos que tú eres hijo del Dios vivo*; así enseña y da a entender que quienes se apartan de Cristo mueren por su culpa»[463]. En *De unitate Ecclesiae* dice así: «Las herejías han sido numerosas y lo seguirán siendo, mientras las mentes perversas no tengan paz y la perfidia discordante carezca de unidad. Dios permite y soporta esta situación, así como el arbitrio de nuestra propia libertad, para que, mientras el discernimiento de la verdad examina nuestros corazones y nuestras mentes, brille íntegra con luz manifiesta la fe de los dignos de aprobación. Así reciben su aprobación los fieles, así se revelan los malvados, así se dividen, antes del día del juicio, las almas de los justos y las de los injustos y la paja se separa del trigo»[464].

8. San Atanasio en su *Oratio contra gentes* (tom. I, *or*. *contra idola*), hablando de la mente del hombre, dice: «Cuando repara en su libre derecho y en su arbitrio y siente que puede usar los miembros de su cuerpo para hacer una cosa u otra, tanto en relación a lo existente, como a lo no existente, y a lo existente lo llamo 'bien' y a lo que no existe 'mal' &c.»[465].

9. San Hilario en *Tractatus in Psalmos* ─comentando el pasaje: *Venga tu mano en mi socorro, porque he escogido tus mandatos*[466]─ dice: «Unos eligen la gloria del mundo, otros la veneración de los elementos y de los demonios, otros las riquezas terrenas; el santo elige los mandatos de Dios; pero no elige por necesidad natural, sino por voluntad de la piedad, porque cada cual puede acceder según su voluntad al camino de vida que quiera, al haber recibido la

(460) *Cfr*. tom. 10, n. 11; PG 13, 860b.
(461) PG 11, 1033ª.
(462) *Juan*, VI, 69.
(463) *Ep*. 12 entre las cartas de S. Cornelio, n. 7; PL 3, 806s; *ep*. de Cipriano 55 (al. 59); PL 4, 348.
(464) *Cfr*. c. 10; PL 4, 507ª.
(465) *Cfr*. n. 4; PG 25, 9c.
(466) *Salmos*, CXVIII, 173.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

libertad de obrar; por esta razón, la elección de cada uno se retribuye con premios o con castigos»[467].

10. San Gregorio de Nisa[468] en su *De philosophia* (lib. 7, cap. 1), en el que habla con gran sabiduría del libre arbitrio, argumenta así: «Si el hombre no es un principio de acción tal que en su potestad esté realizarla o no, será superfluo cómo delibere. Pues, ¿con qué fin delibera alguien que no es dueño de sus actos? Será superfluo decir que la mejor de todas las cosas que tiene el hombre es un bien preciosísimo y no un gran inconveniente. Pues si delibera, lo hace con vistas a una acción; en efecto, toda decisión de obrar depende de la propia acción. Asimismo, como bien enseña Aristóteles[469], adquirimos las virtudes a fuerza de costumbre y ejercitándonos en ellas con habilidad. Pues refrenándonos de los placeres nos volvemos sobrios y, una vez alcanzada la sobriedad, más fácilmente nos refrenamos del placer. Por esta razón, los actos de las virtudes que nos hacen ser justos o injustos están en nuestra potestad. Esto nos lo enseñan las admoniciones y exhortaciones a la virtud. Pues nadie aconseja hacer lo que no está en nuestra potestad, como no tener hambre, no tener sed o volar. Lo mismo enseñan las leyes, que serían superfluas, si careciésemos de libertad de arbitrio. Pero, de modo natural, todo pueblo hace uso de ciertas leyes a sabiendas de que tiene la potestad de hacer lo que está fijado por ley». En el cap. 3 demuestra que si algo está dotado de razón y, por ello, tiene la capacidad de deliberar, también estará dotado de libre arbitrio[470]. De ahí que diga: «Todo el que delibera como si en su potestad estuviese la elección de las obras, delibera para elegir lo que decide por medio de su decisión y para hacer lo que elige. Así pues, es necesario que quien delibera, sea dueño de sus acciones. Pues si no lo fuera, su deliberación sería superflua; pero si lo es (es decir, si quien delibera es dueño de sus acciones)[471], necesariamente recibirá la asistencia de la fuerza racional del libre arbitrio. Pues o bien no es racional o bien, si lo es, dominará sus acciones. Pero ser dueño de las acciones está totalmente en las manos del libre arbitrio». En este libro pueden leerse muchas más cosas del mismo tenor.

11. San Basilio en *In Isaiam prophetam* ─comentando el siguiente pasaje: *Si aceptáis oírme, comeréis los frutos de la tierra*[472]─ dice: «Sobre todo, aquí pone delante de los ojos la libertad de arbitrio concedida a la naturaleza humana»[473]. Comentando las siguientes palabras: *Si lo rechazáis y no me escucháis*[474]; San Basilio dice: «Del mismo modo, toda beatitud y la vida que transcurre en suplicio

(467) *Lit*. 22 (Tau), n. 4; PL 9, 641ª.
(468) En realidad se trata de Nemesio, *De natura hominis*, c. 39 (al. lib. 7, c. 1); PG 40, 764b.
(469) *Ética a Nicómaco*, lib. 2, cap. 1; Bekker 1103ª14s.
(470) Nemesio, *loc. cit*., cap. 41 (al. lib. 7, c. 3); PG 40, 773c-776ª.
(471) *Addit*. de Molina.
(472) *Isaías*, I, 19.
(473) *Cfr*. c. 1, n. 45; PG 30, 204c.
(474) *Isaías*, I, 20.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

o entre inquietudes, dependen de nuestra voluntad»[475]. Y comentando el pasaje de *Isaías*, XIV, 20-21: *Semilla réproba, prepara a los hijos &c*.; San Basilio dice: «En virtud del propósito y de la voluntad libre de cada uno, todos pueden ser semilla santa o desviarse hacia otro camino»[476].

12. San Juan Damasceno en *De fide orthodoxa* (lib. 2, cap. 7) dice: «Nuestras acciones están en nuestra potestad, porque el sumo artífice nos ha creado con libre arbitrio. De otro modo, si en todo momento obrásemos conforme al movimiento de los astros, obraríamos por necesidad cuando hacemos lo que hacemos. Además, lo que acontece por necesidad, no puede denominarse 'virtud', ni 'vicio'. Si en nosotros no hubiese virtud ni vicio, entonces no mereceríamos recibir alabanzas y coronas, pero tampoco reprobación y castigo; de este modo, también Dios nos parecería inicuo, por conceder a unos cosas buenas y a otros cosas molestas y calamitosas, y no tendría el gobierno de las cosas que ha creado, ni su cuidado sería tarea suya, porque acontecerían necesariamente; además, en nosotros sería superflua la parte del alma que acoge a la razón; en efecto, si en nuestro arbitrio y potestad no hubiese acción alguna que pudiéramos realizar, entonces nada podría hacer que nuestra deliberación no fuese vana. Ciertamente, la capacidad de raciocinar se nos ha concedido para que con ella decidamos; por consiguiente, todo aquello que tiene uso de razón, también tiene libertad»[477]. Léase también a San Juan Damasceno en los caps. 15, 16, 17 y, más aún, en el 14 y 18[478] del mismo libro[479], donde demuestra la existencia del libre arbitrio con argumentos basados en la luz natural, casi del mismo modo que Gregorio de Nisa. También en el lib. 3, cap. 14, enseña que, cuando Cristo fue hombre, poseyó libertad de arbitrio y que tanto Dios, como los ángeles y los hombres, tienen libertad de arbitrio, pero de distinta manera[480]. En su *Dialogus adversus Manichaeos* dice así: «Creó al hombre dotado de libre arbitrio, porque todo lo que tiene uso de razón, necesariamente goza de pleno derecho a obrar. ¿Para qué necesitaría el uso de razón, si careciese de libertad de arbitrio? En efecto, lo que acontece a la fuerza o por necesidad natural, de ningún modo puede denominarse 'virtud'. De aquí se sigue que tampoco los animales podrían ser sujetos de virtud»[481]. Un poco más adelante dice: «Nuestra existencia no se debe a nuestro arbitrio, sino tan sólo a Dios; pero nuestra bondad depende de nosotros tanto como de Dios: Él pone de su parte lo que necesitamos para ser buenos y nosotros hacemos o desatendemos lo que está en nuestra potestad, a saber, conservar los bienes recibidos»[482]. Un poco más adelante dice: «Como hemos sido creados

(475) *Ibid*., 205b.
(476) *Cfr*. c. 14, n. 280; PG 30, 612c.
(477) PG 94, 893ª.
(478) *Ibid*., 1033-1045, 1045-1072, 1072-1077.
(479) Se trata del lib. 3.
(480) PG 94, 1036, 1041.
(481) *Cfr*. n. 69; PG 94, 1568b.
(482) *Cfr*. n. 70; *Ibid*., 1569ª.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

con libertad de arbitrio, en nuestra potestad está purgarnos a nosotros mismos de los vicios más repugnantes o inficionarnos con ellos. Recibir existencia no está en nuestra potestad; pero en nuestro arbitrio está alcanzar la beatitud. Por consiguiente, si lo queremos y deseamos, seremos partícipes de la bondad y siempre nos moveremos iluminados por la luz eterna. Pero si la indolencia y la dejadez nos entumecen, si nos cegamos a nosotros mismos y de ningún modo queremos este bien, careceremos de él»[483]. En el opúsculo *De duabus in Christo voluntatibus*, dice: «Como por naturaleza somos siervos de Dios y tenemos una libertad de arbitrio por la que podemos hacer actos virtuosos, recibimos la ley para que sepamos que tenemos un Señor y, por ello, no caigamos en el abismo por caminar entre tinieblas. Pues, como dice David, *tu palabra es antorcha para mis pies, luz para mi sendero*[484]; así no seremos partícipes del bien recibido en menor medida que de Dios, que nos ha dado los senderos. En efecto, Dios nos ha dado la potestad de obrar con rectitud y nos ha puesto en manos de nuestra potestad, para que tanto Él, como nosotros, seamos principio de acciones honrosas»[485]. San Juan Damasceno añade muchas otras cosas como demostración de este mismo parecer.

13. San Epifanio, disputando en *Adversus haereses* (lib. 1, cap. 16) contra algunos judíos que defendían la existencia del hado, dice: «Su demencia es máxima y su estulticia de lo más rara, porque al mismo tiempo que confiesan creer en la resurrección y en el día del juicio justo, dicen que todo esto es producto del hado. ¿Cómo puede ser un juicio producto del hado? Pues es necesaria una de estas dos cosas: primera, si estamos determinados por el momento de nuestro nacimiento, entonces no puede haber juicio, porque quien obre, no obrará por sí mismo, sino conforme a la necesidad impuesta por el dominio del hado; segunda, si hay juicio, si las amenazas que se nos dirigen son reales, si las leyes juzgan y castigan al que obra mal y además confesamos que hay una ley justa y que el juicio de Dios es verdadero, entonces el hado será algo ocioso y totalmente carente de existencia, porque si esto no fuese así, poder pecar y no pecar, así como que uno sea castigado por sus pecados y otro reciba alabanzas por la rectitud de sus actos, estaría determinado en cada caso. La existencia del libre arbitrio puede demostrarse con las palabras de *Isaías* I, 19: *Si así queréis y me escucháis &c*.»[486]. En el lib. 2, cap. 64 (§ *Quae quidem igitur*), sobre los demonios dice: «Dios les ha concedido ─al igual que a los hombres─ una voluntad espontánea para que puedan hacer una cosa u otra, de tal modo que obedezcan y alcancen la beatitud o sean juzgados por no obedecer»[487]. Más adelante dice: «Como el hombre tiene libre arbitrio y de por

(483) *Cfr*. n. 72, *ibid*., 1572a.
(484) *Salmos* CXVIII, 105.
(485) *Cfr*. n. 19; PG 95, 149ª.
(486) *Cfr*. n. 3-4; PG 41, 253ª.
(487) *Cfr*. n. 21; PG 41, 1104b.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

sí tiene la capacidad de obrar y además ha recibido una voluntad que domina y delibera de por sí en la elección del bien &c.»[488].

14. San Juan Crisóstomo en su *In Genesim homilia 19*, cuando habla del pecado de Caín y enseña que a veces las admoniciones son beneficiosas para que el pecador recupere la cordura, dice: «No porque no pueda, sino porque no quiere. Ciertamente, en la voluntad no sucede como en las heridas del cuerpo. Pues las afecciones naturales del cuerpo suelen ser inmóviles, pero este no es el caso de la voluntad. De este modo, también el malo puede cambiar y hacerse bueno, si así lo quiere; y el bueno puede torcerse por dejadez y hacerse malo; pues el Señor de todas las cosas ha puesto nuestra naturaleza en manos del libre arbitrio»[489]. Un poco más adelante dice: «Ciertamente, no impone una necesidad, sino que, proporcionando medios adecuados, deja toda la decisión en manos del enfermo»[490]. En la homilía siguiente enseña la misma libertad. En *In Matthaeum homilia 5* ─explicando el pasaje de *Mateo*, IV, 6: *Arrójate abajo*─ comenta: «No dice: *Te arrojo*, para que no parezca que ejerce una violencia, sino que dice: *Arrójate abajo*, para mostrar así que cada uno de nosotros cae en la muerte por propia voluntad, en razón de su libertad de arbitrio. Pues la persuasión es su arma, pero nosotros debemos superar sus persuasiones a través de la observancia de la ley»[491]. En la *Homilia 2 de Lazaro*, dice: «Es cosa clarísima que en nosotros está caer o no caer en las insidias del diablo, que no nos impone ninguna necesidad, ni tiranía»[492]. En la *Homilia 9 in Ioannem* ─comentando las palabras: *Vino a su casa y los suyos no le recibieron*─, dice: «Quiere que todos sean buenos, pero no obliga a nadie. Por ello, cuando vino al mundo, unos le recibieron y otros no. Pues Dios no acepta a ningún siervo que llegue a disgusto, ni obligado, sino sólo a aquellos que voluntariamente lo deseen, lo abracen y sepan que han recibido la gracia de su servidumbre»[493]. Un poco más adelante dice: «Permite que estemos con pleno derecho en manos de nuestro libre arbitrio; por ello, no obliga a nadie, sino que tan sólo se fija en nuestro beneficio. Si arrastrase hacia su servidumbre a quienes no quieren, su deber para con ellos sería el mismo que si no hubiesen caído en servidumbre alguna». Más adelante ─comentando las palabras de *Juan*, I, 12: *A todos los que lo recibieron &c.*─ dice: «¿Qué castigo mayor puede haber que, estando en manos de su arbitrio hacerse hijos de Dios, rechazarlo y, por propia voluntad, preferir hacerse indignos de tanta nobleza y honor?[494]». En el sermón *De vanitate et brevitate vitae*, nos compara con Dios, porque en razón de nuestro libre arbitrio podemos obrar por la gracia

(488) *Cfr*. n. 22; *ibid*., 1105ª.
(489) *Cfr*. n. 1; PG 53, 158.
(490) *Hom*. 20, n. 3; *ibid*., 169s.
(491) *Hom*. 5, *Opera D. I. Chrysostomi*, tom. 2, Parisiis 1570, 1005; Antverpiae 1614, 470b.
(492) *Cfr*. n. 2; PG 48, 984.
(493) *Hom*. 10, n. 1; PG 59, 73; Molina utiliza la edición parisiense 1570, tom. 3, 41d.
(494) *Hom*. 10, n. 2; *ibid*., 75.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

actos más honrosos, si así lo queremos, que los que Dios ha obrado en las cosas corpóreas. Presenta a Dios como si nos dijera a cada uno de nosotros: «Yo he creado un cuerpo hermoso; te concedo el arbitrio de hacer cosas mejores, haz tú también un alma más hermosa. He creado una serpiente para engañarte, esto es, el diablo[495]... Pero no voy a negarte esta potestad: engáñalo, si así te place; pues podrás vencerlo como si fuera un gorrión»[496]. Añade muchas otras cosas en pro del mismo parecer. Lo mismo enseña en su *Homilia 15 in Epistolam I ad Timotheum*[497]. También en la *Homilia 60 in Matthaeum* explica por extenso y de la mejor manera las palabras de *Mateo*, XVIII, 7 ─*es necesario que lleguen escándalos*─, demostrando la libertad de nuestro arbitrio y que gracias a él tenemos la capacidad y la potestad de hacer una cosa u otra en relación a sus actos; por esta razón, quien obra mal es responsable de sus actos, que lo harán merecedor del pecado y del castigo[498]. También demuestra la libertad de nuestro arbitrio en sus comentarios a *Salmos*, IX, 17: *se conoce al Señor por sus juicios*[499]; a *Salmos* CXX, 3: *no dejes que titubee tu pie*[500]; a *Salmos*, CXL, 4: *no dejes que se desvíe mi corazón hacia la maldad*[501]; también enseña esto en su *Homilia 30 in Matthaeum*[502], *Homil. 23, 25 y 27 in Matthaeum*[503], *Homilia 45 in Ioannem*, VI, 44: *nadie puede venir a mí &c*.[504]; en su sermón sobre la traición de Judas[505]; en sus comentarios a I *Corintios*, IV, 21: *¿Queréis que llegue con un palo…*[506]; en sus comentarios a *Filipenses*, I, 29: *se os ha dado sufrir por Cristo*[507]; en su *Homil. 12 in Epistolam ad Hebraeos*[508]; y en su *Homil. 8 in II Epistolam ad Thimoteum*[509].

15. San Ambrosio ─o, mejor dicho, Próspero[510]─ en *De vocatione Gentium* (cap. 1) dice: «Entre la voluntad humana y la gracia de Dios hay algunos que no distinguen bien, pues piensan que hablar de la gracia elimina el libre arbitrio, sin advertir que del mismo modo también se les puede objetar que niegan la gracia, si piensan que no es guía de la voluntad humana, sino compañera. En efecto, si eliminamos la voluntad (es decir, el libre arbitrio)[511], ¿cuál es el origen de las

(495) *Salmos*, CIII, 26.
(496) *Opera divi I. Chrysostomi*, tom. 5, Parisiis 1570, 711ª.
(497) *Cfr*. n. 4; PG 62, 586.
(498) *Hom*. 59 (al. 60), n. 1-3; PG 58, 573s.
(499) *Cfr*. n. 7; PG 55, 133.
(500) *Cfr*. n. 1; *ibid*., 345.
(501) *Cfr*. n. 6, 7; *ibid*., 436s.
(502) *Hom*. 29 (al. 30), n. 3; PG 57, 362.
(503) *Hom*. 23 y 25, *Opera divi I. Chrysostomi*, tom. 2, Parisiis 1570, 1057s, 1065s; Antverpiae 1614, 494s, 498.
(504) *Hom*. 46 (al. 45), n. 1; PG 59, 257s.
(505) *De proditione Iudae hom*. 1, n. 3; PG 49, 377.
(506) *In I Cor. hom*. 14, n. 2; PG 61, 117.
(507) *In Phil. hom*. 4, n. 3; PG 62, 209.
(508) *In Hebr. hom*. 12, n. 3; PG 63, 99s.
(509) *In II Tim. hom*. 8, n. 4; PG 62, 647.
(510) Se trata del Pseudo-Ambrosio.
(511) *Addit*. de Molina.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

verdaderas virtudes? Y si eliminamos la gracia, ¿cuál es la causa de los buenos méritos?»[512]. Y en el cap. 3, dice: «Que nadie piense que carece de libre arbitrio, porque lo guíe el Espíritu de Dios, pues el hombre ni siquiera lo perdió cuando se entregó voluntariamente al diablo, que depravó el juicio de su voluntad, pero no lo eliminó. Por tanto, lo que no muere por su herida, tampoco lo hace por la medicina (es decir, por la gracia con que Dios lo ayuda)[513]»[514].

16. San Jerónimo en su *Epistola ad Ctesiphontem* comenta: «Como aquel nos objetase, al igual que los demás pelagianos, que suprimimos y condenamos el libre arbitrio, porque decimos que el auxilio de la gracia es necesario para obrar bien y para cumplir los preceptos de la ley…»[515]; y así San Jerónimo continúa: «En vano blasfemas y repites ante oídos ignorantes que nosotros condenamos el libre arbitrio. Que se condene quien lo condena. Pero el propio libre arbitrio se apoya en el auxilio de Dios y para todos sus actos necesita de su ayuda, aunque no queráis reconocerlo». En sus *Dialogi adversus Pelagianos* (lib. 1) dice: «Si no peca porque no puede pecar, entonces desaparece el libre arbitrio y de ningún modo es un bien nuestro, sino de la naturaleza, que no puede caer en pecado»[516]; hacia el final del libro tercero del mismo *Dialogus*, hablando por boca de Ático, le dice a Critóbulo: «Esto es lo que te he dicho desde el principio: en nuestra potestad está pecar o no pecar, así como extender la mano hacia el bien o hacia el mal, como salvaguarda del libre arbitrio»[517]. En su *Epistola 147 ad Damasum*, dice: «*Les repartió la hacienda*[518], es decir, les dio el libre arbitrio, les dio la libertad de su propia deliberación y que cada uno viviera no según las órdenes de Dios, sino según su propia sumisión, pero no por necesidad, sino de modo voluntario, con objeto de que hubiese lugar para la virtud y se distanciaran de los demás animales en que, a ejemplo de Dios, se les ha permitido hacer lo que quieran; así los pecadores recibirán un juicio justo y los santos y los justos un premio justo»[519]. Más adelante dice: «Sólo Dios no puede caer en pecado; todo lo demás que posee libre arbitrio, por el que el hombre se asemeja a Dios, puede dirigir su voluntad en uno o en otro sentido»[520]. Hacia el final de su *Apologia ad Pammachium*, hablando en pro de los libros contra Joviniano, dice: «En nuestro arbitrio está seguir a Lázaro o al rico que yace sepulto en el infierno»[521]. En su *Apologia adversus Rufinum* (lib. 2) afirma: «Dices (del diablo)[522]: que en todos es causa del pecado; y mientras

(512) *Cfr*. lib. 1, c. 1; PL 17, 1075ª; PL 51, 649b.
(513) *Addit*. de Molina.
(514) *Cfr*. lib. 1, c. 3; *ibid*., 1078d, 654c.
(515) *Ep*. 33, n. 10; PL 22, 1158.
(516) *Cfr*. n. 13; PL 23, 505d.
(517) *Cfr*. n. 12; *ibid*., 581b.
(518) *Lucas*, XV, 12.
(519) *Ep*. 21, n. 6; PL 22, 383.
(520) *Ep*. 21, n. 40; *ibid*., 393.
(521) *Ep*. 48, n. 21; *ibid*., 511.
(522) *Addit*. de Molina.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

le atribuyes a él los crímenes, liberas a los hombres de toda culpa y suprimes la libertad de arbitrio»[523]. Seguidamente, sobre Judas dice: «Tras recibir el bocado, Satanás entró en él, porque antes de recibir el bocado había pecado por propia voluntad y no se arrepintió ni por humildad, ni por clemencia con el salvador»[524]. En *In Ieremiam* (lib. 4, cap. 18, al principio) dice: «Para demostrar la existencia del libre arbitrio, dice que anuncia males a un pueblo, así como a uno o a otro reino, y también bienes; sin embargo, no sucede lo que predice, sino que, por el contrario, los malos reciben bienes, si se arrepienten, y los buenos reciben males, si tras las promesas han vuelto a pecar. No decimos que Dios ignore que un pueblo o un reino vayan a hacer una cosa u otra, sino que decimos que deja al hombre en manos de su voluntad, para que reciba premios o castigos merecidamente y por propia voluntad. No todo lo que sucede debe atribuirse inmediatamente al hombre, sino a la gracia de aquel que da todo. Pues hay que salvaguardar la libertad de arbitrio para que en todos sobresalga la gracia de quien la concede, según las palabras de *Salmos*, CXXVI, 1: *si el Señor no hubiera edificado su casa &c*., y según el versículo de *Romanos*, IX, 16: *no se trata de querer o de correr, sino de que Dios tenga misericordia*»[525]. Comentando las palabras de *Ezequiel*, III, 7 ─*la casa de Israel no quiere escucharte a ti, porque no quiere escucharme a mí*─, dice: «Aquí se demuestra con claridad el libre arbitrio»[526]. Comentando el pasaje de *Ezequiel*, XVI, 14 ─*Y salió &c*.─, tras afirmar que nuestros bienes proceden de la generosidad y de la beneficencia de Dios, añade: «La beneficencia de Dios no suprime el libre arbitrio del hombre, sino que la propia libertad debe recibir la ayuda del Señor»[527]. Comentando las palabras de *Salmos*, XIV ─*sin tu deliberación &c.*─, dice: «Si Dios es bueno voluntariamente y no por necesidad, debió hacer al hombre a su imagen y semejanza, para que también fuera bueno voluntariamente y no por necesidad. Quienes afirman que el hombre debió ser creado de tal modo que no pudiese obrar mal, dicen lo siguiente: debió ser creado de tal modo que fuera bueno por necesidad y no voluntariamente»[528]. Léanse otros pasajes en los que demuestra este mismo parecer. Comentando las palabras de *Mateo*, XXI, 33 ─*y se ausentó*─, hablando de Dios, que no abandona ningún lugar, dice: «Parece abandonar su viña, para dar a los vendimiadores el libre arbitrio de obrar»[529]. Y sobre el pasaje de *Mateo*, XXI, 37 ─*respetarán a mi hijo*─ dice: «¿Quién desconoce que en la persona del paterfamilias hay que sobrentender a Dios Padre? Pero Dios siempre parece dudar, para salvaguardar la voluntad libre del hombre»[530].

(523) *Cfr*. n. 7; PL 23, 428d.
(524) *Ibid*., 429ª.
(525) *Cfr*. lib. 4, c. 18; PL 24, 796c.
(526) *Cfr*. lib. 1, c. 3; PL 25, 37ª.
(527) *Cfr*. lib. 4, c. 16; *ibid*., 138b.
(528) PL 26, 612d.
(529) *Cfr*. lib. 3, c. 21; PL 26, 157ª.
(530) *Ibid*., 157c.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

17. En cuando a San Agustín, aunque ─por todos los testimonios que hemos ofrecido tanto en esta como en las disputas anteriores─ sea evidentísimo a todas luces que habla del libre arbitrio de la manera más apropiada y que siempre rechaza la contraria como manifiestamente herética, sin embargo, con estos mismos testimonios también es fácil reconocer no diré ya la impericia, sino la maldad y la impudicia de los luteranos, porque en este punto, faltando a la verdad, pretenden presentar a San Agustín como patrono de sus tesis; no obstante, para que esto sea manifiesto todavía en mayor medida, vamos a añadir otros testimonios suyos.

18. En primer lugar, en *De libero arbitrio* (lib. 3, cap. 1), enseña que el movimiento de la voluntad por el que nos apartamos del bien inmutable y pecamos, no es inculpable, porque no es necesario por necesidad natural, sino que del mismo modo que en nuestra potestad está ejercerlo, así también, podemos reprimirlo, como sabemos por experiencia[531]. Así dice: «De otro modo, el hombre no podría ser culpable cuando se emponzoña en sus vilezas, ni podría aconsejársele que, olvidándose de ellas, desee alcanzar los bienes eternos y así rechace vivir mal y elija vivir bien»[532]. En el capítulo tercero dice: «No puedo pensar que en nuestra potestad haya otra cosa que la que hacemos cuando queremos. Por esta razón, en nuestra potestad no hay nada mayor que nuestra propia voluntad»[533]. Más adelante dice: «Ni habría voluntad, ni la tendríamos, si no estuviese en nuestra potestad. Por otra parte, como está en nuestra potestad, es libre; pues no sería libre algo que no estuviese en nuestra potestad»[534]. En el cap. 18, explicando que la propia voluntad ─cuando se aparta de la ley de Dios o de lo que está obligada a hacer, a pesar de que podría no apartarse, si así lo quisiera─ es causa del pecado, dice: «¿Quién peca haciendo algo de lo que no puede precaverse de ningún modo? Pero peca; luego puede precaverse»[535]. En el cap. 25 dice: «Cualquier cosa que alguien tome o rechace, está en su potestad»[536]. Por último, la finalidad de San Agustín en su *De libero arbitrio* es demostrar que Dios nos ha dotado de voluntad para que vivamos honestamente, obedeciendo a la razón y a su propia ley, con objeto de que así alcancemos la beatitud; sin embargo, Dios nos ha dotado de una voluntad libre con la facultad no sólo de obrar con rectitud, sino también de manera contraria; en consecuencia, este obrar es susceptible de mérito y demérito, de beatitud y de malaventura; además, sostiene que la única causa del pecado es la propia voluntad, cuando en razón de su libertad innata se inclina hacia aquello para lo cual Dios no nos la ha concedido ─es decir, hacia los vicios─, transgrediendo así sus leyes. Esto enseña en el lib. 2, cap. 1[537], y en

(531) PL 32, 1269s.
(532) *Cfr*. n. 3; *ibid*., 1272.
(533) *Cfr*. n. 7; *ibid*., 1274.
(534) *Cfr*. n. 8; *ibid*., 1275.
(535) *Cfr*. n. 50; *ibid*., 1295.
(536) *Cfr*. n. 74; *ibid*., 1307.
(537) *Cfr*. lib. 2, c. 1; *ibid*., 1239s.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

el lib. 1, cap. último[538]. En sus *Retractationes* (lib. 1, cap. 9), no se retracta de nada de lo que hemos dicho, sino que lo confirma todo y tan sólo enseña que, sin la gracia, el libre arbitrio no se basta para alcanzar el bien que conduce hacia la vida eterna[539]. Aunque ya en parte había defendido esto mismo en *De libero arbitrio*, sin embargo, no lo había hecho en la medida necesaria para impugnar el error de los pelagianos, porque en ese momento disputaba contra los errores de los maniqueos, cuya impugnación no pedía tal cosa.

19. En *De Genesi contra Manichaeos* (lib. 1, cap. 3), dice: «Apacienta (a saber, la luz, de la que está hablando)[540] los corazones puros de aquellos que creen en Dios y pasan de amar las cosas visibles y temporales a amarlo a Él, guardando sus preceptos. Todos los hombres pueden hacer esto mismo, si así lo quieren»[541].

20. En su *Epistola 46 ad Valentinum*, San Agustín dice: «Precisamente porque se nos ha mandado y preceptuado que entendamos y tengamos cordura, se nos pide nuestra obediencia, que es imposible sin libre arbitrio»[542]. Y en la *Epistola 89 ad Hilarium* dice: «La ayuda no elimina el arbitrio de la voluntad; por ello, puede recibir ayuda, porque no lo elimina»[543].

21. En *De spiritu et anima* (cap. 48), el autor de esta obra dice: «Decimos que el alma del hombre es una y la misma, que vivifica el cuerpo con su presencia y que se dispone a sí misma con su propia razón, teniendo en sí libertad de arbitrio para elegir lo que quiere por el conocimiento de su propia substancia»[544].

22. En su *Liber 83 quaestionum* (q. 24), San Agustín dice: «Gobernando y rigiendo con justicia todas las cosas, no inflige ningún castigo, ni otorga ningún premio sin merecimiento. El pecado es la razón del merecimiento del castigo y lo hecho con rectitud es la razón del merecimiento del premio. Pero no puede atribuirse con justicia a alguien un pecado, ni algo hecho con rectitud, si no ha obrado por propia voluntad. Así pues, el pecado y lo hecho con rectitud están en el libre arbitrio de la voluntad»[545]. Léanse también las cuestiones segunda y quinta[546].

23. En su *Disputatio contra Fortunatum Manichaeum* (d. 2), dice: «Los males son pecados voluntarios del alma, a la que Dios ha dotado de libre arbitrio. Si

(538) *Cfr*. lib. 1, c. 16; *ibid*., 1239s.
(539) *Retractationes*, lib. 1, c. 9; *ibid*., 595-599.
(540) *Addit*. de Molina.
(541) *Cfr*. n. 6; PL 34, 176.
(542) *Ep*. 214 (al. 46), n. 7; PL 33, 971.
(543) *Ep*. 157 (al. 89), c. 2, n. 10; *ibid*., 677.
(544) PL 40, 814.
(545) *Ibid*., 17.
(546) *Ibid*., 11, 12.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

Dios no la hubiese dotado de libre arbitrio, no podría haber juicio justo, ni mérito por obrar con rectitud, ni el precepto divino de arrepentirse de los pecados, ni la propia indulgencia de los pecados que Dios nos ha concedido por mediación de Nuestro Señor Jesucristo. Porque quien no peca por propia voluntad, no peca»[547]. Más adelante dice: «Como ya he dicho, si carecemos de voluntad, carecemos de pecado. En efecto, si alguien está atado a otro y con su mano se escribe algo falso sin su voluntad, pregunto: Si esto se lleva delante de un juez, ¿podrá condenar a este hombre bajo la acusación de falsedad? Por esta razón, si es manifiesto que no hay pecado, cuando no hay libre voluntad de arbitrio, quiero oír &c.».

24. En *De actis cum Felice Manichaeo* (cap. 4), dice: «*Suponed un árbol bueno y su fruto será bueno; suponed un árbol malo y su fruto será malo*[548]. Cuando dice: suponed esto o suponed aquello; se está refiriendo a una potestad y no a una naturaleza. Pues, exceptuando a Dios, nadie puede crear un árbol; pero cada uno tiene en su voluntad elegir el bien y ser un árbol bueno o elegir el mal y ser un árbol malo»[549]. Un poco más adelante dice: «Por tanto, cuando dice esto, el Señor les está explicando que en su potestad está lo que deben hacer y que si eligen el bien, recibirán su premio; pero si eligen el mal, conocerán su castigo»[550]. En el cap. 8, entre otras cosas, dice: «Hoy los hombres crean la costumbre por libre voluntad; pero una vez que la han creado, no pueden superarla fácilmente. Por tanto, ellos mismos hacen que la ley contraria habite en sus miembros. Pero quienes albergan temor de Dios y, en razón de su libre arbitrio, se someten al mejor médico para sanar, del mismo modo que el buen médico los cura, así también, el creador misericordioso los cura gracias a la humildad de su confesión y de su arrepentimiento»[551]. Un poco más adelante dice: «Por tanto, no es indigno que Dios diga a quienes, en razón de su libre arbitrio, rechazan su misericordia: *marchad al fuego eterno*[552]; tampoco es indigno que a quienes, en razón de su libre arbitrio, acogen su fe, confiesan sus pecados, hacen penitencia, les asquea su pasado y les agrada aquello en lo que se han convertido por su libre arbitrio, les diga: *venid, benditos de mi Padre*[553]».

25. En *De fide contra Manichaeos* (cap. 44), dice: «En verdad, podemos hablar de alma racional, porque puede percibir los preceptos racionales de los actos realizados con rectitud, así como alcanzar la beatitud eterna a través de estos actos; pero si no quiere realizar estos actos, con justicia se condenará a los infiernos, porque su mala voluntad la separará de Dios»[554].

(547) *Cfr*. n. 20; PL 42, 121.
(548) *Mateo*, XII, 33.
(549) *Cfr*. lib. 2, c. 4; PL 42, 538.
(550) *Cfr*. lib. 2, c. 4; PL 42, 538.
(551) *Ibid*., 541.
(552) *Mateo*, XXV, 41.
(553) *Mateo*, XXV, 34.
(554) *Ibid*., 1152.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

26. En el *Tractatus 53 in Ioannem*, dice: «Que nadie ose defender el libre arbitrio intentando eliminar la oración en la que decimos: *no nos dejes caer en la tentación*[555]; asimismo, que nadie niegue el arbitrio de la voluntad y ose excusar el pecado. El primero preguntará: ¿Por qué pedimos a Dios que no nos deje caer en la tentación, si no caer en ella está en nuestra voluntad? El segundo preguntará: ¿Por qué nos esforzamos en vivir bien, si vivir bien está en la potestad de Dios? ¡Oh Señor, no nos dejes caer en ninguna de estas tentaciones!»[556]. Y en el *Tractatus 81* dice: «Sin esta gracia no podemos vivir (a saber, una vida de gracia tal que en nuestras obras el fruto del mérito esté en Dios, del que habla en este pasaje)[557], de tal manera que la muerte esté en la potestad del libre arbitrio».

27. En *De cantico novo* (cap. 8), dice: «El libre arbitrio se basta para hacer el mal, pero no para hacer el bien, salvo que reciba la asistencia de Dios»[558].

28. En *De verbis apostoli* (serm. 7) ─comentando las palabras de *Efesios*, III, 13: *os ruego no os desaniméis a causa de las tribulaciones*─, dice: «Les ruega; pero no haría esto, si no quisiera excitar sus voluntades. Ciertamente, si respondieran que cómo puede pedirles algo que no está en sus potestades, ¿no parecería justa su respuesta? Ahora bien, si San Pablo no supiera que en ellos está ofrecer el consenso de sus propias voluntades en el momento en que quieran hacer algo, no diría: *os ruego*. Pero como sabe que sin la ayuda de Dios la voluntad del hombre es débil incluso para responder: carecemos de arbitrio de voluntad; San Pablo dice: *os ruego*. Pero para que tampoco respondan: el arbitrio de nuestra voluntad nos basta; añade: *por eso doblo mis rodillas ante el Padre*[559]. Por tanto, como tenéis arbitrio de voluntad, *os ruego*. Pero como el arbitrio de vuestras voluntades no os basta para hacer lo que os pido, *doblo mis rodillas ante el Padre* Nuestro Señor, para que os conceda lo que pido, a saber, fuerza en el valor y ánimo para no desfallecer. Os ruego a vosotros a causa del arbitrio de vuestra voluntad; y ruego a Dios que os ayude con el auxilio de su majestad»[560]. Más adelante dice: «Para que Dios quiera darte, tú también debes acomodar tu voluntad para recibir. ¿Cómo quieres recibir la gracia de la bondad divina, si no abres el seno de tu voluntad?»[561].

29. En el *Sermo 47 de sanctis*, dice: «En nuestra potestad puso la manera en que se nos juzgará el día del juicio»[562]. Más adelante: «En ti ha puesto lo que pide

(555) *Mateo*, VI, 13.
(556) *Cfr*. n. 8; PL 35, 1777s.
(557) *Addit*. de Molina.
(558) PL 40, 685.
(559) *Efesios*, III, 14.
(560) *Sermo* 165 (al. 7 *de verbis apostoli*), c. 1; PL 38, 902s.
(561) *Cfr*. c. 2; PL 38, 903.
(562) *Sermo* 225 (al. 47 de sanctis), n. 5; PL 39, 2162.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

de ti». Y en su *Homilia 16* dice: «En tu arbitrio Dios ha puesto la capacidad de obedecerle a Él o al diablo»[563]. Omito otros testimonios de San Agustín.

30. San Cirilo de Alejandría en *In Ioannem* (lib. 4, cap. 7), hablando de la traición de Judas[564], dice: «Conforme a los dogmas de la Iglesia y a la verdad, no podemos negar la libre potestad del hombre (a la que nosotros denominamos 'libre arbitrio')[565]. Así, ciertamente, los justos reciben premios por haber obrado con justicia; y quienes viven mal, no son castigados injustamente»[566]. En el cap. 30 dice: «El hombre puede ser y es un animal libre y puede elegir el camino de la izquierda o de la derecha (es decir, del mal o del bien)[567]»[568]. Defiende esta misma libertad en el lib. 9, cap. 10[569]; en *Contra Julianum* (lib. 3, al principio[570], y en el lib. 8, hacia el final[571]); y en *De adoratione in Spiritu et veritate*, al comienzo[572].

31. San Gregorio Magno en sus *Moralia in Job*, lib. 13, cap. 9 (a veces aparece como el cap. 6) ─comentando el pasaje de *Job* XVI, 14: *ha convulnerado mis órganos*─ afirma: «De ningún modo dice que ha vulnerado nuestros órganos, sino que dice que los ha convulnerado, porque nosotros realizamos por propia voluntad lo que nos sugiere malvadamente; de este modo, junto con él nos herimos a nosotros mismos, porque, cuando perpetramos un mal, nuestro arbitrio nos guía junto con él»[573]. Enseña esta misma libertad de arbitrio y de qué modo se puede conciliar con la gracia en *Moralia in Job*, lib. 16, cap. 12 (a veces aparece como el cap. 10), cuando explica las últimas palabras de *Job*, cap. 28; también en el lib. 24, cap. 10 (a veces aparece como el cap. 9)[574], comentando las palabras de *Job*, XXXIII, 28: *ha librado mi alma de pasar por la fosa*. Y en el lib. 33, cap. 26 (a veces aparece como el cap. 20)[575], comenta las palabras de *Job* XLI, 1; y en su *Homilia 9 in Ezechielem*[576].

32. San Anselmo en su *Dialogus de libero arbitrio*[577] y en su *Tractatus de concordia praescientiae et praedestinationis nec non gratiae cum libero arbitrio*[578], demuestra por extenso la libertad de nuestro arbitrio y que ninguna

(563) *Homilia 16*, *Opera Sancti Augustini*, Antverpiae 1576, tom. 10, 165ª; PL 39, 2211; *Enarrationes in Psalmos 148*, n. 2 (PL 37, 1938).
(564) Aquí San Cirilo no habla de la traición de Judas, sino en el cap. 30.
(565) *Addit*. de Molina.
(566) Parisiis 1572, tom. 1, 635g; PG 73, 553c (*In Ioannem* VI, 45).
(567) *Addit*. de Molina.
(568) *Op. cit*., 754b; PG 73, 632ª (*In Ioannem* VI, 71-72).
(569) *Cfr*. lib. 9, c. 10, Parisiis 1572, 897ª; PG 74, 129b (*In Ioannem*, XIII, 18).
(570) *Contra Iulianum*, lib. 3; PG 76, 620d-621c.
(571) *Ibid*., 937c-940b.
(572) *De adoratione in Spiritu et veritate*, lib. 1; PG 68, 145d.
(573) *Cfr*. c. 16, n. 19; PL 75, 1026d.
(574) *Cfr*. c. 10, n. 24; PL 76, 299d.
(575) *Cfr*. c.. 21 (al. 26), n. 40; *ibid*., 699d.
(576) *Cfr*. lib. 1, hom. 9, n. 2; *ibid*., 870s.
(577) PL 158, 489-506.
(578) PL 158, 507-542.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

tentación puede inferirle necesidad alguna de consentir en algo a lo que se opone la recta razón. También defiende la libertad de arbitrio, cuando comenta las palabras de *Mateo*, VI, 10: *que se haga tu voluntad*[579]; de *Juan*, IV, 46: *había cierto reyezuelo*[580]; de *Romanos*, VI, 20: *como erais siervos del pecado*[581]; de I *Corintios*, XV, 10: *por gracia de Dios soy lo que soy*[582]; de *Efesios*, II, 10: *creados en Jesucristo y en las buenas obras*[583]; de *Efesios*, VI, 10: *por lo demás, hermanos, fortaleceos*[584]; y de II *Timoteo*, II, 19: *apártese de la iniquidad &c*[585].

33. San Bernardo defiende esta misma libertad de arbitrio en su *Tractatus de gratia et libero arbitrio*. Aquí, entre otras cosas, dice: «El creador singularizó a la criatura racional con esta prerrogativa de dignidad, para que, del mismo modo que Él obra con pleno derecho, así también, en cierta manera, la criatura racional pueda obrar sus actos con pleno derecho, en la medida en que solamente por propia voluntad se vuelve malvada y recibe castigo con justicia, o bien permanece bondadosa y con justicia alcanza la salvación, pero no porque su propia voluntad le baste para alcanzarla, sino porque, sin su voluntad, no podría alcanzarla de ninguna manera. Ciertamente, nadie alcanza la salvación sin desearlo. Pues lo que leemos en el *Evangelio*: *nadie viene a mí, salvo que mi Padre me lo traiga*[586]; es lo mismo que leemos en otro pasaje: *obliga a entrar*[587]; y nada lo impide. En efecto, sean cuantos sean todos aquellos a los que el benigno Padre ─*que quiere que todos los hombres se salven*[588]─ parece obligar o traer a la salvación, no obstante, sólo considera dignos de salvación a aquellos de los que sabe que la desean por propia voluntad. Sin duda, cuando atemoriza y golpea, lo que pretende es que deseen salvarse por propia voluntad y no salvarlos de manera obligada; así pues, cuando cambia la voluntad del malvado para que haga el bien, modifica su libertad, pero no la suprime»[589]. Un poco después demuestra que no siempre se trae a alguien obligado, pues al ciego se lo trae, pero él también lo quiere; así fue como San Pablo llegó de la mano a Damasco[590]; y la esposa pide: *tráeme en pos de ti*[591]. Y en su *Sermo 81 in Cantica*, dice: «La libertad de arbitrio es algo divino que refulge en el alma, como la piedra preciosa en el oro. Gracias a esta libertad el alma posee conocimiento de juicio y la opción de elegir entre el bien y el mal,

(579) *In Matthaeum*, VI, 10, *Divi Anselmi Opera*, Coloniae 1573, 42b. Se trata de Anselmo de Laón, *Enarrationes in Matthaeum*, c. 6; PL 162, 1307b.

(580) *In Ioannem*, IV, 46, *Sancti Anselmi homiliae et exhortationes*, hom. 14; PL 158, 664b.

(581) *Divi Anselmi Opera*, Coloniae 1572, tomo. 2, 47b. El autor de este texto y de los cuatro siguientes es Herveo Burgidolense, *Commentaria in epistolas divi Pauli*; PL 181, 676s.

(582) *Ibid*., 204d; PL 181, 975.

(583) *Ibid*., 336a; PL 181, 1224a.

(584) *Ibid*., 361d; PL 181, 1272c.

(585) *Ibid*., 461c; PL 181, 1461d.

(586) *Juan* VI, 44.

(587) *Lucas*, XIV, 23.

(588) I *Timoteo*, II, 4.

(589) *Cfr*. c. 11, n. 36; PL 182, 1020.

(590) *Hechos de los Apóstoles*, IX, 8.

(591) *Cantar de los cantares*, I, 9.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

así como entre la vida y la muerte, pero también entre la luz y las tinieblas; y en caso de que haya más cosas que apelen confrontadamente entre sí a los hábitos del alma, en ella siempre habrá, como un ojo, cierto censor y árbitro que discierna y juzgue entre ellas; y del mismo modo que es árbitro para discernir, también será libre para elegir entre ellas. De ahí que lo denominemos 'libre arbitrio', porque puede elegir entre ellas según el arbitrio de la voluntad. Por esta razón, el hombre puede obrar meritoriamente. Pues con razón alabamos o censuramos todo lo bueno o malo que alguien hace, cuando es libre para no hacerlo; del mismo modo que con justicia alabamos no tanto a quien puede hacer el mal y no lo hace, sino a quien puede no hacer el bien y lo hace, así también, obra mal tanto aquel que, pudiendo no hacer el mal, lo hace, como aquel que, pudiendo hacer el bien, no lo hace. En efecto, si no hay libertad, no hay mérito»[592].

Omito a muchos otros Padres, porque si ofreciésemos sus testimonios, el volumen de nuestra obra excedería toda medida.

Disputa XXIV

En el instante en que la voluntad quiere algo, ¿es libre para no quererlo o rechazarlo y viceversa?

1. Guillermo de Occam (*In 1*, dist. 38, q. 1), al que siguen Gabriel Biel[593] y otros Doctores nominalistas, afirma que, en el instante en que la voluntad realiza una volición, no es libre para no realizarla o para realizar el acto contrario, y viceversa: en el instante en que no quiere o realiza la nolición, no es libre para querer este mismo objeto, sino que tan sólo antes de ese instante tiene libertad para ─una vez llegado este instante─ querer con indiferencia o bien no querer o rechazar dicho objeto; ahora bien, una vez llegado este instante, si quiere con la libertad anterior, será libre para ─inmediatamente después de dicho instante─ persistir en su volición o desistir de ella o también ─si así lo quiere─ realizar la volición contraria (según Occam, en este punto la voluntad difiere de las causas que actúan por necesidad de naturaleza, porque estas causas, dadas las mismas circunstancias, no pueden dejar de obrar), aunque no será libre para querer o rechazar indiferentemente una y la misma cosa en ese mismo instante.

2. *Demostración*: Ninguna potencia puede hacer que, en el instante en que la voluntad quiere, no quiera; por tanto, en el instante en que quiere, la voluntad no tiene la facultad de no querer. La consecuencia es evidente, porque no hay potencia que Dios no pueda actualizar. El antecedente se demuestra así: implica contradicción que la voluntad no quiera en el instante en que quiere, porque al mismo tiempo querría y no querría; por tanto, esto no puede suceder en virtud de ninguna potencia.

(592) *Cfr*. n. 6; PL 183, 1173s.
(593) *In* 1, dist. 38, art. 1.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

3. *Confirmación*: O bien la potencia para hacer lo contrario o lo contradictorio sólo está en la voluntad antes de que decida el acto de volición o bien una vez lo ha decidido. Si sólo está antes, entonces podemos decir que la libertad de la voluntad para hacer lo opuesto sólo existe antes del instante en que quiere algo, como sostiene Occam. Pero decimos que no puede estar en la voluntad, una vez que ya ha decidido el acto de volición, porque si estuviese, podría querer y no querer simultáneamente o también rechazar el objeto de volición, siendo esto contradictorio.

4. *Confirmación*: «Lo que es, cuando es, no puede no ser», como dice Aristóteles en *De interpretatione* (lib. 1, cap. último[594]). De ahí que Boecio en *De consolatione philosophiae* (lib. 5, prosa última) diga: «Cuando el sol nace y el hombre anda, no pueden dejar de hacerlo; sin embargo, antes de que estas cosas sucedan, sólo es necesario que una lo haga (a saber, el nacimiento del sol); no la otra (a saber, el paso voluntario del hombre)»[595].

5. Considero que este parecer no sólo es falso, sino también peligroso y temerario, por las siguientes razones.

En primer lugar: Dios Óptimo Máximo quiso crear el mundo libremente y, no obstante, antes de querer esto, no tuvo libertad para no quererlo, porque lo ha querido desde la eternidad y nada antecede a la eternidad; tampoco lo ha querido después, porque en Dios no puede haber mutación, ni sombra de cambio. Por tanto, cuando lo quiso, pudo no haberlo querido, en la medida en que por naturaleza es libre en sí mismo para querer o no querer antes de decidir en sí mismo y desde la eternidad una de las dos cosas .

6. *En segundo lugar*: Según el parecer común de los Teólogos y del propio Occam, en el primer instante de la creación los ángeles ya acumulaban méritos a ojos de Dios. Por tanto, en ese momento tuvieron libertad de arbitrio para realizar o no realizar la operación en virtud de la cual acumularon méritos a ojos de Dios.

La consecuencia es evidente, porque sin libertad no puede haber mérito y los ángeles no pudieron tener esta libertad antes de ser creados. Pero es ridículo afirmar que la libertad de que disfrutaron en el primer instante para refrenar o para continuar la misma operación que realizaron en el primer instante, permite alcanzar el mérito que tuvieron en el primer instante en virtud de la operación que realizaron en ese instante, como parece sostener Occam, ya sea porque esta libertad no hace que en la potestad del libre arbitrio esté realizar o no realizar la operación del primer instante, pues tanto si se refrena, como si se continúa esta operación tras este instante, no por ello dejaría de haber sido realizada en el primer instante ─y no puede haber mérito y demérito en una operación que la potestad del libre arbitrio no puede no realizarla, del mismo modo que realizarla─, ya

(594) *De interpretatione*, c. 9 (al. lib. 1, c. 8, n. 11); Bekker, 19ª23.
(595) *Cfr*. lib. 5, prosa 6; PL 63, 861c.

φñ (c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

sea sobre todo porque reprimir tras el primer instante una operación que de por sí es buena y digna de premio ¿de qué puede servir para que esta operación sea meritoria en el primer instante, pues sería más bien motivo de demérito que de mérito? Por esta razón, la libertad para interrumpir la operación, en el caso de que realmente se interrumpa, de ningún modo contribuye al mérito de los ángeles en el primer instante. Sin embargo, los Doctores sostienen que también los ángeles que pecaron tras el primer instante, acumularon méritos en ese primer instante.

7. *En tercer lugar*: Admitida la opinión de Occam, también tendríamos que admitir que nadie peca por querer algo contrario a la ley de Dios, sino que inmediatamente antes la culpabilidad ya sería completa, porque sólo puede haber culpa si hay libertad para evitar la culpa. Pero si se admite tal cosa, se seguirán muchos absurdos.

Así pues, en primer lugar, preguntaría a mis adversarios si acaso quien en algún instante quiere algo contrario a la ley de Dios, peca inmediatamente antes con pecado de omisión o de comisión. No dirán de omisión, porque no habría obligación de realizar ningún acto en ese momento; pero tampoco dirán de comisión, porque no se realiza ningún acto. Por tanto, esta culpa no será de omisión, ni de comisión, siendo esto totalmente absurdo.

En segundo lugar, preguntaría si acaso, cuando dicen que inmediatamente antes ya hubo una culpabilidad completa del acto siguiente, se están refiriendo a un espacio de tiempo inmediato o a un instante inmediato. No dirán un instante inmediato, porque en el tiempo no hay un instante inmediato a otro instante, como demuestran los filósofos; tampoco dirán un espacio de tiempo inmediato, porque como, dado cualquier espacio de tiempo, en la mitad de este espacio, que es un instante continuado en el que quien va a querer algo contrario a la ley de Dios, tiene libertad para no quererlo y en la primera mitad de este espacio de tiempo no habría decidido querer algo así, en consecuencia, todavía no existiría culpa alguna en esta primera parte; por tanto, tampoco podrá decirse que en la totalidad de este espacio de tiempo habría pecado.

Además, supongamos que un hombre muere en ese mismo instante en el que, si viviera, querría algo contrario a la ley de Dios. En efecto, si este hombre ya fuese culpable en el espacio de tiempo inmediato precedente, se condenaría, a pesar de que no habría omitido, ni cometido nada contra la ley de Dios. ¿Puede defenderse algo más estúpido que esto?

Como confirmación de esto recurrimos a San Agustín en su *Epistola 107 ad Vitalem Pelagianum*, donde demuestra por extenso y muy doctamente, recurriendo a las Sagradas Escrituras, que nadie resulta condenado por algo que habría hecho, si hubiera vivido, sino por aquello que hizo, mientras vivió[596].

8. Así pues, debemos decir, al igual que Escoto (*In 1*, dist. 39), que sea cual sea el instante al que llegue, la voluntad antecede a su acto por prioridad de

(596) *Ep*. 217 (al. 107), c. 6, n. 22; PL 33, 986s.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

naturaleza, del mismo modo que cualquier causa precede a su efecto. Pues la existencia de la voluntad en cualquier instante del tiempo es anterior por naturaleza a la del acto que procede de ella en cualquiera de estos instantes. Esta prioridad de naturaleza posee un fundamento verdadero y real. Por tanto, como la voluntad es, por su propia naturaleza, causa libre ─es decir, en su potestad está querer o rechazar o reprimir totalmente un acto y no querer nada─, en consecuencia, en cualquier instante en que tengamos voluntad ─es decir, en el primer instante en que se conciba con fundamento real en tanto que antecesora de su acto por orden de naturaleza─, en su facultad estará o no hacer nada en absoluto o realizar una volición o una nolición, según prefiera. Por esta razón, sea cual sea el instante al que llegue, antes de que ─por naturaleza y en virtud de su libertad innata─ se determine a hacer algo de lo que hemos dicho, no tendrá la facultad de querer y no querer en el mismo instante uno y el mismo objeto simultáneamente o incluso sucesivamente como si en el mismo instante, una vez determinada hacia una de las partes de la contradicción, pudiera inclinarse hacia la otra ─pues esto implica contradicción y sólo lo aprueban los argumentos que se ofrecen favorables al parecer de Occam─, sino que, de manera indiferente, tendrá la facultad de querer o rechazar o suspender todo acto en ese mismo instante. Pero una vez que, por naturaleza, se haya determinado libremente a hacer una de estas tres cosas, en este mismo instante ya no podrá determinarse a hacer otra.

9. Por tanto, debemos conceder el antecedente del argumento de Occam[597], si lo tomamos en sentido compuesto, es decir: no hay ninguna potencia por la que pueda suceder que, una vez que la voluntad ha realizado una volición en algún instante, pueda no querer este objeto. Esto no se opone a lo que decimos, porque no afirmamos que, en sentido compuesto, en el instante en que la voluntad quiere algo, sea libre para no quererlo o para rechazarlo en ese mismo instante. Ahora bien, tendremos que rechazar el antecedente, si lo tomamos en sentido dividido, es decir: no hay ninguna potencia por la que pueda suceder que, en el instante en que la voluntad quiere algo, pueda no quererlo en ese momento, ya sea dejando de realizar todo acto suyo, ya sea rechazando y sustituyendo este acto por el contrario, siempre que consideremos que, en ese mismo instante, la existencia de la voluntad antecede en orden de naturaleza a la de su volición. Sobre la demostración del antecedente[598], debemos decir que, en sentido compuesto, resulta contradictorio que, en el instante en que la voluntad quiere algo, no lo quiera; sin embargo, en sentido dividido no resulta contradictorio.

10. Sobre la confirmación[599] debemos decir que, simultáneamente al acto de volición, la voluntad no carece de potencia para lo contradictorio, pero con anterioridad a que, por naturaleza, se determine libremente a realizarlo en ese

(597) *Cfr*. n. 2.
(598) *Cfr*. n. 2.
(599) *Cfr*. n. 3.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

mismo instante, como ya hemos explicado; de aquí no se sigue que la voluntad pueda querer y no querer lo mismo simultáneamente, como ya hemos dicho[600], sino que, por naturaleza, antes de que la voluntad se determine a querer, permanece indiferente y libre para querer o no querer con disyunción un objeto o refrenar totalmente este acto.

11. Sobre la segunda confirmación[601] debemos decir que esta sentencia: «lo que es, cuando es, necesariamente es», debe entenderse así: dada la hipótesis de que algo ya exista más allá de sus causas, decimos que existe necesariamente. Sin embargo, en términos absolutos, si todo lo que emana de una causa libre lo consideramos en el instante en que existe ─en la medida en que, antes de que exista en orden de naturaleza, esta causa es libre e indiferente para que de ella emane o no─, entonces puede indiferentemente existir o no en el instante en que emana de esta causa y comienza a existir en la naturaleza.

(600) *Cfr*. n. 8.
(601) *Cfr*. n. 4.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Parte segunda
Sobre el concurso general de Dios

Disputa XXV
Sobre el concurso de Dios con las causas segundas en todas sus acciones y efectos

1. Una vez establecida la libertad de nuestro arbitrio, debemos hablar, por una parte, del concurso general con el que Dios concurre con todas las causas segundas ─y, por ello, con el libre arbitrio─ en todas sus acciones y efectos y, por otra parte, del concurso particular con el que Dios ayuda con medios divinos a nuestro arbitrio en sus obras sobrenaturales. Ciertamente, estos dos géneros de concurso divino difieren en gran medida entre sí y no afectan a nuestro arbitrio de la misma manera. Si desconociéramos el modo de actuar de ambos concursos, no podríamos saber de qué manera permanecen a salvo tanto la libertad de nuestro arbitrio en su obrar natural y sobrenatural, como la contingencia de las cosas, siendo esta contingencia algo que vamos a demostrar junto con la libertad de nuestro arbitrio; asimismo, tampoco sabríamos conciliar esta libertad de arbitrio con la gracia, presciencia, voluntad, providencia, predestinación y reprobación divinas. Finalmente, el conocimiento y la explicación de gran número de cuestiones importantísimas depende del conocimiento del modo de actuar de ambos concursos.

2. Así pues, comenzando por el primer género de concurso, en primer lugar[602], vamos a referirnos al concurso general de Dios con todas las causas segundas. Luego[603] hablaremos de este mismo concurso en las acciones y efectos naturales del libre arbitrio. Más adelante[604], conforme al modo de este concurso, demostraremos que somos nosotros por medio de nuestro libre arbitrio, y no Dios, la causa de nuestros pecados. Finalmente[605], examinaremos si, en caso de que Dios actuase por necesidad de naturaleza y concurriese con el libre arbitrio y con las demás causas segundas con el mismo modo de concurso general con que ahora influye, permanecería a salvo o no la contingencia de las cosas.

3. En lo que respecta a esta disputa, además de algunos autores a los que menciona Santo Tomás (*Summa Theologica*, I, q. 105, art. 5; *In II*, dist. 1, q.

(602) *Cfr*. disp. 25-28.
(603) *Cfr*. disp. 29 y 30.
(604) *Cfr*. disp. 31-34.
(605) *Cfr*. disp. 35.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

1, art. 4; *De potentia*, q. 3, art. 7; *Contra gentes*, cap. 69), Gabriel Biel (*In IV*, dist. 1, q. 1, art. 1 y art. 3, dub. 2 y 3), siguiendo a Pedro de Ailly, defiende que las causas segundas no obran en absoluto, sino que sólo Dios produce en ellas su eficacia y todos sus efectos, del mismo modo que el fuego no calienta, ni el Sol ilumina sin que Dios produzca en ellos su eficacia y sus efectos. De ahí que, en la duda 3 citada, Gabriel Biel diga que las causas segundas no son propiamente causas, es decir, productoras de efectos; de este modo, afirma que tan sólo la causa primera es causa; por el contrario, las causas segundas sólo deberían denominarse «causas sin las cuales no», en la medida en que Dios sólo habría decidido producir sus efectos en presencia de ellas. También en el artículo 1 citado[606], afirma ─siguiendo a Pedro de Ailly─ que cuando Dios produce el efecto junto con la causa segunda ─como cuando produce el calor junto con el fuego─ no concurre en menor medida que si concurriera Él solo en la producción del mismo efecto; es más, en tal caso su eficiencia sería mayor, porque no sólo produciría calor con un concurso que sería igual que si no hubiese fuego, sino que además haría que el fuego también fuese ─aunque a su modo─ causa del mismo calor.

4. Como confirmación de este parecer ─con el que cree que encarece sobremanera la potencia divina─, recurre, en primer lugar, a I *Corintios*, XII, 6: «que obra todo en todos»; y, en segundo lugar, a II *Corintios*, III, 5: «No que por nosotros mismos seamos capaces de pensar cosa alguna, como propia nuestra, sino que nuestra capacidad viene de Dios».

5. Sin embargo, todos rechazan este parecer y con razón Santo Tomás (*In II Sententiarum*; *Contra gentes*, en el lugar citado[607]) lo llama idiota. ¿Puede haber algo más idiota que negar lo que evidencian la experiencia y los sentidos? En efecto, los sentidos ponen de manifiesto que las causas segundas realizan y ejercen sus operaciones.

Si esta opinión, como parecen pretender sus defensores, debe entenderse referida absolutamente a todas las causas, incluidas la voluntad y el libre arbitrio, entonces, sin lugar a dudas, no sólo contradice la experiencia en virtud de la cual cualquiera de nosotros experimenta en sí mismo que en su potestad está querer o no querer, sino que debe considerarse errónea a todas luces en materia de fe; pues suprime la libertad de nuestro arbitrio y elimina de nuestras obras toda razón de virtud y vicio, de mérito y demérito, de alabanza y vituperio, de premio y castigo. En efecto, si no es la voluntad la que obra, sino que Dios es el único que realiza en ella las operaciones buenas y malas, entonces pregunto: ¿qué libertad queda en ella? ¿O en virtud de qué pueden concedérsele mérito y alabanza o pecado y vituperio, por obrar de una u otra manera?

(606) *In IV*, dist. 1, q. 1, art. 1.
(607) *Cfr*. n. 3.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

Aunque este parecer deba entenderse referido únicamente a las causas segundas que no están dotadas de libre arbitrio, sin lugar a dudas, es poco seguro en materia de fe.

Pero las Sagradas Escrituras atribuyen estas operaciones a las causas segundas de tal modo que dan a entender que en verdad son efectos de dichas causas. Así leemos en *Mateo*, IV, 28: «La tierra da el fruto por sí misma; primero hierba, luego espiga, &c. Y en *Lucas*, XXI, 29-30: «Mirad la higuera y todos los árboles: cuando ya echan brotes por sí mismos &.». De ahí que San Agustín en *De civitate Dei* (lib. 7, cap. 30) diga: «Dios administra todo lo que ha creado de tal manera que permite que todo ello ejerza y obre sus propios movimientos»[608].

6. Este parecer también se puede refutar con argumentos, porque si lo admitimos, las siguientes proposiciones serán falsas: el sol ilumina, el fuego calienta, &c.; pues no serían las causas segundas las que harían todo esto, sino que Dios les prestaría su eficacia; además, su consecuente se opone tanto al modo común de hablar, como al sentido común de los hombres. Como, según dice Aristóteles en *De coelo* (lib. 2, cap. 3), cada cosa existe en función de su operación[609], entonces todo existiría en vano, porque las propias cosas no obrarían aquello para lo que han sido creadas, sino que Dios les prestaría su eficacia. Asimismo, como Dios podría hacer enfriar alguna cosa ante la presencia del fuego y hacer calentar otra ante la presencia del agua, y viceversa, así también, el fuego podría ser causa de enfriamiento y el agua de calentamiento, y viceversa. Más aún, como a partir de una piedra Dios podría crear un ángel u otra cosa, la piedra podría ser causa de creación, siendo esto totalmente absurdo, por mucho que Gabriel Biel lo admita. Añádase que lo que la experiencia pone de manifiesto, no debe negarse sin razones determinantes; pues bien, no sólo no hay ninguna razón determinante, sino tampoco probable, que persuada de que las cosas creadas en verdad no obran las acciones que la experiencia enseña que proceden de estas causas. Añádase también que si Dios puede realizar las operaciones de todas las cosas tanto por sí mismo, como por medio de las virtudes que confiere a las causas segundas, entonces su potencia resulta realzada en mayor medida que si sólo Él las puede realizar.

7. Por tanto, sobre el primer testimonio de San Pablo[610] debemos decir que está hablando de las operaciones de la gracia, como es evidente a todas luces, si se leen las palabras anteriores y posteriores; en efecto, estas operaciones dependen de Dios, pero también de nuestra cooperación.

8. Sobre el segundo testimonio[611] debemos decir que San Pablo está hablando del pensamiento suficiente para que alguien sea ministro idóneo del Nuevo

(608) PL 41, 220.
(609) Bekker, 286ª8.
(610) *Cfr*. n. 4.
(611) *Cfr*. n. 4.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

Testamento, como comprobará claramente quien lea el contexto del pasaje de San Pablo; pero para que esto se produzca, son necesarios la gracia y el concurso del Espíritu Santo. Aunque en ambos pasajes San Pablo hablase de operaciones naturales, no obstante, de ellos no se podría inferir nada contra nuestra tesis, porque todas estas operaciones proceden de Dios por su concurso universal, pero con nuestra cooperación simultánea.

9. El parecer de Durando (*In* II, dist. 1, q. 5) es totalmente opuesto al que acabamos de impugnar. Pues, según él, las causas segundas obran y producen sus efectos de tal modo que Dios no concurre con ellas con otro influjo que no sea conservando las naturalezas y las fuerzas que les ha conferido.

10. *Demostración*: *En primer lugar*: Se dice que los efectos de las causas segundas dependen de Dios por mediación de otras causas segundas; por tanto, no dependen inmediatamente de Dios, sino sólo de causas segundas; pues de Dios dependen de manera mediata en la medida en que, como causa primera, les confiere el ser y las fuerzas para obrar y las conserva en ellas.

11. *En segundo lugar*: Si Dios obrase de manera inmediata con las causas segundas en sus efectos ─por ejemplo, con el fuego en la generación del fuego─, o bien obraría con la misma acción con que obra el fuego, o bien con otra. Pero no obra con la misma acción: primero, porque como esta acción no requiere una eficacia mayor que la que produce la especie del fuego, éste puede realizarla sin otro concurso de Dios, supuesta la conservación de la naturaleza y de la virtud activa del fuego, siendo así superfluo el concurso de Dios; segundo, porque una misma acción no puede proceder de dos agentes de tal modo que cada uno de ellos la realice de manera perfecta e inmediata, salvo que actúen a través de una misma virtud, a la manera en que el Padre y el Hijo inspiran al Espíritu Santo perfectamente y sin mediación ninguna, porque lo hacen a través de una misma fuerza inspirativa; pero la generación del fuego depende del fuego de manera perfecta y con inmediatez, porque esta generación no requiere más eficacia que la que produce la especie del propio fuego; por tanto, no puede depender al mismo tiempo de Dios, porque Dios y el fuego no actúan a través de una misma fuerza o potencia activa. Pero que Dios tampoco obra con una acción distinta de aquella con que obra el fuego, se demuestra así: primero, porque una de ellas sobraría; segundo, porque como las acciones se distinguen por sus términos y el término ─o efecto producido─ es idéntico, no pueden ser acciones distintas.

12. *En tercer lugar*: El orden de los agentes responde al orden de los fines; pero una sola cosa no puede tener dos fines inmediatos y perfectos; por tanto, tampoco puede tener dos agentes, salvo que hagan las veces de un solo agente perfecto, a la manera en que dos hombres que empujan una nave, forman un solo agente íntegro, suficiente y perfecto; así también, una misma cosa puede tener distintos fines parciales.

φñ (c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

13. Muchos consideran que este parecer de Durando es erróneo, como Domingo de Soto en *In VIII libros Physicorum* (lib. 2, q. 4, concl. 1[612]). Por mi parte, como mínimo, considero que es falso y poco seguro. Pues cuando San Pablo (*Hechos*, XVII, 18) explica que Dios no está lejos de nosotros, no sólo porque estamos en Él, sino también porque nos movemos en Él, sostiene claramente que Dios concurre de manera inmediata en todos nuestros movimientos; pues de un concurso y de una acción mediata no puede inferirse la presencia de su agente conforme a la sustancia de dicha acción. Asimismo, cuando el profeta regio (*Salmos*, CXXXVIII, 7-10) explica que adondequiera que alguien se retire, allí mismo estará Dios presente, porque la mano de Dios tiene que llevarlo y mantenerlo allí, también señala claramente que Dios concurre de modo inmediato en el movimiento local. En *Job*, X, 8, leemos: «Tus manos me formaron, me plasmaron»; y un poco más adelante: «¿No me vertiste como leche?»[613]; en efecto, aquí los efectos de las causas segundas también se atribuyen a Dios como cooperador. Asimismo, en *Isaías*, XXVI, 12, leemos: «Señor, has obrado en nosotros todas nuestras obras»; y en *Sabiduría*, VIII, 1: «Se despliega vigorosamente de un confín al otro del mundo y gobierna de excelente manera el universo»; *Juan*, V, 17: «Mi Padre trabaja hasta ahora y yo también trabajo». Léase a San Agustín en *Super Genesim ad litteram* (lib. 4, cap. 12, y lib. 5, cap. 20) donde[614], siguiendo el pasaje citado de San Juan, enseña brillantemente que, el séptimo día, Dios descansó de toda su obra de la creación del mundo y de la producción de nuevas especies, pero de tal modo que nunca ha dejado de conservarlas y de cooperar con las causas segundas en sus efectos.

14. También podemos demostrar con argumentos que la opinión de Durando es falsa.

En primer lugar: Ningún efecto en absoluto puede producirse en la naturaleza, salvo que Dios, como causa eficiente, lo conserve con su influjo inmediato. En efecto, sería asombroso que el ángel y las demás substancias dependiesen de Dios de este modo ─según hemos explicado en nuestros *Commentaria in primam Divi Thomae partem*, q. 8, art. 1, disp. 1─ y, sin embargo, no lo hiciesen las acciones y otros accidentes que encontramos en ellos. Pues de aquí se seguiría que, en caso de que Dios quisiera eliminar las acciones y los accidentes, pero respetando las substancias, no le bastaría con sustraer el influjo con que los conserva, sino que tendría que aplicar alguna acción contraria; ahora bien, esto no puede decirse sin faltar a la verdad. En efecto, ¿qué acción contraria puede imaginarse, por ejemplo, para eliminar la luz del sol, respetando su substancia, pues no hay nada contrario a la luz, ni a la acción por la que procede de la substancia del sol? Ciertamente, salvo que mantengamos que la luz sólo puede eliminarse con la sustracción del influjo divino, será necesario sostener que Dios

(612) Ed. Duaci (1613), 168.
(613) *Job*, X, 10.
(614) *Cfr*. c. 12, n. 22-23; PL 34, 304s; lib. 5, cap. 20, n. 40-41, *ibid*., 335s.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

no puede eliminarla de ningún modo siempre que permanezca la substancia del sol. Por esta razón, hay que decir en sentido absoluto que toda la creación depende del influjo inmediato de la fuente de la que ha emanado. Pero como lo necesario para la conservación de algo también es necesario ─y con mayor razón─ para su primera producción, en consecuencia, las causas segundas no podrán producir nada en absoluto, si no interviene simultáneamente un influjo en acto e inmediato de la causa primera. De ahí que sólo la causa primera tenga la propiedad de no depender ─en la producción y conservación de sus efectos─ del influjo de ninguna otra causa; sin embargo, las demás causas ─tanto en la producción, como en la conservación de sus efectos─ dependen del auxilio y del influjo general de la causa primera.

15. *En segundo lugar*: Si Dios no cooperase con la causa segunda, no habría podido hacer que el fuego babilónico no quemara a aquellos tres jóvenes[615], salvo que se hubiese ─por así decir─ interpuesto, impidiendo su acción por medio de alguna acción contraria, o rodeando a los jóvenes de algo que impidiera que se quemaran, o confiriéndoles alguna cualidad que imposibilitase que el fuego imprimiera en ellos su acción. Por tanto, puesto que esto deroga tanto la potencia divina, como la sujeción suprema en virtud de la cual todas las cosas acatan y obedecen a esta potencia, tendremos que decir que Dios coopera con las causas segundas y que el fuego no quemó a aquellos jóvenes sólo por una razón, a saber, porque Dios no concurrió con el fuego en su acción.

16. *Al primer argumento*[616]: Debemos decir que suele afirmarse que los efectos de las causas segundas proceden de Dios por mediación de otras causas segundas, pero no en la medida en que Dios obra por medio de su concurso universal, sino en la medida en que, como productor, obra a través de ellas como si fueran ─por así decir─ asistentas e instrumentos que han recibido de Él la virtud de actuar.

17. *Al segundo argumento*: Su incorrección se hará evidente con lo que digamos en nuestra siguiente disputa. Por el momento, debemos decir que Dios obra con una única acción, que, en cuanto procedente de Él, se denomina «acción de Dios» y «concurso universal de Dios», pero que, en tanto que procede del fuego, se denomina «acción y concurso del fuego»; no obstante, la acción calorífica procede del fuego y no de Dios, salvo a través de la determinación del fuego que concurre simultáneamente en esta acción.

18. *A la primera demostración*[617]: Debemos negar que esa acción no supere la virtud del fuego, si se produce sin el concurso universal y coadyuvante de Dios.

(615) *Daniel*, III.
(616) *Cfr*. n. 10.
(617) *Cfr*. n. 11.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

Pues actuar sin recibir ayuda es propio de Dios y esto supera toda virtud creada, porque tanto la naturaleza, como la operación de toda virtud creada, dependen de otra cosa; en efecto, como ya hemos dicho[618], todos los efectos dependen de Dios de tal modo que, una vez producidos, de ninguna manera pueden durar, salvo que Dios los conserve con su influjo.

19. *A la segunda demostración*[619]: Debemos decir que esa acción no procede del fuego de modo total y perfecto, si hablamos en términos absolutos de una causa total, porque en parte procede del fuego y en parte de Dios; no obstante, procede íntegramente y en su totalidad de cada uno de ellos en su orden, a saber, del fuego en orden de causa particular y de Dios en orden de causa primera universal, como explicaremos en la siguiente disputa[620].

20. *Al tercer argumento*[621]: Debemos decir que Dios y la causa segunda forman un agente único y absolutamente perfecto en relación al efecto a producir, aunque cada uno de ellos sea perfecto en su orden, como explicaremos en la siguiente disputa; de este modo, no hay ningún inconveniente en que dos agentes concurran simultáneamente en una misma acción, como el propio Durando afirma.

Disputa XXVI

¿Influye el concurso general de Dios sobre las causas de tal modo que éstas actúan tras ser movidas por Él o es un concurso inmediato a las causas que influye sobre sus efectos y acciones naturales?

1. Según enseña Santo Tomás en su *Summa Theologica* (I, q. 105, art. 5), decimos que Dios obra con las causas segundas de dos modos. *Primero*: confiriéndoles la virtud de obrar y conservándolas en acto, como dice Durando. *Segundo*: moviéndolas a obrar de tal manera que, en cierto modo, aplica a la obra sus formas y virtudes, al igual que el artesano aplica el hacha para cortar; la razón de esto, según Santo Tomás, es la siguiente: siempre que hay muchos agentes ordenados entre sí, el segundo actúa en virtud del primero de tal modo que éste lo mueve a obrar.

2. Pero hay dos razones por las que esta doctrina de Santo Tomás me resulta dificultosa.

Primera: No sé qué cosas son esta moción y esta aplicación sobre las causas segundas a través de las cuales Dios mueve y aplica a obrar a las causas segundas;

(618) *Cfr*. n. 14.
(619) *Cfr*. n. 11.
(620) *Cfr*. disp. 26, n. 15; disp. 27, n. 37-39.
(621) *Cfr*. n. 12.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

más bien, pienso que el fuego, sin experimentar cambio alguno, produce calor en el agua que se le acerca. Pues hay dos géneros de instrumentos. En primer lugar, hay instrumentos que carecen de la virtud íntegra de obrar, como son los instrumentos del artesano. Estos instrumentos necesitan de la moción y de la aplicación de otro agente para que puedan producir algo. Ciertamente, aunque el zapapico sea duro y puntiagudo —lo que lo hace apto para cortar—, sin embargo, como su capacidad no basta para producir este efecto, necesita de una moción sobreañadida que le confiera la fuerza y el impulso necesarios para cortar y que lo dirija hacia las diversas partes del leño de tal modo que produzca un artefacto según las reglas del arte.

En segundo lugar, hay otro tipo de instrumentos, que poseen la virtud íntegra de obrar —como la semilla con independencia de lo que la haya generado— o que son la propia virtud íntegra, como el calor del fuego y las demás virtudes naturales. Si estos instrumentos se unen de modo apropiado, no necesitan de la moción y la aplicación sobreañadida de las causas principales. Pues cuando la semilla obra, no la mueve lo que la ha generado y de lo cual es instrumento, porque podría suceder que lo que la ha generado ya no exista. Asimismo, cuando el calor del fuego calienta el agua, no se aplica a calentar, ni recibe moción alguna del fuego en el que está y del que es instrumento, sino que produce calor por sí mismo, sin recibir otra moción. Por este motivo, sostengo abiertamente que me resultan muy difíciles de entender la moción y la aplicación que Santo Tomás reclama para las causas segundas.

3. Francisco Silvestre de Ferrara, en sus comentarios al *Contra gentes* (lib. 3, cap. 70) de Santo Tomás, dice que esta aplicación es una eficacia en las causas segundas que sería como el ser intencional de la virtud divina, del mismo modo que cuando decimos que las especies de los colores a la vista representan la intencionalidad de los colores; esta eficacia, según dice, es algo sobreañadido a las virtudes de las causas segundas y permanece en ellas tanto tiempo como éstas realicen sus operaciones; pero el Ferrariense piensa que, en cuanto cesan, esta eficacia también desaparece de inmediato. Sin embargo, esto es una pura ficción, no se apoya en ninguna razón y multiplica las cosas en vano.

4. *Segunda*: Según Santo Tomás, Dios no concurre inmediatamente por inmediación de supuesto en las acciones y efectos de las causas segundas, sino tan sólo mediatamente, es decir, por mediación de las causas segundas. En efecto, tanto las virtudes de las causas segundas que Dios confiere y conserva, como su moción y aplicación, están ya en las propias causas segundas. Por este motivo, si Dios sólo concurre de estas dos maneras, entonces no influye inmediatamente por inmediación de supuesto sobre los actos y efectos de las causas segundas. Aunque el Ferrariense admita esto en el lugar citado, sin embargo, lo que hemos dicho en esta disputa y en la anterior contra el parecer de Durando, demuestra con toda claridad lo contrario, como vamos a explicar.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

5. Así pues, debemos decir que Dios concurre inmediatamente ─por inmediación de supuesto─ con las causas segundas en sus operaciones y efectos de tal manera que, al igual que la causa segunda realiza inmediatamente su operación y, por medio de ella, produce su efecto o fin, así también, a través de su concurso general Dios influye inmediatamente con la causa segunda sobre la misma operación y, por medio de esta operación o acción, produce el efecto o fin de la causa segunda. Por esta razón, el concurso general de Dios no es un influjo sobre la causa segunda ─es decir, como si la causa segunda obrara y produjera su efecto tras ser movida anteriormente por Él─, sino que es un influjo inmediato junto con la causa sobre la acción y el efecto de ésta.

Pero a pesar del pasaje citado[622], es posible que Santo Tomás no disienta de nosotros. Pues Cayetano, que respeta el modo de hablar de Santo Tomás, explica su parecer y el del Aquinate en este artículo décimo tercero dando a entender exactamente lo mismo que nosotros, como veremos en la disputa trigésima cuarta[623]. Incluso Escoto, que parece oponerse a nuestro parecer con mayor claridad, en sus *In IV Sent*. dice exactamente lo mismo que nosotros, como evidencian unas palabras suyas que citaremos en la disputa trigésima cuarta.

Pronto explicaremos[624] cómo es este influjo y por qué no es superfluo para la causa segunda. Pero antes demostremos lo que hemos dicho.

6. *En primer lugar*: Según hemos dicho[625], el fuego, que es en sí mismo inmutable, calienta el agua que se le acerca; pero nadie entenderá con qué moción Dios tendría que mover y aplicar de nuevo el fuego mientras calienta el agua; pues esta moción no es necesaria[626]. Pero como no hay ninguna moción o acción por las que pueda producirse un efecto que realmente difiera de dicha acción y como no es concebible otro efecto de esta moción y aplicación que no sea una cualidad, por todo ello, debemos admitir que, siempre que el fuego calienta, junto con esta moción Dios produce en él cierta cualidad; ahora bien, esto parece improbable[627]. Añádase que si, para toda acción, el fuego necesita esta moción y aplicación previas, entonces las mociones con que Dios mueve el fuego y lo aplica simultáneamente a cada uno de los calentamientos que emanan de él, serán tantas cuantos sean los cambios de todo lo que se le acerque y sea calentado por él; ahora bien, esto parece improbable[628]. El mismo argumento puede aplicarse a cualquier otra causa segunda semejante.

7. *En segundo lugar*: Puesto que con el primer argumento con que, en la disputa anterior[629], hemos impugnado el parecer de Durando, hemos demostrado

(622) *Summa Theologica*, 1, q. 105, art. 5.
(623) *Cfr*. n. 7.
(624) *Cfr*. n. 11.
(625) *Cfr*. n. 2.
(626) *Cfr*. disp. 27, n. 11-19.
(627) *Cfr*. disp. 27, n. 20-24.
(628) *Cfr*. disp. 27, n. 25-30.
(629) *Cfr*. n. 14.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

bien a las claras que el concurso general de Dios es necesario para toda acción y efecto de la causa segunda ─porque la conservación de toda cosa creada depende del influjo inmediato de Dios, siendo mucho más necesario lo que se requiere para la primera producción de algo que lo requerido para su conservación─, por consiguiente, la necesidad del concurso general de Dios con la causa segunda para todas sus acciones y efectos, se debe a la indigencia por la que la acción y el efecto ─durante todo el tiempo que duren─ necesitan continuamente del influjo de Dios sobre la causa segunda, incluso una vez que ha cesado el influjo de la causa segunda. Por tanto, el concurso general de Dios con las causas segundas no es inmediato sobre las propias causas y mediato a través de las causas en sus acciones y efectos, sino que es inmediato ─por inmediación de supuesto─ en sus propias acciones y efectos.

8. *En tercer lugar*: Como es innegable que, para que cualquier efecto de una causa segunda pueda conservarse, necesita del influjo inmediato de Dios sobre él ─también lo necesita una vez que ha cesado el influjo de la causa segunda e incluso en mayor medida para producirse de nuevo─, en consecuencia, o bien debe suceder que el concurso general de Dios en las acciones y efectos de las causas segundas, no sea un influjo sobre las causas, sino un influjo inmediato con las causas sobre sus acciones y efectos ─como intentamos demostrar─ o bien habremos de afirmar que Dios influye en la producción de cualquier efecto con un concurso general doble, a saber, con un concurso inmediato influye sobre la causa y a través de ella sobre el efecto y con un concurso inmediato influye sobre el efecto, siendo esto algo que nadie ha defendido.

9. *En cuarto lugar*: Si el concurso general de Dios con las causas segundas fuese un influjo sobre las propias causas a través del cual las moviese, las aplicase y las hiciese más capaces de obrar, como este influjo sobre la causa segunda y todo lo que produjese en ella, sería algo creado y coadyuvaría con la propia eficacia de la causa ─por ejemplo, cuando el fuego produce calor en el agua, no es menos causa segunda que la propia eficacia del fuego para calentar, por lo que no necesita de otro concurso de Dios en menor medida que la eficacia del fuego, porque necesitar del concurso general de Dios para obrar, es algo común a todas las causas segundas, incluidas las sobrenaturales, sin excepción alguna─, entonces o bien habríamos de admitir que, en estos concursos, el proceso sería infinito y, en consecuencia, no podría producirse ningún efecto, o bien habríamos de admitir que el concurso general de Dios no sería un influjo sobre la causa, sino un influjo inmediato con la causa sobre su acción y sobre su efecto[630].

10. *Finalmente*: Los testimonios de las Sagradas Escrituras con que, en la disputa anterior, hemos demostrado contra Durando que hay que admitir la existencia de un concurso general de Dios con las causas segundas, sin duda,

(630) *Cfr*. disp. 27, n. 31-35.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

parecen referirse a un influjo inmediato de Dios sobre las acciones y efectos de estas causas[631].

11. Pero ninguno de los dos influjos de Dios sobre la causa segunda ─a saber, general y particular─ es superfluo.

En efecto, con su concurso general Dios influye como causa universal con un influjo indiferente sobre acciones y efectos distintos, siendo este influjo determinado ─en relación al género de estas acciones y efectos─ por el influjo particular de las causas segundas, que difiere en función de la diversidad de cada virtud para actuar; si esta causa es libre, entonces en su propia potestad estará influir de tal modo que se produzca una acción antes que otra ─por ejemplo, querer algo en vez de rechazarlo, andar en vez de estar sentado, producir un efecto en vez de otro, es decir, un artefacto en vez de otro─ o incluso suspender totalmente su influjo para que no se produzca ninguna acción. Así el concurso general de Dios resulta determinado por el concurso particular de las causas segundas del mismo modo que el influjo del sol ─que también es universal─ resulta determinado por el influjo del hombre para producir otro hombre y por el influjo del caballo para la procreación de otro caballo; pues el sol y el hombre generan a otro hombre, como dice Aristóteles en su *Física*, lib. II[632], y del mismo modo el sol y el caballo generan a otro caballo.

12. Del mismo modo que para la procreación de un caballo no basta el influjo del sol sin el influjo de otro caballo ─ni el influjo del caballo sin el influjo del sol─, tampoco el influjo de Dios a través tan sólo de su concurso universal basta para producir ningún efecto sin un influjo particular de la causa segunda que lo determine; a su vez, tampoco basta el influjo particular de la causa segunda sin el influjo de Dios por medio del concurso universal que la asiste y que Dios ha decidido por ley ordinaria no denegar nunca. Es más, estos dos influjos se necesitan mutuamente, porque ninguno de ellos influye sin el otro sobre la acción o producción de cualquier efecto. Sin embargo, no son dos acciones, sino tan sólo una, a la que denominamos «concurso general de Dios», en tanto que procede de Dios, o «concurso ─es decir, influjo─ del fuego», en tanto que procede del fuego que calienta.

Que esta acción sea de una especie ─es decir, que sea un calentamiento y no un enfriamiento─ no se debe al concurso universal de Dios ─aunque, considerada en relación a Dios, esta acción no se produciría sin su concurso universal─, sino al fuego en virtud de cuya eficacia ─con la cooperación de Dios─ esta acción reviste la especie de un calentamiento; es decir, la especie de esta acción se debe al influjo o concurso particular del fuego. Pues si Dios influye del mismo modo y el agua concurre con Él de la misma manera que el fuego, se producirá un enfriamiento y no un calentamiento; así pues, en función de la diversidad de

(631) *Cfr*. disp. 28, n. 5-7.
(632) Bekker, 194b13.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

uno u otro agente concurrente, la especie de la acción será una u otra en virtud de la determinación del agente particular sobre el concurso universal de Dios y en virtud de su eficacia e influjo particulares sobre sus acciones y efectos propios y peculiares.

Esto mismo sucede en el caso de la procreación de un caballo por parte del sol y de otro caballo. Pues decimos que, en la medida en que una y la misma procreación procede del sol, es un influjo del sol y una acción en virtud de la cual el sol ─como causa universal─ procrea un caballo; pero en la medida en que esta procreación procede de otro caballo por la eficacia de su semen con independencia del propio caballo, decimos que es un influjo y una acción en virtud de los cuales el caballo ─como causa particular─ procrea a su hijo. Sin embargo, esta acción no es una procreación de un caballo por proceder del sol y recibir el influjo del sol, porque si el sol influye del mismo modo, pero es un león el que concurre y no un caballo, entonces tendremos la procreación de un león, difiriendo en especie esta acción de la procreación de un caballo; ahora bien, tendríamos procreación de un caballo en el caso de que esta acción se produjese por influjo de otro caballo. En efecto, es propio de la causa particular determinar siempre el influjo de la causa universal en la especie de su acción y de su efecto, siempre que la causa universal concurra como causa universal y no como particular. Pues cuando Dios produce Él solo y por sí mismo algún efecto o hace que, por su concurso particular, sea de otra especie ─siendo así como suele hacer que nuestras obras sean sobrenaturales y dirigidas hacia la vida eterna─, no influye como causa universal, sino como causa particular de sus efectos.

Así pues, como el concurso general de Dios y el concurso particular de la causa segunda se necesitan para que cada uno de ellos pueda producirse, en consecuencia, del mismo modo que, en cuanto Dios deja de influir con su concurso universal ─como hizo con el fuego babilónico, para que no quemara a los tres jóvenes, y como hizo con los ojos de aquellos de los que Jesús se ocultó para salir del templo[633]─, de inmediato cesa el influjo y la acción de la causa segunda, así también, en cuanto la causa segunda deja de influir con su concurso particular, también cesa el influjo divino y no se produce ninguna acción.

13. Pero el concurso general de Dios y el concurso general del sol no sólo difieren en que, como el primero procede de una causa universalísima, es mucho más universal y se extiende a muchos más efectos que el concurso del sol, sino también en que del sol parte la luz u otras cualidades semejantes y ocultas que, por sí mismas o por el calor debido a la intervención de la luz en la procreación ─por ejemplo, del hombre o del caballo─, ayudan a la eficacia del semen y con ella disponen la materia tal como se requiere para la introducción de la forma. Finalmente, también la procreación ─es decir, la introducción de la forma substancial─ y la alteración previa proceden simultáneamente y de modo eficaz de la virtud del semen y del sol, como ya hemos explicado; sin embargo, el

(633) *Juan*, VIII, 59.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

concurso general de Dios con las causas segundas aparece de manera inmediata en cada una de sus operaciones; pero este concurso es indiferente; por ello, en función de la diversidad de las causas segundas cooperantes, se producen acciones y efectos distintos.

14. Para que se entienda mejor cómo es en sí el concurso general y cómo emana de Dios Óptimo Máximo, conviene tener en cuenta que Dios es causa libre y que la determinación eterna de la voluntad divina ─tanto en relación al tiempo y al espacio, como a la cantidad y al modo de influjo─ con objeto de que su concurso se acomode a la producción de las distintas cosas y de que este concurso se baste él solo, si es grande, para producir las cosas o, si no lo es tanto, para ayudar a las causas segundas ─en consecuencia, este concurso será tal que emanará, si estas causas influyen simultáneamente, pero no lo hará, si dejan de influir o ni siquiera llegan a hacerlo─, como digo, esta determinación de la voluntad divina o la propia voluntad divina determinada libremente de este modo, será causa y principio de las cosas del que procederá de manera inmediata el influjo o la acción divina, como explicamos en nuestros *Commentaria in primam Divi Thomae partem*, q. 25. En efecto, sin que Dios padezca mutación alguna, ni sombra de cambio, cuando llega el momento en que, según ha establecido desde la eternidad por la libre determinación de su voluntad, decide crear las cosas y hacer o ayudar a una cosa u otra en uno o en otro lugar de una manera o de otra, del propio acto de la voluntad divina determinado sin necesidad de otro mandato o aplicación de otra fuerza ejecutora divina se siguen ─como si de un principio eficiente e inmediato se tratara─ el influjo y la acción de Dios sobre las cosas externas en un lugar antes que en otro, con objeto de crear una cosa u otra antes que una tercera y hacer las cosas o ayudar de uno u otro modo. Pues Él mismo, con determinación y decreto eterno, habló y el mundo surgió, ordenó y apareció su creación; de la misma manera, en el cielo y en la tierra, en el mar y en todos los abismos, hizo todo lo que quiso y como quiso. En efecto, la medida de la potencia divina es la voluntad libre de Dios, que no sólo es principio inmediato del influjo divino, sino que también es el tiempo y el espacio en los que su influjo fluye y en los que le prescribe cantidad y modo, dependiendo este fluir de dicha prescripción.

Del mismo modo que Dios, que no sólo posee potencia infinita, sino también omnipotencia absoluta, no obra sin ponerse límites, ni hace todo lo que puede ─pues si lo hiciese, influiría por necesidad de naturaleza, siendo esto contradictorio─, sino que, con determinación eterna y libre de su voluntad, prescribe según su arbitrio el influjo que va a comunicar en momentos fijados de antemano ─siendo este influjo múltiple y variado, aunque siempre finito, y en un momento mayor y en otro menor, conforme lo exija la naturaleza de cada una de las cosas que se van a producir, porque la existencia del ángel requiere una cosa, la del cielo, el sol y los distintos astros requiere otra, la del hombre y los distintos animales otra y las demás cosas otra─, así también, viendo que las causas segundas a las que ha decidido conferir distintas fuerzas para obrar, no

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

pueden hacer nada en absoluto, salvo que Él influya junto con ellas sobre sus operaciones y efectos, decide con voluntad eterna acomodar y ─por así decir─ atemperar su influjo y conferirles auxilio y ayuda de tal modo que no produzca Él solo ante la presencia de estas causas sus acciones y efectos, sino que les deja lugar e influjo para que realicen sus propias operaciones y efectos, lo que redunda en dignidad de las criaturas; además, Dios también remedia la debilidad que las causas segundas muestran tanto en relación a la producción como a la conservación de sus efectos, por medio de un influjo común a todas las cosas, que puede limitarse y desaparecer ─por ello, lo denominamos «concurso general de Dios»─ en función de la diversidad de los concursos de las causas segundas en sus distintas operaciones. Por este motivo, Dios ha decidido con voluntad eterna estar a disposición de todas las causas segundas por medio de su concurso general de tal modo que, siempre que las causas segundas cooperen ─ya sea por necesidad de naturaleza, ya sea por propia voluntad y con libertad─, reciban este influjo por determinación de su voluntad libre, de manera continuada y por ley ordinaria, como si la propia causa influyese por necesidad de naturaleza; de aquí tan sólo debemos exceptuar algunos casos en los que, con presciencia de todos los futuros y con la mismo determinación eterna de su voluntad, Dios decide suspender su concurso y denegárselo de modo milagroso a las causas segundas en razón de algún fin más alto.

15. Por cuanto hemos dicho, es fácil entender que ─si decimos que una causa total comprehende toda causa necesaria para una acción, ya sea universal, ya sea particular─, por medio de su concurso universal con las causas segundas, Dios forma una sola causa total reuniendo varias causas que son parciales con respecto a cada uno de los efectos, de tal manera que ni Dios ─sólo con su concurso universal─ sin las causas segundas, ni las causas segundas sin el concurso universal de Dios, se bastan para producir el efecto. Sin embargo, cuando decimos que ni Dios con su concurso universal, ni las causas segundas, son causas totales, sino causas parciales de los efectos, debe entenderse que estamos hablando ─como suele decirse─ de parcialidad de causa y no de parcialidad de efecto. Pues la totalidad del efecto se debe tanto a Dios como a las causas segundas; ahora bien, no se debe a Dios ni a las causas segundas como causas totales, sino como causas parciales que al mismo tiempo exigen el concurso y el influjo de la otra causa del mismo modo que, cuando dos hombres empujan una embarcación, este movimiento en su totalidad procede de cada uno de ellos, pero no como causas totales del movimiento, porque cualquiera de ellos produce al mismo tiempo con el otro todas y cada una de las partes del mismo movimiento. Pero si no hablamos de causa total o íntegra en términos absolutos, sino en algún grado de causa, entonces con su concurso universal Dios es causa total en grado de causa universalísima, porque ninguna otra causa concurre con Él en un grado tal de causalidad. Del mismo modo, distintas causas segundas pueden ser causas totales de un mismo efecto, cada una de ellas en su grado, como el sol y el

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

caballo en la procreación de otro caballo: el sol como causa universal y el caballo como causa particular[634].

16. Además, por todo lo que hemos dicho, también es fácil entender que, cuando las causas están subordinadas entre sí de tal modo que unas son más universales, otras menos universales y otras particulares, no es necesario que la superior en este orden mueva siempre a la inferior ─aunque entre sí mantengan un orden esencial y su dependencia sea mutua en la producción de algún efecto─, sino que basta con que influyan con inmediatez sobre este efecto.

Disputa XXVII
Apéndice de la disputa anterior

1. Tras la primera edición de esta *Concordia* no ha faltado quien[635], a pesar de haber copiado en gran parte nuestra doctrina sobre este tema y haberla acomodado a la suya, sin embargo, impugna algunos puntos de nuestra doctrina y disiente en lo que a continuación vamos a señalar.

2. Comencemos diciendo que, por regla general, en toda acción natural que no es moralmente mala ─tanto si es obra del libre arbitrio, como si lo es de otro agente natural─, este autor distingue un doble concurso o influjo general de Dios: un concurso[636] por medio del cual influye con inmediatez ─por inmediación de supuesto─ sobre la acción y sobre el efecto ─por ejemplo, por una parte, influye sobre el calentamiento en virtud del cual el fuego calienta el agua y, por otra parte, influye sobre el propio calor que el fuego induce en ella, porque, según dice, la presencia de Dios es ubicua─; y otro concurso por medio del cual influye con inmediatez sobre el propio agente y lo aplica a obrar, siendo así como influye sobre el fuego para que caliente[637]. Si no me engaño, multiplica los concursos generales y los influjos inmediatos de Dios más allá de lo verosímil; de este modo, en las acciones que no son moralmente malas, introduce y defiende unas predefiniciones de Dios tales que suponen un perjuicio ─y no pequeño─ para la libertad de arbitrio; sobre esta cuestión nos extenderemos en nuestra última disputa[638].

3. He dicho que, por regla general, en toda acción natural que no es mala distingue un doble concurso o influjo general, porque del mismo modo que niega la predefinición de Dios en las acciones del libre arbitrio moralmente malas ─es

(634) *Cfr*. disp. 27, n. 37-40.
(635) Francisco Zumel, *In I Divi Thomae partem Commentaria*, ed. 2, q. 8, art. 1, disp. 2 (Salmanticae 1590, 175a-180a).
(636) *Ibid*., 171ª, concl. 2.
(637) *Ibid*., 177ª, concl. 1.
(638) *Cfr*. disp. 53.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

decir, pecaminosas—, así también, en algún pasaje de la misma obra[639] —copiando lo que nosotros decimos—, niega un concurso general por medio del cual Dios aplique y mueva a nuestro arbitrio a realizar estas acciones y se muestra de acuerdo con nosotros en que el pecado —incluso considerado materialmente— no debe atribuirse a Dios como causa, porque esta acción no constituye un elemento material de pecado en la medida en que Dios influye sobre ella con inmediatez y por medio de un concurso general en virtud de cuya indiferencia puede seguirse esta acción u otra muy distinta; pues esta acción sólo supone que el propio arbitrio influye sobre ella con su influjo particular y la determina en su ser como acción contraria a la ley de Dios y, por ello, como pecado en sentido material; pero Dios no aplica, ni mueve el libre arbitrio para que influya de este modo, ni lo quiere, sino que únicamente lo permite, como define el Concilio de Trento (ses. 6, can. 6[640]); ahora bien, Dios querría que no influyera así, si esto no dependiese del propio arbitrio en virtud de su libertad.

4. Pero que los concursos generales o influjos que este autor distingue en todas las acciones naturales que no son moralmente malas, sean en sí diversos y acciones distintas procedentes de manera inmediata de Dios, es algo evidente por lo que vamos a decir, a saber, el influjo inmediato de Dios sobre la acción y el efecto —es decir, sobre el calentamiento por medio del cual el fuego calienta el agua y sobre el calor que el fuego induce en el agua— no está en el fuego como sujeto, sino en el agua que recibe el calentamiento, como admite este autor correctamente. Sobre este influjo o concurso universal de Dios, afirma correctamente —al igual que nosotros— que no es una acción que difiera de la acción de la causa segunda, sino que ambas son una sola y la misma acción, a la que, en tanto que procedente de Dios, denominamos «concurso general de Dios» y, en tanto que procedente del fuego, denominamos «concurso particular del fuego», en virtud del cual se determina la especie de esta acción. Sin embargo, el otro influjo o concurso universal de Dios —por medio del cual, según este autor, Dios aplica y mueve el fuego con inmediatez para que caliente, del mismo modo que el artesano aplica y mueve los instrumentos de su arte para construir artefactos— estaría en el fuego como sujeto y bajo ningún concepto podría decirse de esta acción que es la misma acción que el agua recibe del fuego, ni que por medio del influjo del fuego se determina la especie de esta acción. Por tanto, este autor se contradice un poco; en efecto, respondiendo a nuestro tercer argumento[641] —que él mismo presenta como segundo y algo cambiado con respecto al nuestro—, niega que, según su parecer, deba admitirse un doble concurso o influjo universal de Dios sobre la acción de la causa segunda, a saber: uno inmediato sobre la causa y, a través de la causa, sobre la acción y el efecto; y otro inmediato sobre la acción y el efecto.

(639) *Ibid*., q. 22, art. 4, disp. únic., concl. 4, 610b (de praefinitione); y concl. 5, 612ª (de concursu).

(640) Mansi 33, 40.

(641) *Cfr*. disp. 26, n. 8.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

5. Además de lo que hemos dicho en la disputa anterior, podemos impugnar el parecer de este autor, porque ─contrariamente a la opinión de todo el mundo─ multiplica los concursos generales y los influjos o acciones inmediatas de Dios sobre las acciones de las causas segundas que no son moralmente malas e, igualmente, porque ─acudiendo a nuestros argumentos─ pretende relacionar nuestro parecer sobre el concurso general de Dios con el parecer de quienes sostienen que el concurso general divino es un influjo que Dios confiere a la causa segunda para que se mueva y se aplique a obrar.

6. Así también, debemos impugnarlo, porque, cuando se habla de «concurso general de Dios», todos entienden que este sintagma se refiere al influjo de Dios, que es totalmente necesario para todas las acciones de la causa segunda, incluidas las pecaminosas. Por este motivo, como este autor sólo admite como necesario para las acciones pecaminosas el influjo inmediato de Dios sobre la acción y sobre el efecto de aquel que, con el concurso particular de su libre arbitrio, determina la especie de la acción y la materia del pecado ─negando así el otro influjo, en virtud del cual la causa se movería y se aplicaría a la acción─, en consecuencia, debemos deducir que el único concurso general existente es el que nosotros defendemos, porque el otro concurso, en virtud del cual las causas se moverían y se aplicarían a obrar, es falso y totalmente innecesario.

7. También debemos impugnarlo, porque del mismo modo que el libre arbitrio, sin previa moción y aplicación de Dios, puede otorgar su asentimiento al concúbito con una mujer sin que medien lazos matrimoniales e, igualmente, a la muerte de alguien sin que medie causa justa de querella, como admite este autor, porque estas acciones serían pecaminosas, así también, podría otorgar estos mismos asentimientos, si mediasen lazos matrimoniales con esa mujer o si mediase causa justa de querella ─y, en consecuencia, si estos actos fueran moralmente buenos─, como más adelante[642] explicaremos, porque en términos naturales estos actos serían idénticos y las mismas fuerzas servirían para realizarlos, variando tan sólo las circunstancias que hacen que sean distintos en términos morales, como también diremos más adelante. Por este motivo, para obrar bien moralmente, el libre arbitrio no necesita que un concurso general previo lo mueva y lo aplique a obrar; y mucho menos necesitan de este concurso las causas naturales que no son libres y que, por su propia naturaleza, están totalmente determinadas a realizar sus operaciones como lo hacen. Por tanto, es falso y totalmente innecesario este concurso general de Dios con las causas segundas, pues basta con el que nosotros defendemos, que es absolutamente necesario para todas las acciones en general.

8. Añádase que estas premociones y aplicaciones de las causas segundas en sus operaciones, perjudican en gran medida la libertad de nuestro arbitrio, como

(642) *Cfr*. disp. 33, n. 3; *In* q. 19, art. 6, disp. 3.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

demostraremos en su momento[643]; sus defensores nunca podrán explicar qué son y cómo se producen; tampoco podrán refutar los argumentos contrarios a estas premociones, como vamos a demostrar de inmediato.

9. En efecto, que nuestro arbitrio pueda realizar todas las operaciones realmente malvadas, es señal manifiesta de que las causas segundas creadas no dependen esencialmente en sus operaciones de estas premociones y aplicaciones del modo en que dependen del concurso general de Dios por influjo inmediato sobre la acción, sin el cual no pueden realizar ninguna operación en absoluto; pues si una causa depende esencialmente de otra en sus operaciones, sin ella no podrá realizar absolutamente ninguna operación.

10. Pero los filósofos que estudian la naturaleza nunca han sostenido, como afirma este autor, que las obras de la naturaleza sean obras de inteligencia por el hecho de que Dios, por medio de su concurso general, mueva y aplique las causas segundas a sus operaciones ─pues esto es totalmente falso, ya que estos filósofos jamás han pensado tal cosa─, sino porque Dios les ha otorgado unas fuerzas naturales y unos medios tan ajustados a los fines particulares de cada una y al fin de todo el universo que nada más habría podido pedirse del creador sapientísimo, como hemos explicado por extenso en nuestros *Commentaria in primam D. Thomae partem* (q. 2, art. 3) y como explicaremos más adelante[644].

11. A nuestro juicio, este autor no responde de manera suficientemente coherente a lo que hemos dicho en nuestro primer argumento[645], a saber: *sin padecer cambio alguno en sí mismo, el fuego calienta el agua que se le acerca; pero nadie entenderá con qué moción Dios tendría que mover y aplicar de nuevo el fuego mientras calienta el agua*. Pues, según este autor, el fuego produce el calor sin padecer mutación alguna, pero no sin un influjo de Dios por modalidad de acción transeúnte; ahora bien, este influjo siempre reside en el fuego, porque siempre obra en acto y esto no supone mutación alguna del fuego.

12. *Demostración*: Como este influjo es algo real ─o incluso una acción inmediata de Dios sobre el fuego por la que éste se aplica a obrar tras recibirla─, no podrá negarse que, en cuanto el fuego reciba esta acción y se aplique a obrar, se encontrará en un estado distinto de aquel en que se encontraba antes de recibirla y obrar y, en la misma medida, sufrirá mutación a causa de ella; es evidente que este autor sostiene esto, sobre todo cuando dice que el fuego recibe esta acción por modalidad de acción transeúnte.

(643) *Cfr*. disp. 53.
(644) *Cfr*. disp. 33, n. 2.
(645) *Cfr*. disp. 26, n. 6.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

13. Es esto lo que sostiene, salvo que pretenda decir ─como parece añadir en su solución─ que, puesto que el fuego actúa sin interrupción y nunca desiste de su acción, siempre recibe un mismo influjo invariado y, por esta causa, su estado nunca difiere de aquel en que se encuentra en un momento anterior, aunque siempre reciba el mismo influjo y sufra mutación, pero sin cambiar de ser, del mismo modo en que suele hablarse de creación o de conservación del ángel, pero sin cambio de ser, como hemos explicado en nuestros *Commentaria in primam D. Thomae partem*, q. 10.

14. Pero si sostiene tal cosa, esto no implica que Dios deba aplicar el fuego a cada una de sus acciones en particular del mismo modo que el artista, para pintar cada una de las partes de una pintura, aplica el pincel a cada una de ellas, sino que implica que Dios sólo debería aplicar el fuego a calentar de manera genérica. Que el fuego caliente con calentamientos distintos en cada momento y lugar, se debería a las distintas aplicaciones de los combustibles o de los objetos a calentar producidas por las causas segundas ─por acercar los objetos a calentar al fuego o el fuego a los objetos a calentar─ y no por una aplicación divina y variable, que sería ininteligible, salvo que variase el influjo en virtud del cual el fuego se aplica a una u otra acción en particular. Como la índole del fuego es idéntica a la de cualquier otro agente que se aplica a obrar por necesidad de naturaleza, de aquí se sigue que, con la aplicación a través de la cual Dios aplica el fuego ─o cualquier otro agente natural─ a su acción, Dios no pretende dirigir una acción única y determinada antes que otra, ni dirigirla a hacer una cosa antes que otra. Pero esto se opone al parecer de este autor, porque, según él, las predefiniciones de Dios alcanzan a todas las cosas en singular y la providencia divina se extiende sobre todas las cosas en singular y no únicamente de modo genérico o específico.

15. También debemos decir que si el libre arbitrio realiza alguna obra moralmente buena, Dios lo aplicará para que realice esta obra; pero si persevera en esta obra y al mismo tiempo realiza otra o prolonga su volición hacia otros objetos que también son buenos moralmente, entonces Dios no lo aplicará de nuevo a esta nueva acción o prolongación de la primera acción, sino que el libre arbitrio ejercerá estos actos en virtud del primer influjo, sin que éste varíe ni aumente lo más mínimo; pero el autor del que hablamos no admitirá tal cosa, porque esta nueva acción o prolongación de la primera acción no se produciría en virtud de una aplicación y dirección particulares de Dios y, por ello, tampoco en virtud de una de las predefiniciones particulares que este autor defiende.

16. Asimismo, todo aquel que admita el concurso general de Dios con las causas segundas, también sostendrá que, para cada una de las acciones, es necesario un concurso ─o influjo─ general de Dios distinto e, igualmente, que Dios puede suspenderlo para una acción, sin que deba suspenderlo para las demás

φñ (c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

acciones del mismo agente, como demuestran los argumentos que ofreceremos al final de la siguiente disputa[646]. Por tanto, si este es el influjo sobre la causa en virtud del cual ésta se mueve y se aplica a obrar, tendremos que admitir que, para cada uno de los calentamientos procedentes del fuego, Dios produce un influjo peculiar sobre el fuego a través del cual lo mueve y lo aplica a calentar un objeto con acción particular aquí y ahora; también tendremos que admitir que este influjo cesa cuando acaba esta acción y, en consecuencia, aunque tendríamos que sostener que el fuego actúa sin interrupción sobre uno u otro objeto que se le aproxime, habremos de admitir que está sometido a cambio en la medida en que estos influjos particulares se acerquen o se alejen.

17. Igualmente, si en el vacío se genera fuego en virtud del poder divino, cesará de toda acción; asimismo, como el influjo sobre el fuego por el que éste se aplica a obrar, reside en él por modalidad de acción transeúnte y tanto tiempo cuanto de él emane la acción, en consecuencia, en este caso no habrá ningún influjo tal en el fuego. Por tanto, si Dios permite que el aire que rodea su naturaleza acuda a llenar el vacío, en cuanto el aire se acerque al fuego, éste comenzará a calentarlo, a pesar de que, hasta el momento de la llegada del aire, permanecía sin sufrir cambio alguno. Por tanto, si el fuego necesita del influjo de Dios para, sin sufrir cambio alguno, aplicarse y comenzar a calentar según el lugar, entonces calentará sufriendo mutación.

18. Igualmente, si extraemos una partícula de fuego de dentro del espacio que engloba la órbita de la luna ─careciendo esta partícula de actividad alguna─ y la aplicamos a algo combustible o si un ángel le aplica algo combustible dentro de ese espacio, entonces, para que este fuego tenga actividad, antes deberán moverlo el influjo y la moción en virtud de los cuales se aplicará de nuevo a calentar.

19. Además, puesto que el agua no se mueve en sentido descendente sobre el agua, el agua de la parte superior sólo comenzará a moverse en sentido descendente, si alguien sustrae agua de la parte inferior. Por tanto, si este agua necesita del influjo de Dios para aplicarse a moverse e imprimir un impulso sobre lo que queda debajo, habremos de decir que, para que se mueva e imprima este impulso, Dios deberá someterla antes a cambio; pero no es posible explicar qué son estos cambios, ni cómo se producen, ni qué clase de cambios son, como en seguida explicaré[647].

20. En nuestro primer argumento[648] también añadimos lo siguiente: *como no hay ninguna moción o acción por las que pueda producirse un efecto que*

(646) *Cfr*. n. 7.
(647) *Cfr*. n. 26-30.
(648) *Cfr*. disp. 26, n. 6.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

realmente difiera de esta acción y como no es concebible otro efecto de esta moción y aplicación que no sea una cualidad, por todo ello, debemos admitir que, siempre que el fuego calienta, junto con esta moción Dios produce en él cierta cualidad; ahora bien, esto parece improbable.

21. Sobre esta cuestión, el autor del que hablamos comienza explicando[649] que este influjo de Dios sobre la causa ─por ejemplo, el influjo sobre el fuego para que caliente─, se asemeja al influjo con que el artista influye sobre el pincel, cuando lo mueve y lo aplica a pintar. Luego, responde que no es necesario que el término de este influjo esté en la causa segunda ─por ejemplo, en el fuego─, del mismo modo que tampoco está en la acción por la que el fuego calienta y con la que concurre ─como también admitiríamos nosotros, según dice este autor─, sino que basta con que su término esté en el efecto que se alcanza a través de esta acción e influjo, a saber, en el calor que el agua recibe.

22. Pero aquí debemos distinguir. Por ello, vamos a explicar los cambios y también los términos de todo lo que suele intervenir, cuando el pintor hace uso de su pincel para pintar. Comencemos suponiendo el movimiento del brazo y del pincel sujeto entre los dedos, siendo este movimiento la causa por la que el pincel se dirige hacia la paleta de los colores; supongamos también que el pincel se moja en ellos y que, de nuevo, una vez mojado, vuelve al lienzo en el que debe pintar y hablemos tan sólo de una aplicación del pincel al acto de pintar.

En efecto, en primer lugar, el pintor ordena, por medio de su voluntad y su apetito sensitivo, el movimiento de la mano y de las articulaciones con las que sostiene el pincel o, al mismo tiempo, el movimiento del brazo, para que este movimiento sea como se requiere para pintar una imagen según las reglas del arte de la pintura. Con objeto de realizar estos movimientos por virtud motiva y mediante los espíritus sensitivos y la contracción y distensión de nervios y músculos, imprime un impulso sobre las articulaciones, la mano o el brazo, para que se produzca el movimiento local de estos miembros necesario para pintar la imagen. Este impulso o ímpetu que se imprime de este modo sobre las articulaciones, la mano o el brazo, es una cualidad que, mediante los espíritus sensitivos y la contracción o distensión de nervios y músculos, se imprime de manera semejante al impulso que imprimimos sobre la piedra cuando la lanzamos y en virtud del cual, tras ser lanzada por la mano, se eleva hasta que llega un momento en el que, al faltarle este impulso, ya no puede superar su propio peso. A pesar de que el acto de imprimir este impulso sobre la piedra se produce por el movimiento del brazo y de la mano y a pesar de que este mismo acto se produce en los dedos, en la mano y en el brazo por el movimiento y la aplicación de los espíritus sensitivos y la contracción o distensión de nervios y músculos, sin embargo, puesto que este acto produce cierta cualidad, introduce

(649) *Vide* Zumel, *op. cit*., 179b, ad 1.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

una alteración, que es el propio acto de imprimir la cualidad, en la medida en que la eficiencia de este acto se debe a la virtud motiva por mediación de estos instrumentos y del movimiento de todo aquello en virtud de lo cual el acto de impresión resulta eficaz. Por esta razón, la producción del término propio de esta alteración —que es el ímpetu y la fuerza impresa— se debe a este acto. De la fuerza que se imprime sobre la mano, las articulaciones de los dedos y el brazo, como principio inmediato y eficiente, se sigue el movimiento local de las articulaciones y de la mano o también del brazo, tal como se requiere para pintar una imagen con pincel. Este movimiento también tiene su término propio, a saber, la acomodación espacial de las diversas articulaciones, junto con el pincel, en el lienzo.

Además, del impulso y del movimiento de las articulaciones, de la mano y del brazo, como principios eficientes, se seguirán el impulso y el movimiento del pincel sostenido por las articulaciones y acomodado al lienzo. Pero el acto de imprimir este impulso sobre el pincel es una alteración que tiene por término al propio impulso. Y el movimiento local del pincel tiene por término el contacto con el lienzo para pintar la imagen. De este contacto, dada la cualidad de los colores aptos para adherirse al lienzo, se sigue la pintura de la imagen, que tiene por término a la propia imagen, en relación a la cual —considerada como fin y término último— se ordenan todas las acciones anteriores.

23. Veamos ahora la respuesta de este autor. Como el influjo de Dios sobre el fuego —en virtud del cual, según dice, el fuego se mueve y se aplica a calentar— reside en el fuego como sujeto y no en el agua —que recibe el calentamiento y el calor derivado del fuego— y, en consecuencia, es una acción que difiere del calentamiento no sólo individualmente y en términos de sujeto único, sino también en términos de especie —porque no es un calentamiento, sino una aplicación y moción del fuego para calentar—, por esta razón, es asombroso que esta acción —una vez producido este influjo, con el que en realidad se identifica dicha acción, del mismo modo que toda acción se identifica con su término— tenga como término el calor existente en el agua. Por este motivo, si en toda acción siempre se produce inmediatamente algo que es su término y que en realidad se identifica con la propia acción, aunque formalmente difiera de ella, habrá de admitirse que este influjo y esta aplicación producen algo en el fuego. Como esta acción e influjo no conllevan cambios substanciales, ni espaciales, ni aumento alguno, no parece que se pueda hablar de otra acción que de una alteración tomada en sentido amplio y por la que el fuego produce de modo inmediato una cualidad.

24. A su afirmación —y, según dice, también sería afirmación nuestra— de que el término del concurso general de Dios no es el calentamiento, sino tan sólo el calor producido por el calentamiento, debemos responder que, según nuestro parecer, el concurso general de Dios no influye sobre el fuego, sino con el fuego

φñ (c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

sobre la acción por la que se produce el calor; esta acción procede con inmediatez de Dios ─como causa universal─ y del fuego ─como causa particular─ y, por ello, de ambos, considerados como causa total e inmediata. Por este motivo, como el influjo general de Dios y el influjo particular del fuego, según nuestro parecer, no son dos acciones, sino un calentamiento único en términos absolutos ─que, en cuanto procedente de Dios, es influjo universal de Dios y, en cuanto procedente del fuego, es influjo particular del fuego─, por ello, no es necesario que este concurso general del que hablamos tenga su término en el calentamiento, porque el término de una acción no está en sí misma, sino en lo que ella produce; muy distinta es la razón que este autor aduce a propósito del influjo sobre el fuego, para admitir la producción inmediata del término por este influjo considerado como acción.

25. En el primer argumento[650] también añadimos lo siguiente: *si, para toda acción, el fuego necesita esta moción y aplicación previas, entonces las mociones con que Dios mueve el fuego y lo aplica simultáneamente a cada uno de los calentamientos que emanan de él, serán tantas cuantos sean los cambios de todo lo que se le acerque y sea calentado por él; ahora bien, esto parece improbable*.

26. A esto nuestro autor responde negando la consecuencia de que el fuego se mueva y se aplique en virtud de tantas mociones cuantos sean los calentamientos que emanen de él. Pues, según dice, si nos fijamos en el principio y en el influjo ─que serían de eficacia múltiple─, sólo habrá una acción y un influjo únicos, pero de eficacia múltiple; ahora bien, si nos fijamos en los términos y en los objetos sometidos a cambio, tendremos que hablar de varias acciones, pero no distintas en términos numéricos, porque sólo habría una acción, aunque su eficacia sería múltiple, como ya hemos dicho.

27. Esta respuesta sólo es voluntariosa, porque no explica por qué motivo y en razón de qué este influjo no es más que una acción única de eficacia múltiple. Como ya hemos dicho[651], todos aquellos que admiten el concurso general de Dios con las causas segundas en cualquier acción individual y cualquier efecto de dichas causas, se refieren a un concurso general de Dios peculiar y distinto de otros con los que concurre en las demás acciones y efectos; asimismo, sostienen que Dios puede suspender este concurso en una acción o en una parte de una acción, sin necesidad de tener que suspenderlo también en otras acciones del mismo agente, como demuestran los argumentos que ofreceremos al final de la siguiente disputa[652].

(650) *Cfr*. disp. 26, n. 6.
(651) *Cfr*. n. 16.
(652) *Cfr*. n. 7.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

28. Asimismo, como ya hemos dicho[653], según lo que estamos diciendo, Dios sólo mueve y aplica el fuego a calentar de manera genérica. Que uno u otro calentamiento individual se siga de esta aplicación, no se deberá a la aplicación del fuego a un calentamiento en particular, sino a la multiplicación de las cosas susceptibles de calentamiento que este fuego encuentre cercanas a él; como ya hemos dicho, este autor no se podrá basar en esta tesis para explicar las predefiniciones en términos de aplicación de los agentes a sus acciones.

29. Asimismo, ya hemos explicado[654] que el influjo en virtud del cual el fuego se mueve y se aplica a calentar, no tiene como término propio el calor producido sobre los objetos sujetos a cambio, sino que este término es propio del calentamiento, que se multiplica según la diversidad del término; de este modo, necesariamente habremos de establecer un término propio en el fuego ─debido a esta aplicación e influjo─, en el que tendremos que reconocer la unidad o multiplicidad de esta acción, sobre todo porque no sucede que una acción recaiga sobre un sujeto y el término producido por ella recaiga sobre otro. Por esta razón, si debemos admitir que el fuego recibe este influjo y esta moción, entonces, respecto del calentamiento que de aquí emana hacia el agua, este influjo y esta moción no deberán considerarse en términos de acción, sino de principio eficiente del calentamiento junto con el calor del fuego, del mismo modo que el impulso y el movimiento local de los dedos son principio eficiente del impulso y del movimiento en virtud de los cuales el pincel se mueve y se aplica a pintar e, igualmente, del mismo modo que los actos virtuosos y los actos de las ciencias son principios eficientes de los hábitos que se generan a partir de ellos, como ya hemos explicado en otro lugar.

30. Pero debemos preguntar a este autor si acaso el influjo y la aplicación del fuego a calentar es una acción idéntica al calentamiento por el que el calor se introduce en el objeto sujeto a cambio. Si responde que es idéntica, de nuevo le preguntaremos cómo puede suceder que una recaiga sobre el fuego como sujeto y otra sobre el agua. Así también, le preguntaremos cómo puede suceder que, en función de la diversidad de los términos que los objetos sujetos a cambio experimentan, el calentamiento se multiplique numéricamente, pero no así el influjo. Ahora bien, si responde que son acciones distintas, entonces también tendrán términos distintos y entre ellos se distinguirán tanto individualmente, como por su especie.

31. Nuestro cuarto argumento[655] ─que el autor del que hablamos presenta como tercero─ dice así: *Si el concurso general de Dios con las causas segundas fuese un influjo sobre las propias causas a través del cual las moviese, las*

(653) *Cfr*. n. 14.
(654) *Cfr*. n. 24.
(655) *Cfr*. 26, n. 9.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

aplicase y las hiciese más capaces de obrar, como este influjo sobre la causa segunda y todo lo que produjese en ella, sería algo creado y coadyuvaría con la propia eficacia de la causa ─por ejemplo, cuando el fuego produce calor en el agua, no es menos causa segunda que la propia eficacia del fuego para calentar, por lo que no necesita de otro concurso de Dios en menor medida que la eficacia del fuego, porque necesitar del concurso general de Dios para obrar, es algo común a todas las causas segundas, incluidas las sobrenaturales, sin excepción alguna─, entonces o bien habríamos de admitir que, en estos concursos, el proceso sería infinito y, en consecuencia, no podría producirse ningún efecto, o bien habríamos de admitir que el concurso general de Dios no sería un influjo sobre la causa, sino un influjo inmediato con la causa sobre su acción y sobre su efecto.

32. Respecto de este argumento, dicho autor niega[656] que este influjo deba denominarse «causa segunda», del mismo modo que la acción a través de la cual el agente obra no se denomina «causa segunda».

33. Pero nosotros ya hemos explicado[657] que si este influjo debe admitirse, no puede considerarse acción en relación al calentamiento y al calor que de él se siguen y que el agua recibe, sino que debe considerarse principio eficiente junto con el calor del fuego que se aplica a calentar; además, si denominamos a este influjo «principio eficiente» respecto de su término ─con el que en realidad se identifica, distinguiéndose de él tan sólo formalmente─, tampoco podremos considerarlo acción en relación al calentamiento.

34. Este autor añade que del mismo modo que ─según dice─ nosotros sostendríamos que el auxilio eficaz sobrenatural que el libre arbitrio recibe y que lo premueve a realizar sus actos y obras sobrenaturales no necesita de otro concurso de Dios, tampoco habría que sostener que este influjo necesite de otro concurso de Dios, porque si lo necesitase, en estos concursos habría de procederse al infinito.

35. Este autor no lee con suficiente atención nuestra *Concordia*, si nos atribuye tal cosa. Pues hemos enseñado bien a las claras y varias veces que, además del auxilio de la gracia previniente que concurre de manera eficaz con el libre arbitrio en las obras sobrenaturales de fe, esperanza, caridad o contrición, es necesario el concurso general divino a través del cual Dios influye sobre la obra misma de manera inmediata por inmediación de supuesto, porque el libre arbitrio y la gracia previniente unidos son causa segunda ─aunque sobrenatural─ y toda causa segunda, aun siendo sobrenatural, no puede hacer nada sin el concurso general a través del cual Dios influye simultáneamente. Pero como nosotros

(656) Zumel, *op. cit*., 180ª, ad tertium.
(657) *Cfr*. n. 29.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

sostenemos que el concurso general de Dios es un influjo de Dios sobre el efecto de la causa segunda y no sobre la propia causa, de nuestra afirmación no se sigue un proceso al infinito, como sí se sigue de la afirmación de quienes sostienen que el concurso general es un influjo sobre la causa segunda a través del cual Dios la mueve y la aplica a obrar.

36. Este autor no responde a los demás argumentos que proponemos, porque admite que, de manera simultánea al concurso general de Dios sobre la causa ─por medio del cual la aplica y la mueve─, habría un concurso general de Dios que sería inmediato junto con la causa en su acción y en su efecto, como demuestran nuestros argumentos.

37. Pero este autor también disiente de nosotros, porque lleva muy a mal que, al final de la disputa anterior[658] y de la disputa vigésima quinta[659], sostengamos que, si consideramos que una causa total abarca toda causa necesaria para una acción ─tanto universal, como particular─, entonces con su concurso general con las causas segundas Dios produciría una sola causa total dando unidad a varias causas parciales en relación a su efecto, de tal modo que ni Dios sólo con su concurso universal sin las causas segundas, ni las causas segundas sin el concurso universal de Dios, bastarían para producir el efecto; ahora bien, son causas parciales, como hemos dicho, pero no por parcialidad de efecto ─es decir, como si en el efecto hubiese algo que procediese de una única causa y no de otra─, sino por parcialidad causal, porque el efecto no se debería a ninguna de ellas, salvo que la otra influyese simultáneamente como parte de la causa total de este efecto. También añadimos: «Pero si no hablamos de causa total o íntegra en términos absolutos, sino en algún grado de causa, entonces con su concurso universal Dios es causa total en grado de causa universalísima, porque ninguna otra causa concurre con Él en un grado tal de causalidad. Del mismo modo, distintas causas segundas pueden ser causas totales de un mismo efecto, cada una de ellas en su grado»[660]. Como digo, este autor mira con muy malos ojos esta nuestra doctrina; según él, ni Dios, ni las causas segundas, son las causas parciales de las que hemos hablado, porque cada una de ellas sólo puede considerarse total; en otro lugar, sostiene lo mismo sobre el entendimiento y la especie inteligible que concurren en la intelección, sobre el entendimiento y la luz de la gloria que concurren en la visión beatífica, sobre la gracia previniente y el libre arbitrio que concurren en los actos de fe, esperanza, contrición o caridad, y sobre otras causas semejantes.

38. Sin embargo, te pido, prudente lector, que atiendas a lo siguiente. Entre las causas que concurren en un mismo efecto, hay algunas que influyen sobre el efecto con un influjo exactamente idéntico, como son, por

(658) *Cfr*. n. 15.
(659) *Cfr*. n. 19.
(660) *Cfr*. disp. 26, n. 15.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

ejemplo: el fuego, su forma substancial y el calor que reside en él respecto del calentamiento que emana de ellos; el hombre, el alma y el entendimiento respecto de la intelección; el fuego, el hierro candente y el calor en el hierro candente respecto del calentamiento que emana del hierro candente; el artista y el pincel respecto de la pintura; y casi todos los instrumentos del artesano respecto del artefacto, cuando el instrumento no posee una eficacia particular para actuar, sino tan sólo una aptitud para que con él el artesano actúe y produzca el resultado de su arte influyendo por medio de este instrumento. Pero hay otras causas que concurren en un mismo efecto individual y que no influyen con el mismo influjo, sino que cada una de ellas aplica su influjo propio, peculiar y necesario para la producción de este efecto, como son, por ejemplo: Dios con su concurso general y la causa segunda en la producción de cualquier efecto propio de la causa segunda; el entendimiento y la especie inteligible en la producción de la intelección; el entendimiento y la luz de la gloria en la producción de la visión beatífica; el libre arbitrio y la gracia previniente en la producción de los actos de fe, esperanza y contrición y actos de caridad; y otras causas semejantes. Aunque en relación a estas causas hay que admitir que cada una de ellas es causa total en su orden y grado, sin embargo, no se puede negar que son parciales por parcialidad causal y que no influyen con todo el influjo requerido para la producción del efecto, si hablamos en términos de causa total.

Pero este modo de hablar, aun siendo verdadero en grado máximo y tomado de la propia naturaleza de las cosas y de las causas, a algunos les suena mal, porque refuta clarísimamente los argumentos con que se persuaden de unas predefiniciones ─dirigidas hacia los actos sobrenaturales y naturales del libre arbitrio─ que suprimen la libertad de arbitrio; con estos argumentos también se inventan sentidos compuestos y divididos, del tal modo que reducen nuestra libertad a un simple nombre; finalmente, este modo de hablar también les suena mal, porque en muchas cuestiones dificilísimas, sobre las que estos autores se persuaden de lo contrario, arranca la verdad a las tinieblas y la despliega con claridad asombrosa.

39. ¿Acaso pretenden defender que Dios no concurre con su concurso general en el elemento material del pecado o que es causa total de él por concurrir en él como causa universal, salvo que añadan «en género y grado de causa universalísima»? Tampoco podrán admitir correctamente que la causa segunda es causa total en términos absolutos del efecto procedente de ella, porque sólo es admisible que sea causa total en grado de causa particular, cuando sólo de ella, considerada como causa particular, procede su efecto.

40. Baste con lo que acabamos de decir y que nadie espere que vamos a repetir esto mismo inútilmente. Del mismo modo que hasta aquí hemos dado por supuesta esta doctrina, así también, la daremos por supuesta en adelante y dondequiera que sea necesaria.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

Disputa XXVIII

En la que se refutan otras objeciones contrarias a nuestra doctrina sobre el concurso general de Dios

1. No faltan quienes argumentan contra el parecer que hemos expuesto en la disputa 26, de la siguiente manera:

Si el concurso general de Dios con el fuego para calentar el agua, no fuese un influjo de Dios sobre el fuego por medio del cual Dios lo aplicase y le otorgase la eficacia de calentar el agua, sino un influjo de Dios con el fuego sobre el agua, entonces, aunque el fuego no podría calentar el agua si Dios le denegase su concurso universal, sin embargo, el fuego podría influir sobre el agua, pero esto no bastaría para calentarla sin el influjo de Dios. También dicen: Del mismo modo que, para abrir una puerta, a causa de su resistencia, son necesarios el impulso y el influjo de dos hombres ─ahora bien, si tan sólo un hombre empuja esta puerta y no puede abrirla él solo, no obstante, habrá transmitido su influjo y su impulso sobre la puerta, pues del hecho de que alguien que hace algo, no pueda terminarlo sin la ayuda de otro, no se sigue que no transmita su influjo y su impulso al objeto paciente, como podemos ver en el arte de la lucha, pues aquel que lucha contra otro por quien no puede ser superado, ni vencido, sin embargo, en sí mismo experimenta el influjo y el impulso de su adversario─, así también, aunque sin el influjo de Dios sobre el agua, el fuego no pueda calentarla, sin embargo, puede transmitirle su influjo y su impulso, aunque no basten para producir calor sin el influjo de Dios. Ciertamente, afirmar que, sin el concurso general de Dios, el fuego puede de por sí transmitir algo, es peligroso en materia de fe, porque sin el concurso general de Dios no puede hacer absolutamente nada.

2. Sobre este argumento, debemos negar que, dada la hipótesis que plantea, el fuego pudiese transmitir al agua su influjo y su impulso. Pues no sé qué otra cosa pueda ser el influjo del fuego sobre el agua salvo un calentamiento procedente del fuego. Exceptuando la propia eficacia natural del fuego para calentar, es decir, el calor del fuego, que es una inclinación y un impulso natural dirigido a calentar ─si se dan las demás condiciones requeridas para ello─, no sé qué otra cosa pueda ser el impulso del fuego sobre el agua salvo el propio calentamiento. Por este motivo, si el calentamiento por medio del cual el fuego calienta el agua, no puede producirse sin la cooperación y el concurso universal de Dios en el agua, tampoco el influjo ni el impulso del fuego para calentar, podrán producirse sin este concurso de Dios. Pero quienes argumentan del modo mencionado, parecen sostener que el influjo y el impulso del fuego para calentar el agua son algo distinto del calentamiento e, igualmente, que el calentamiento es efecto suyo, con tal de que el influjo y el impulso del fuego venzan la resistencia del agua, como también parece colegirse de los ejemplos y de las demostraciones que añaden. Pero parece ridículo afirmar que, pese a que un objeto caliente no pueda calentar a uno frío, por no poder vencer la resistencia del frío, no obstante, imprima algún influjo y algún impulso sobre el objeto frío; asimismo, es ridículo

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

afirmar que, cuando el objeto caliente calienta al frío y vence su resistencia, imprima sobre él, por prioridad natural, un influjo y un impulso de los que se seguirá el calentamiento, porque la eficacia de este impulso e influjo sería mayor que la resistencia del frío, como parecen afirmar los defensores de este argumento. Ahora bien, aunque lo admitamos gratuitamente, este argumento carece de fuerza para refutar nuestra tesis. Pues en tal caso el impulso y el influjo previos serían una acción del fuego sobre el agua distinta del calentamiento posterior; pero esta acción podría producirse alguna vez sin calentamiento. Como para cada acción y efecto particulares se requiere el concurso universal de Dios, del mismo modo que el calentamiento que se sigue de este influjo e impulso necesita de un concurso especial de Dios para producirse, así también, el influjo e impulso previos del fuego sobre el agua necesitan de otro concurso general de Dios para poder imprimirse sobre el agua.

A los ejemplos y demostraciones que aducen, debemos decir que la lucha y el impulso de la puerta son casos distintos. Pues en ellos intervienen acciones distintas y, para que cada una de ellas se produzca, necesita de un concurso universal de Dios distinto, junto con la causa segunda de la que se sigue de manera inmediata.

Pues además del acto de la voluntad en virtud del cual alguien quiere abrir una puerta, simultáneamente se produce un acto del apetito sensitivo ─por el que se desea abrirla y se ordena el movimiento de los miembros y la aplicación de la virtud motiva por medio del movimiento de los espíritus vitales[661] o animales, de los nervios, de los músculos, &c.─ y, finalmente, se produce la aplicación y el acto de asir la puerta por parte de los miembros del hombre, gracias a su fuerza interna. Todas estas acciones requieren unos concursos universales de Dios distintos y particulares hasta tal punto que, aunque Dios haya concurrido en acciones anteriores, con tal de que deniegue su concurso para la siguiente acción, ésta no se producirá de ninguna manera. Además, del acto de asir la puerta e impulsarla ésta recibe una fuerza y un impulso ─concentrados en la parte de la puerta por donde debe abrirse─ que se asemejan a la fuerza en virtud de la cual la piedra que acabamos de lanzar con la mano toma una trayectoria ascendente. La fuerza y el impulso producidos serán mayores o menores en tanto en cuanto la fuerza impulsora haya sido mayor o menor. Pero la fuerza que imprimimos en la puerta, es una cualidad cuya producción, aunque proceda de un movimiento local y del acto de asimiento por parte de los miembros, no obstante, es una alteración que en realidad es idéntica a la cualidad producida; para que la producción de esta fuerza, considerada como acción, difiera de las anteriores, es necesario otro concurso universal de Dios. Si esta cualidad y esta impresión vencen la resistencia que impide que la puerta se abra, se producirá el movimiento local de la puerta en virtud de esa fuerza como instrumento eficiente de la producción de este movimiento. Es evidente que, para que este movimiento se produzca, es

(661) *Cfr*. disp. 27, n. 22.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

necesario otro concurso universal de Dios distinto; pero en caso de que Dios lo deniegue, la fuerza impresa en la puerta no logrará abrirla.

Algo parecido sucede en el caso de la lucha o cuando ponemos una piedra sobre la mano; pues el peso de la piedra produce un impulso hacia abajo y una fuerza sobre la mano en virtud de las cuales, si la resistencia de la mano resulta vencida, la piedra moverá la mano hacia abajo con un movimiento que diferirá de la propia impresión.

Aunque la fuerza y el impulso por acción previa necesariamente preceden al movimiento local ─sobre todo al violento─, sin embargo, las alteraciones producidas por las cuatro cualidades primeras[662], no requieren ninguna acción previa que anteceda en el tiempo o por naturaleza a las propias alteraciones ─es decir, calentamientos, enfriamientos, &c.─, sino que estas alteraciones emanan desde el objeto agente hacia el objeto paciente y éste las recibe sin ningún influjo, impulso o acción previos, porque la actividad del objeto agente es mayor que la resistencia del objeto paciente.

3. También argumentan[663] de la siguiente manera: Hay un principio en filosofía, según el cual, las causas segundas y cualquier agente creado son más perfectos cuando están en acto segundo ─esto es, obrando─ que cuando sólo están en acto primero, es decir, sólo en potencia y con la virtud de obrar. Por tanto, cuando actúan y obran en acto, adquieren alguna cualidad o perfección, por medio de la cual se perfeccionan. Esta perfección en el fuego que calienta agua, no puede ser el propio calentamiento, porque esta acción no reside en el objeto agente, sino que la recibe el objeto paciente, y actuar no implica recibir en sí mismo una perfección, sino más bien difundir la perfección propia y comunicarla al objeto sujeto a cambio; por esta razón, sólo el influjo divino mueve al fuego y le transmite la fuerza para que pueda calentar. Por tanto, el concurso general de Dios con el fuego para el calentamiento del agua, es un influjo de Dios sobre el fuego ─por el que éste se hace en sí mismo capaz de calentar─ que por naturaleza antecede al calentamiento.

4. A este argumento debemos responder que ningún filósofo ha expuesto este principio; además, tampoco puede aplicarse a cualquier agente, sino tan sólo a los agentes que actúan por medio de una acción inmanente, con respecto a los cuales tanto el principio de obrar, como la propia operación, son actos, es decir, formas que residen en los propios agentes. Pero el acto que antecede a otro se denomina «acto primero» y es la forma anterior del agente; el acto que le sigue se denomina «acto segundo» y es la forma posterior. Entre los propios principios de las operaciones, el alma es acto primero respecto del entendimiento; el entendimiento es acto primero respecto de la especie inteligible que lo informa para que entienda; y la propia especie inteligible es acto primero respecto de la

(662) A saber: calor, frío, humedad y sequedad.
(663) *Cfr*. Zumel, *op. cit*., 177b.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

intelección, que, como es una operación inmanente, es el acto y la forma posterior del propio entendimiento y, por ello, se le considera acto segundo suyo. Pero en cuanto al agente de acción transeúnte, nunca hemos oído a ningún filósofo decir que su operación o acción sea acto segundo suyo. Por tanto, como la operación inmanente es una perfección propia del agente por medio de la cual se actualiza, se informa y se perfecciona, y como cada uno de estos agentes de acción transeúnte, al menos en relación al principio y a la potencia en virtud de las cuales ejercen esta operación, están en potencia pasiva para perfeccionarse por medio de esta operación suya, con razón los filósofos dicen de estos agentes que son más perfectos cuando están en acto segundo que cuando están en acto primero. Pero aunque los agentes de acción transeúnte ─como leemos en *De coelo*, lib. 2, cap. 3[664]─ existan en función de sus operaciones naturales, sin embargo, como no existen para perfeccionarse por medio de ellas, sino, más bien, para perfeccionar otras cosas y servir a las distintas necesidades de los hombres, los filósofos no dicen que cuando operan sean más perfectos en sí mismos que antes de hacerlo; además, tampoco puede considerarse que la operación de estos agentes sea acto segundo de los mismos. Pues es ridículo pensar que los filósofos afirmen que los agentes son más perfectos cuando están en acto segundo que cuando están en acto primero a causa de la fuerza y del influjo que Dios les transmite para obrar ─fuerza e influjo de Dios, por cierto, que el entendimiento de quienes así razonan nunca recibe─ y no, más bien, a causa de la propia operación, que es una perfección de los agentes que actúan por acción inmanente.

5. También podemos argumentar de la siguiente manera. *En primer lugar*: Como admiten los defensores del parecer contrario, este movimiento y esta fuerza son algo creado y principio próximo de la acción de calentar junto con la virtud propia del fuego que coopera en el calentamiento del agua. Por tanto, son causa segunda y no causa primera y, en consecuencia, necesitan de un nuevo concurso general. Pues Dios no puede producir una causa segunda ─ya sea natural o sobrenatural, ya sea próxima o remota─ que pueda realizar alguna acción o efecto sin el concurso general divino, porque esto sería contradictorio.

6. *En segundo lugar*: La unión de la eficacia natural y propia del fuego con el movimiento y la fuerza que Dios le transmite, es una fuerza limitada, fija y determinada en su obrar, porque es algo creado. Por tanto, ¿qué impide que Dios confiera a algún agente esta misma fuerza o incluso una mayor, de tal manera que le sea propia y natural? De este modo, este agente natural podría producir su efecto sin la cooperación del concurso general de Dios, siempre que este concurso general fuese un influjo sobre el agente y no, más bien, junto con el agente sobre el objeto paciente, porque no puede haber absolutamente nada cuya conservación ─siendo esto lo primero que debe producirse─ no dependa del ser que Dios confiere de manera inmediata junto con las causas segundas.

(664) Aristóteles, ed. Bekker, 286ª8.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

7. *En tercer lugar*: Si el concurso general de Dios con el fuego para calentar el agua, fuese una fuerza que Dios transmite al fuego, entonces esta fuerza ─una vez transmitida al fuego y perseverando en él─ no sería un agente natural que actuase por necesidad de naturaleza en menor medida que el propio calor del fuego y, por ello, del mismo modo que, sin un nuevo concurso general de Dios, calentaría el agua, así también, calentaría cualquier otra cosa que al mismo tiempo se le acercase, siguiéndose de aquí que Dios no podría sustraer del fuego o de cualquier otro agente natural su concurso general para una sola acción, sin sustraerlo para todas las demás; sin embargo, no parece que esto sea admisible.

Disputa XXIX
Sobre el concurso general de Dios con el libre arbitrio en sus obras naturales[665]

1. Para hablar en particular del concurso general de Dios con el libre arbitrio creado de acuerdo a lo que, hasta el momento, hemos dicho de modo genérico sobre este concurso con las causas segundas[666], en primer lugar, debemos entender lo siguiente: Al igual que el concurso general de Dios con la causa agente que actúa por acción transeúnte ─por ejemplo, el fuego que produce calor en el agua─ no es un influjo de Dios sobre el fuego, sino sobre el agua, que recibe el efecto producido simultáneamente por Dios y por el fuego, así también, el concurso general de Dios con la causa que opera por acción inmanente ─por ejemplo, el entendimiento respecto de la intelección y la voluntad respecto de la apetición─ no es un influjo de Dios sobre la causa considerada como agente ─es decir, como si actuase previamente movida y excitada por este influjo─, sino con la causa considerada en sí misma como agente y como paciente que recibe el efecto producido simultáneamente por sí misma y por Dios con influjo parcial de ambos.

2. Aquí habría una gran diferencia entre el concurso general de Dios con las causas segundas en sus acciones naturales y el auxilio particular ─o gracia previniente─ con que Dios dirige y coadyuva con el libre arbitrio en las obras sobrenaturales de creer, tener esperanzas, amar y arrepentirse del modo necesario para alcanzar la salvación; pero pocos reparan en esta diferencia. Pues el auxilio particular denominado «gracia previniente» es una moción que excita, previene y vigoriza el libre arbitrio, con objeto de que, gracias a esta ayuda, coopere en adelante con su influjo libre en los actos sobrenaturales mencionados, por medio de los cuales, en mayor o menor medida, se dispone para la gracia que convierte en agraciado. Por esta razón, es una moción sobre la propia causa gracias a la cual en esta última está la facultad de realizar libremente estas obras ─si así lo

(665) *Vide* disp. 37.
(666) *Cfr*. disp. 25, n. 2.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

desea— del modo necesario para alcanzar la salvación, como en parte ya hemos explicado desde la disputa octava en adelante y como explicaremos con mayor detenimiento más adelante[667].

3. Por lo que ya hemos dicho, también se puede entender la falsedad del parecer que Antonio de Córdoba ofrece en su *Quaestionarium Theologicum* (lib. 1, q. 55, dud. 4 y 10[668]), pues, según él, el concurso universal de Dios no sólo es un influjo sobre las propias causas agentes, con objeto de que, una vez movidas y aplicadas a obrar, obren, sino que también es un influjo eficaz y suficiente para que, sólo con él y sin el concurso de las causas segundas, Dios produzca los mismos efectos. También condena como erróneo el parecer opuesto, según el cual Dios concurre inmediatamente con las causas segundas en sus efectos, aunque no lo haga con un concurso suficiente para que estos efectos se produzcan sin el concurso de las causas segundas.

Si Antonio de Córdoba acusa de cometer un error a aquel que afirme que Dios concurre con las causas segundas con un influjo ineficaz para la producción de sus efectos, porque Dios carecería del poder de producirlos Él solo —si así lo quisiera— con otro influjo más eficaz —de tal modo que no podría producir estos efectos sin las causas segundas, ni hacer las cosas de otro modo, ni formar este universo de manera distinta de como realmente lo ha hecho—, entonces yo no me opondré. Pues parece que este fue el error de Pedro Abelardo y seguramente de algunos otros, como dijimos en la primera disputa[669].

Pero su intención parece ser otra muy distinta, a saber, según él, el concurso universal con que Dios realmente concurre con las causas segundas, no es eficaz para que las acciones de éstas puedan producirse sin ellas —porque esto supondría que las causas segundas harían algo, pero sin influir sobre ello—, siendo esto correcto, sino que es eficaz, por una parte, para producir, sin las causas segundas y con este influjo, los mismos efectos que produce a través de las causas segundas y, por otra parte, para hacer que las causas segundas obren junto con Él estos efectos, moviéndolas con este influjo. Por este motivo, parece condenar como erróneo lo que hasta el momento hemos explicado con bastante claridad sobre el concurso general de Dios, a pesar de que no presenta en favor de su tesis ni testimonios, ni argumentos. Si pueden aducirse algunos, ya los hemos refutado en la disputa 25, cuando impugnamos los errores de Pedro de Ailly y de Gabriel Biel.

4. Afirmo que el parecer de Antonio de Córdoba es idéntico al de algunos nominalistas; también Escoto parece dar a entender lo mismo o incluso lo afirma, como demostraremos, atendiendo a sus propias palabras, en la disputa 35. Se trata de una opinión que ha hecho a muchos autores caer en el error, como a

(667) *Cfr*. disp. 37ss.
(668) Venetiis 1604, 451-467.
(669) *Cfr*. n. 16, 17.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

Pedro de Ailly y Gabriel Biel; en efecto, movidos por ella, sostuvieron que las causas segundas no hacen absolutamente nada, porque Dios es el único que, ante su presencia, produce sus efectos y sus operaciones. Es más, aprovechando esta ocasión, Lutero se atrevió a afirmar que la voluntad sólo concurre de manera pasiva en sus actos y, cayendo todavía más bajo, no tuvo reparos en negar totalmente la libertad de arbitrio y afirmar que nuestras obras más infames no se deben a Dios en menor medida que nuestras obras piadosas, como ya dijimos en la disputa 1[670].

No puedo entender cómo, admitiendo esta opinión ─o, más bien, este error─, alguien puede defender la libertad de arbitrio que hemos expuesto en la disputa 23. Por esta razón, hacia el final de la duda décima citada[671], a fin de defender la libertad de nuestro arbitrio dentro del marco de su propio pensamiento, el propio Antonio de Córdoba se ve obligado a recurrir a un argumento filosófico, que apenas puede entenderse y que parece contradecir sus propias tesis.

5. En efecto, habla de tres momentos naturales en la determinación eterna y libre de la voluntad divina respecto del concurso universal que en su momento Dios ha de otorgar a nuestra voluntad ─para las obras del libre arbitrio─ y a las demás causas. *Primero*: en el que Dios decide, casi de modo genérico, ayudar a nuestra voluntad y proporcionarle su concurso general. *Segundo*: en el que Dios prevé hacia dónde se inclinará nuestra voluntad en uno u otro instante en virtud de su libertad, de tal modo que nuestra voluntad, por así decir, modifica y determina a la voluntad de Dios a aplicar su influjo en el instante en que la voluntad se determina ─y no en otro─, determinando así su deseo y no su rechazo o, por el contrario, determinando su rechazo y no su deseo. *Tercero*: en el que, desde la eternidad, Dios ya decide absolutamente ayudar a nuestra voluntad en uno u otro instante y de uno u otro modo, en función de la previsión que desde la eternidad tiene del instante en que nuestra voluntad se determinará en virtud de su libertad, como hemos visto en el segundo momento. Y añade estas palabras: «Nuestra voluntad prevista por Dios desde la eternidad, en función del segundo momento natural, no sólo modifica la voluntad divina genérica del primer momento en cuanto a su modo de conducirse, concurriendo así libremente con ella, sino que también la determina tanto en relación a la especie del acto, como al propio acto individual de nuestra voluntad, de tal modo que, desde la eternidad y sin una prioridad en orden de naturaleza, la voluntad divina también desee o se determine a concurrir en acto con nuestra voluntad en un instante determinado en el tercer momento, con objeto de que ésta realice uno u otro acto particular; pero esto, como ya hemos dicho, no se produce antes, sino después de prever o presaber que nuestra voluntad se va a determinar en ese instante a querer algo o rechazarlo o a realizar un acto u otro; es entonces y no antes cuando la voluntad divina se determina desde la eternidad a querer ─en el tercer momento─ concurrir en ese

(670) *Cfr*. n. 18.
(671) *Op. cit*., 469.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

instante con nuestra voluntad en sus actos particulares cuantas veces y cuando quiera nuestra voluntad, así como a suprimir este concurso todas las veces y en los instantes en que, según ha previsto, nuestra voluntad libremente dejará de realizarlos. Esto es así, porque si Dios no decidiese desde la eternidad obrar de este modo, la libertad de nuestra voluntad no podría conciliarse con el concurso divino»[672].

6. Por lo demás, omitiendo en el ínterin, en primer lugar, que esta invención de Antonio de Córdoba es difícil de entender y, en segundo lugar, que raramente suele suceder que sean verdaderas opiniones que no pueden defenderse de otro modo que no sea ofreciendo distinciones ficticias como las mencionadas, podemos argumentar contra él de la siguiente manera.

En primer lugar: O bien el libre arbitrio humano, antes de recibir el concurso general de Dios en uno u otro instante, puede inclinarse libremente a rechazar o a querer una cosa antes que otra, o bien, careciendo de este auxilio, de ningún modo puede hacer esto. Si admitimos lo primero, entonces tendremos que admitir también que el libre arbitrio puede hacer algo en algún instante sin el concurso general de Dios; pero el propio Antonio de Córdoba sostiene que esto es erróneo. La consecuencia es evidente, porque la inclinación y determinación de la voluntad tanto a querer o a rechazar algo, como a querer una cosa antes que otra, es efecto de la voluntad y no es otra cosa que la propia volición o nolición libre; y si no es esto, pediría a Antonio de Córdoba nos dijese qué es. Pero si admitimos lo segundo, entonces tendremos que admitir que, antes de decidir conceder al libre arbitrio su concurso en ese instante, el propio Dios no puede presaber desde la eternidad en qué sentido se inclinará el libre arbitrio en virtud de su libertad, porque antes de esta concesión no podría tender ni inclinarse en uno u otro sentido y tampoco podría inclinarse ─por prioridad natural─ antes de recibir este concurso, sobre todo según lo que el propio Antonio de Córdoba dice, pues sostiene que el libre arbitrio no puede hacer nada, salvo que previamente Dios lo mueva y lo aplique a obrar. Pero Dios no puede presaber que va a suceder algo que de ningún modo puede suceder.

7. *En segundo lugar*: O bien el hecho de que el libre arbitrio realice en un instante determinado un acto y que este acto sea una volición antes que una nolición y de un objeto antes que de otro, depende de un concurso general divino determinado y ajustado a este acto y no a otro, o bien esto no es así, porque el concurso general divino que Dios concede en cualquier instante, en sí mismo y tal como emana de Él, resulta indiferente para que de él se siga una volición o una nolición ─o la volición de un objeto antes que de otro─ y depende de que el libre arbitrio, en virtud de su libertad, concurra con Dios de uno o de otro modo. Si admitimos lo primero, entonces tendremos que admitir que, antes de decidir influir con el libre arbitrio de Pedro de uno o de otro modo

(672) *Op. cit*., 470.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

particular en uno u otro instante determinado, Dios no puede prever que el libre arbitrio vaya a inclinarse en un sentido determinado, ni que vaya a realizar un acto determinado en particular, puesto que, sin esta determinación de Dios, el libre arbitrio no puede hacer tal cosa y Dios no puede presaber que va a suceder algo que de ningún modo puede producirse. Sin embargo, Antonio de Córdoba afirma lo contrario, a saber, en el segundo momento natural, antes de decidir concurrir de uno u otro modo en uno u otro instante determinado, Dios presabe en qué sentido se inclinará el libre arbitrio. Además, si admitimos lo primero, entonces resulta evidente que el concurso general de Dios elimina la libertad de nuestro arbitrio. Pero si admitimos lo segundo, entonces tendremos que admitir que, habiendo recibido el concurso general de Dios, el libre arbitrio puede indiferentemente querer algo o rechazarlo o querer indiferentemente una cosa u otra; en consecuencia, el concurso general de Dios no sería causa eficaz de uno u otro efecto particular; es más, tampoco produciría en el libre arbitrio una volición antes que una nolición, no sólo en ausencia del concurso del libre arbitrio, sino también con la concurrencia e influencia simultánea del libre arbitrio sobre la acción, porque el hecho de que se produzca la volición de algo antes que su nolición y de un objeto antes que de otro, depende del concurso del libre arbitrio y no del concurso general de Dios en cooperación con el libre arbitrio.

8. *En tercer lugar*: O bien cuando Pedro decide fornicar o realizar cualquier otro acto infame, el concurso universal con que Dios concurre con Pedro en ese momento, es causa eficaz de la volición de fornicar en cuanto volición de fornicar, o bien no lo es, sino que el influjo universal de Dios conferido en ese momento, tal como procede de Él, es indiferente, de tal modo que, si el libre arbitrio de Pedro, en virtud de su libertad innata, influyese de otro modo, se produciría la nolición de fornicar. Si admitimos lo primero, entonces tendremos que admitir que, en ese momento, Dios es causa de la volición de fornicar en cuanto volición de fornicar; es decir, Dios sería la causa por la que este acto sería volición de fornicar antes que nolición. De aquí se sigue claramente que Dios es causa del pecado en cuanto pecado; es decir, en cuanto supone, como fundamento propio, una aversión a la recta razón y a la ley eterna. Pero si admitimos lo segundo, entonces tendremos que admitir que el concurso general de Dios conferido en ese momento, no es causa eficaz de la volición de fornicar antes que de su nolición, sino que tan sólo se debe al concurso del libre arbitrio la elección de la volición de fornicar antes que su nolición y la volición de este acto repugnante antes que la volición de uno honesto.

9. *Finalmente*: El concurso particular de Dios en las obras sobrenaturales del libre arbitrio ─es decir, la gracia que previene al libre arbitrio─ no es causa eficaz de estas obras, sino que en la potestad del libre arbitrio, ayudado por esta gracia, está consentir o no consentir o incluso disentir de Dios cuando Él lo invita y lo incita; esto es materia de fe, como hemos demostrado anteriormente y en

φñ (c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

varias ocasiones recurriendo a los cánones del Concilio de Trento (ses. 6, can. 4) y como demostraremos todavía con mayor claridad más adelante. Por tanto, el concurso general de Dios no es causa eficaz de las obras del libre arbitrio, sino que del libre arbitrio depende tanto que éstas se produzcan, como que ─sin la oposición del influjo actual de Dios─ sean de una especie antes que de otra y tengan un acto por objeto antes que otro.

Por tanto, debemos rechazar la opinión de estos Doctores, porque, según nuestro humilde parecer, suprime la libertad de nuestro arbitrio; por ello, no tememos afirmar que esta opinión no sólo es peligrosa en materia de fe, sino también errónea, salvo que, de modo más reflexivo, decidamos antes esperar la definición de la Iglesia sobre esta cuestión.

Disputa XXX

En la que rechazamos el ejemplo con que algunos suelen explicar el modo de obrar de Dios por medio de su concurso general y presentamos el modo verdadero

1. Con lo que hemos expuesto de manera genérica sobre el concurso general de Dios con las causas segundas, será fácil entender que el ejemplo al que algunos recurren para explicar el modo en que Dios, por medio de su concurso general, concurre con el libre arbitrio, no explica nada. En efecto, afirman que Dios, por así decir, guía al libre arbitrio, moviéndolo con prioridad de naturaleza y aplicándolo con su concurso general a realizar sus operaciones ─sin excluir el influjo del propio arbitrio─, del mismo modo que el maestro mueve y guía la mano que tiene cogida del discípulo, que también coopera simultáneamente, cuando escribe las letras. Por esta razón, dicen que del mismo modo que, cuando el discípulo sigue totalmente el movimiento del maestro, se escriben las mejores letras y que cuando, en virtud de su influjo, se resiste y se esfuerza en dirigir su mano hacia otra parte, las letras se escriben mal con la guía y el influjo del maestro ─ahora bien, este defecto no es culpa del maestro, sino del discípulo, aunque el maestro coopere en la escritura de las letras, pero no en su resultado defectuoso, sino en la propia escritura─, así también, si cada uno de nosotros sigue con su libre arbitrio el movimiento y la guía general de Dios, los actos procedentes de nuestro libre arbitrio serán como deben ser; pero si con nuestro libre influjo abusamos del concurso general de Dios queriendo algo o rechazando la recta razón y la ley de Dios, entonces nuestras operaciones serán defectuosas, a pesar de que Dios coopere en ellas con su concurso general; ahora bien, su defecto no se deberá al influjo y al concurso general de Dios, sino al influjo particular del libre arbitrio, que habría querido abusar del concurso general de Dios. Así explican por qué razón, aunque Dios también influya en nuestras operaciones defectuosas con su concurso general ─sin el cual no pueden producirse de ningún modo─, sin embargo, no es causa del pecado, sino que lo es el hombre a través de su libre arbitrio.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

2. Como es evidente ─por todo lo que hemos dicho─ que el libre arbitrio actúa sin que Dios lo mueva previamente y que el concurso general de Dios no es un influjo sobre el libre arbitrio en cuanto agente para prepararlo y hacerlo capaz de obrar, sino que es un influjo junto con el libre arbitrio en cuanto agente que actúa sobre sí mismo y, por esta razón, en cuanto paciente que recibe sobre sí mismo su propia operación, por todo ello, resulta obvio que el ejemplo anterior no es bueno. Pues si el arbitrio fuera premovido de este modo y guiado por el concurso general de Dios, entonces en nosotros mismos nos apercibiríamos en cierta medida de esta moción y de esta guía, del mismo modo que quienes reciben la llamada interior de la fe y del arrepentimiento y, en última instancia, son guiados a la contrición noble y luminosa, a veces suelen apercibirse en cierta medida de las iluminaciones y los auxilios de la gracia previniente; más aún, algunos hombres justos que han avanzado mucho por la senda de la virtud y que disfrutan de una compañía especial de Dios, suelen apercibirse de estas mociones de la gracia previniente dirigida a la realización de obras nobles, como explicaremos más adelante[673]; por esta razón, el Espíritu Santo les comunica que son hijos de Dios, a pesar de que ninguno se aperciba del movimiento del concurso general de Dios, que es igual y necesario para absolutamente todas las acciones, incluidas las puramente naturales, aunque sean defectuosas.

3. Por otra parte, querríamos preguntar a quienes recurren a este ejemplo lo siguiente: Cuando la voluntad decide fornicar o realizar otro acto infame, el influjo propio del libre arbitrio por el que éste abusa del concurso universal de Dios y, contrariamente o más allá de la guía de Dios, decide fornicar ¿procede de la guía y de la moción divina por medio del concurso general con el que Dios mueve ─según se dice─ con prioridad de naturaleza al libre arbitrio a obrar, de tal modo que el concurso de Dios movería al arbitrio a producir un influjo singular tal, o no? No puedo admitir lo primero: por una parte, porque, para seguir con su ejemplo, del mismo modo que el desvío del discípulo en un sentido distinto de aquel en que le mueve el maestro, no es culpa del maestro, sino que se debe a la propia guía del discípulo, así también, el influjo propio del libre arbitrio por el que éste abusa del concurso general de Dios decidiendo algo contrariamente o más allá de la guía divina, no puede atribuirse al concurso general de Dios, como si Él lo moviese hacia ello y fuese obra suya; por otra parte, porque si Dios moviese con su concurso general al arbitrio a producir este influjo singular, lo movería a realizar la fornicación en cuanto fornicación y, por ello, el pecado, entendido como fundamento de la desviación de la recta razón y de la ley divina; pero esto parece una pura blasfemia. Añádase que, como este influjo del libre arbitrio respondería entonces a la moción y al influjo de Dios por medio de su concurso general, no diríamos que el pecador abusa del concurso general de Dios, sino, más bien, que está de acuerdo con Él. Pero si se afirma lo segundo

(673) *Cfr*. disp. 44.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

─a saber, ese influjo del libre arbitrio no se debe a la guía y moción de Dios por su concurso general, es decir, Dios no mueve con prioridad de naturaleza al libre arbitrio a producir ese influjo singular─, entonces, como este influjo es algo real y a él se debe que la decisión del libre arbitrio sea fornicar, deberán admitir que algo real procede del libre arbitrio sin que el concurso general de Dios concurra en ello a su modo.

4. Contra este mismo ejemplo también podemos argumentar de la siguiente manera: Si antes de que el libre arbitrio obre, Dios lo mueve, lo aplica a obrar y, por así decir, lo guía en sus operaciones, entonces: o bien el libre arbitrio será movido y aplicado siempre a hacer aquello mismo que obre con posterioridad de naturaleza; o bien algunas veces será movido y aplicado a hacer una sola cosa y, contrariamente a la aplicación divina, se aplicará a hacer algo muy distinto; o bien Dios lo moverá siempre y lo aplicará sólo con una moción indiferente, siendo el libre arbitrio el que se aplique por sí mismo a obrar una cosa antes que otra. Lo primero no puede sostenerse, porque, por una parte, desaparecería la libertad de arbitrio y, por otra parte, habría que admitir que, cuantas veces los hombres deciden fornicar o realizar otro pecado, con prioridad de naturaleza Dios mueve, inclina y aplica el libre arbitrio de estos hombres a realizar estas acciones infames en particular, siendo esto erróneo. Lo segundo tampoco puede sostenerse, porque, por una parte, cuando el arbitrio decide fornicar, no se apercibe de que Dios lo mueve y lo aplica a querer la castidad o huir de la fornicación ─en efecto, cuando los hombres entregados al vicio de la lujuria, quieren fornicar, no piensan en la castidad, ni en el rechazo de la fornicación─ y, por otra parte, a pesar de que la aplicación del arbitrio sería algo real, ya no se debería a Dios por su concurso general ─que movía hacia otra cosa muy distinta─, sino únicamente al libre arbitrio, y en esta operación Dios no guiaría al libre arbitrio con su concurso general; pero, según estos autores, con prioridad de naturaleza y a través de su concurso general Dios mueve y guía al libre arbitrio hacia absolutamente todas sus operaciones. Tampoco pueden sostener lo tercero, sobre todo quienes afirman que, con su concurso general, Dios es causa eficaz de cualquier efecto; tampoco lo pueden sostener quienes afirman que no es causa eficaz, porque esta aplicación a una cosa en particular y no a otra que sólo dependería del libre arbitrio, sería algo real y no procedería de la moción y aplicación de Dios por su concurso general y, por ello, algo que en sí mismo es real no procedería de Dios por su concurso general del modo en que, según afirman, Dios es causa de todos los efectos de las causas segundas por medio de su concurso universal.

5. Por tanto, o bien habrá que decir que Dios no concurre con su concurso universal en los efectos de las causas segundas antes que las causas segundas o bien, por el contrario, habrá que decir que un influjo no antecede al otro, porque ambos son inmediatos sobre la acción y el efecto a producir y la existencia de uno depende de la del otro.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

Aquí también hay una gran diferencia ─que, sin lugar a dudas, debemos dar a conocer─ entre, por una parte, el concurso universal de Dios con las causas segundas en las obras naturales y, por otra parte, el auxilio particular ─es decir, la gracia previniente─ concedido para la realización de los actos sobrenaturales, en virtud de los cuales el arbitrio se dispone para la gracia. En efecto, como en parte ya es sabido por lo que hemos explicado desde la disputa octava y como más adelante[674] explicaremos con mayor detenimiento, debemos afirmar absolutamente que el concurso particular de Dios ─o gracia previniente─ siempre antecede ─o temporalmente o por naturaleza─ al influjo del libre arbitrio en sus obras sobrenaturales ─por las que el arbitrio se dispone para la gracia que convierte en agraciado─, como causa y principio eficiente sobre el libre arbitrio, mediante el cual Dios influye junto con el influjo libre del propio arbitrio sobre las obras sobrenaturales. Sin embargo, como Dios ─por su concurso universal─ y la causa segunda influyen inmediatamente sobre el efecto de la causa segunda como dos partes de una sola causa total, sin que ninguna de ellas influya sobre la otra por medio de estos influjos singulares, sino que ambas influyen de manera inmediata sobre el efecto, de aquí se sigue que ninguna de ellas concurra antes que la otra por medio de estos influjos singulares.

Por tanto, decimos que Dios es causa primera respecto de cualquier efecto de la causa segunda: en primer lugar, porque la propia causa segunda recibe de Dios todo su ser y la fuerza para obrar y, además, porque todo aquello que la causa segunda incluye depende del influjo actual e inmediato de Dios; y, en segundo lugar, porque el concurso general de Dios por medio del cual concurre con las causas segundas en su obrar, es universalísimo considerado en términos de causa eficiente, porque se extiende a todos los efectos. Por esta razón, en términos genéricos podemos decir que el concurso general de Dios antecede por naturaleza a cualquier influjo de una causa particular, en la medida en que con este concurso no hay conversión en la implicación de existencia respecto del concurso de cualquier causa segunda[675]. De este modo podemos inferir correctamente: hay influjo de la causa segunda; por tanto, también hay concurso general de la causa primera. Pero no se puede inferir lo contrario: hay concurso general de Dios; por tanto, también hay concurso de la causa segunda. Pero hemos dicho «en términos genéricos», porque si consideramos un concurso general de Dios en particular como concurso por medio del cual, de modo preciso, Dios concurre aquí y ahora

(674) *Cfr*. disp. 37; disp. 29, n. 2.

(675) La conversión en la implicación de existencia supone que de la existencia de una cosa se infiera la existencia de otra. *Vide* Aristoteles, *Categoriae*, n. 12, 14ª30-35: «Prius aliud alio dicitur… secundo quod non reciprocatur secundum exsistendi consecutionem, ut: unum duobus est prius. Nam si duo sunt, statim sequitur unum esse; quodsi unum est, non est necesse duo esse. Quare non reciprocator ut, si unum sit, sequatur reliquum esse. Prius autem videtur id esse a quo non reciprocator exsistendi consecutio». «Una cosa se llama anterior a otra… en segundo lugar, por no ser reversible y por la implicación de existencia, como, por ejemplo, uno es anterior a dos: pues de que existan dos se sigue inmediatamente que existe uno, mientras que, existiendo uno, no es necesario que existan dos, de modo que la implicación de que exista el resto no se da de manera reversible a partir de uno y parece ser anterior una cosa tal que, a partir de ella, no se dé de forma reversible la implicación de existencia» (Traducción de Miguel Candel Sanmartín, Gredos, Madrid 1988)

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

con una causa segunda determinada con vistas a algún efecto en particular, el concurso general de Dios no antecede ─como sucede en el caso anterior─ al concurso de la causa segunda con vistas a este efecto, sino que la existencia de cada uno depende de la del otro, como ya hemos explicado.

Disputa XXXI

En la que explicamos que Dios no es causa del pecado, sino tan sólo el libre arbitrio creado[676]

1. Aunque Dios sea causa primera de todas las acciones ─por muy infames que sean─ que realizan las causas segundas junto con el libre arbitrio creado, influyendo sobre ellas inmediatamente con su concurso general, como hemos explicado en las disputas anteriores, sin embargo, sostener que Dios es causa del pecado ─como no sólo algunos herejes antiguos afirmaron, según cuentan Eusebio de Cesarea en *Ecclesiastica historia*, lib. 5, cap. 20[677], y Alfonso de Castro en *Adversus omnes haereses*, lib. 9, *malum*[678], sino como también, en nuestros tiempos, lo hacen Lutero y sus seguidores, según hemos visto en la disputa primera[679]─ no sólo es blasfemia enorme, como enseña la propia razón de cualquier hombre, sino que también es herejía manifiesta. Pero ahora lo demostraremos recurriendo a las Sagradas Escrituras, a las definiciones de la Iglesia y al consenso unánime de los Padres; en las siguientes disputas, ofreceremos argumentos tomados de principios naturales con los que demostraremos con claridad que Dios no es causa del pecado.

2. En primer lugar, Santiago en su *Epístola*, I, 13, dice: «Que ninguno, cuando sea tentado, diga: *Es Dios quien me tienta*; porque Dios no tienta al mal, ni tienta a nadie», a saber, hacia el mal. Por tanto, si Dios no tienta al mal ─es decir, al pecado─, porque esto se opone a la naturaleza y a la bondad y clemencia infinitas de Dios, mucho menos será causa eficiente del mal culposo en cuanto tal, ni inclinará, ni moverá al libre arbitrio hacia el mal en cuanto tal. De ahí que en *Eclesiástico*, XV, 11-13, leamos: «No digas: *por el Señor me he apartado* (a saber, de la sabiduría)[680]; no hagas lo que Él detesta. No digas: *Él me ha extraviado*; porque Él no necesita al pecador. El Señor odia toda abominación y quienes le temen a Él, tampoco la aman».

3. En *Salmos*, V, 5-6, leemos: «De mañana te presento mi súplica y me quedo a la espera: porque Tú no eres un Dios que se complazca en la iniquidad. Tampoco el maligno habita junto a ti: los inicuos no permanecerán ante tu

(676) *Cfr*. disp. 25, n. 2.
(677) PG 20, 484.
(678) Parisiis 1560, 161.
(679) *Cfr*. n. 18-20.
(680) *Addit*. de Molina.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

vista, &c.». Si Dios no quiere que haya iniquidades y éstas de ningún modo le pueden complacer ─más aún, las prohíbe con sus santísimas leyes y no las deja impunes─, ¿por qué razón obraría Él mismo la iniquidad en el pecador o por qué movería e inclinaría el libre arbitrio del pecador a abrazarlas? En *Salmos*, X, 6-8: «Quien ama la iniquidad, odia su alma. Sobre los pecadores lloverá fuego, azufre y un viento abrasador como porción de su copa. Porque el Señor justo también ama la justicia y su rostro contempla la equidad». Esto es como decir que el Señor no puede ver la iniquidad con ciencia aprobatoria y mucho menos producirla en los pecadores o moverlos e incitarlos a ella. En *Sabiduría*, XI, 25 leemos: «No aborreces nada de lo que hiciste». Dios odia de igual modo al impío y a su impiedad, según leemos en *Sabiduría*, XIV, 9. Por tanto, Dios no produce la impiedad del pecador, ni el pecado. En *Habacuc*, I, 13, leemos: «Tus ojos están limpios, para que no puedas ver el mal; así, no podrás ver la iniquidad». En *Oseas*, XIII, 9 leemos: «Tu destrucción ha acontecido, Israel, porque sólo en mí estaba tu salvación»; es decir, en nosotros está pecar y morir; sólo en Dios está nuestro auxilio, que siempre aguarda a la entrada de nuestro corazón e impulsa de manera misericordiosa».

4. En *Mateo*, VII, 18 leemos: «El árbol bueno no puede dar malos frutos». Y en *Romanos*, XI, 16: «Si la raíz es santa, también las ramas». Pero Dios es bueno por esencia y también santo y no puede albergar maldad, ni culpa alguna, según leemos en *Romanos*, IX, 14: «¿Acaso en Dios hay iniquidad? De ningún modo». Por tanto, no puede ser autor de los males considerados culposos.

5. Asimismo, podemos citar la regla egregia ─que es sobremanera conforme a la razón y aceptada por los Teólogos─ de San Fulgencio de Ruspe (*Ad Monimum*, lib. 1, cap. 19), a saber: Dios no es autor de algo de lo que es vengador[681]. En efecto, ¿quién, salvo alguien cruel y criminalísimo, castiga a otro por algo de lo que él mismo es responsable? Sin embargo, Dios castiga nuestros pecados. Por tanto, no puede ser causa de ninguno de ellos.

6. El Concilio de Orange II (cap. 25) declara: «No sólo no creemos que algunos estén predestinados para el mal por la potestad divina, sino que, en caso de que haya quienes sólo quieren creer en el mal, los anatematizamos como merecedores de toda execración»[682].

León IX en su *Epistola ad Petrum Antiochenum*, que aparece al final de la obra de León I, como explicación de la fe romana, dice: «Creo que Dios sólo predestina los bienes, pero presabe tanto los bienes como los males»[683].

(681) *Cfr*. c. 19; PL 65, 167c: «illius rei Deus ultor est cuius auctor non est, id est iniquitatis quam potest Deus punire, non facere». *Cfr*. San Agustín, *De libero arbitrio*, lib. 3, cap. 4, n. 11; PL 32, 1276: «Quorum autem non est malus auctor, iustus est ultor».

(682) Mansi 8, 717s.

(683) PL 143, 772c; Mansi 19, 663ª.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

El Concilio de Trento (ses. 6, can. 6) declara: «Si alguien dijera que en la potestad del hombre no está hacer malo su camino, porque sería Dios quien hace tanto las malas obras, como las buenas, no sólo permitiéndolas, sino también propiamente y por sí mismo, hasta tal punto que la traición de Judas no sería obra suya en menor medida que la vocación de San Pablo, sea anatema»[684].

7. Sobre esta cuestión el consenso de los Padres también es unánime. Dionisio Areopagita (*De divinis nominibus*, cap. 4 hacia el final) afirma: «Más aún, de Dios no procede el mal; ciertamente, o bien no es bueno o bien hace buenas obras»[685]. Un poco más adelante dice: «Así pues, Dios no es autor del mal, ni en Él hay maldad, ni en términos absolutos, ni en momentos determinados». Más adelante[686] explica que los demonios se volvieron malvados, porque por propia voluntad dejaron de querer y de hacer bienes divinos. Enseña lo mismo sobre nuestras almas. Y a aquellos según los cuales es necesario que la providencia divina nos empuje hacia la virtud, aunque no queramos, les responde: «No es propio de la providencia eliminar la naturaleza propia de cada cosa, sino proveerla conforme a su propia naturaleza; por ello, fue necesario que Dios hiciera al hombre libre, como lo exige su propia naturaleza»[687]. Al final del capítulo[688] dice que, en su libro sobre el juicio divino y justo, refuta como estúpidos los argumentos de los sofistas que atribuyen a Dios iniquidad y mendacidad.

8. San Justino Mártir afirma lo mismo en *Dialogus cum Tryphone Iudaeo*[689] y en *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos* (resp. 8[690]); ya citamos sus palabras en la disputa 23, miembro 4[691]. Lo mismo enseña en su respuesta 12[692]. Del mismo parecer son Clemente de Alejandría (*Paedagogus*, lib. 1, cap. 8[693]; *Stromata*, lib. 1, cap. 17[694]), Tertuliano (*De exhortatione castitatis*[695], cuyas palabras ya hemos citado en parte en la disputa 23[696]; *Adversus Marcionem*, lib. 2[697]), Orígenes (*Contra Celsum*, lib. 4[698]) y San Atanasio (*Oratio contra gentes*, n. 4[699]). Este mismo parecer de San Atanasio se citó en el Concilio de Constantinopla VI (a. 8[700]). También San Atanasio (*Vita beati Antonii*) sostiene que San Antonio

(684) Mansi 33, 40.
(685) PG 3, 724ª.
(686) *Ibid*., 725ª.
(687) *Ibid*., 733b.
(688) *Ibid*., 736b.
(689) *Cfr*. n. 140-141; PG 6, 797b-d.
(690) *Cfr*. q. 8; PG 6, 1257b-c.
(691) *Cfr*. n. 2.
(692) PG 6, 1261.
(693) PG 8, 328b.
(694) *Ibid*., 800.
(695) *Cfr*. c. 2; PL 2, 915s.
(696) *Cfr*. m. 4, n. 5.
(697) *Cfr*. c. 14; PL 2, 301.
(698) *Cfr*. n. 65; PG 11, 1132s.
(699) *Cfr*. n. 6; PG 25, 12ss.
(700) *De incarnatione contra Apollinarem*, lib. 2, n. 6; PG 26, 1140; Mansi 11, 361ª-e.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

Abad enseñó lo mismo[701]. Esto mismo afirman San Basilio el Grande (*Homiliae*, h. 9, que empieza: *Quod Deus non sit auctor malorum*), San Gregorio de Nisa (*Philosophia*, lib. 7, cap. 4[702]), San Juan Damasceno (*De fide orthodoxa*, lib. 4, cap. 20[703]; léase también el lib. 2, caps. 29 y 30[704]), San Ambrosio (*De Iacob et vita beata*, cap. 3, donde dice: *No debemos culpar a nadie, salvo a nuestra voluntad*[705]), San Jerónimo (*In Isaiam*, lib. 12[706]; *In Amos*, III, 6: *Si cae en la ciudad el infortunio…*[707]) y San Juan Crisóstomo (*In Epistolam II ad Timotheum*, hom. 8[708]), porque después de decir y aconsejar que no queramos investigar todo, pues gran parte de aquello que pertenece a Dios, está oculto, añade: «Conformaos con saber que Dios provee todo; que hemos sido creados con dependencia de nuestro libre arbitrio; que Dios obra unas cosas, pero permite otras; que no quiere que se produzca ningún mal; que todo no acontece únicamente en virtud de su propia voluntad, sino también de la nuestra; que todos los males que hacemos, se deben a nuestra voluntad; que los bienes que hacemos, se deben a nuestra voluntad y a su ayuda; que a Dios nada se le oculta, pero no por esta razón lo obra todo».

9. También San Agustín afirma esto mismo en numerosos lugares. En *De libero arbitrio* (sobre todo en el lib. 2, cap. último[709], y en el lib. 3, caps. 1, 6 y en otros) enseña, conforme a su propósito, que Dios no es causa del pecado, sino el hombre, cuando hace uso de su libre arbitrio para pecar, a pesar de que Dios no se lo haya conferido para este uso. En *De Genesi ad litteram* (lib. 7, cap. 26) dice: «La naturaleza del hombre procede de Dios, pero no la iniquidad en la que se envuelve cuando hace un mal uso del libre arbitrio»[710]. En *De Spiritu et Littera* (cap. 31) dice: «En las Sagradas Escrituras no leemos en ningún lugar: no hay voluntad salvo que proceda de Dios. Con razón no está escrito, porque no es verdad; de otro modo, Dios sería autor de los pecados, si no hubiese voluntad salvo procedente de Él, porque la mala voluntad sola ya es pecado, aunque no le siga el efecto»[711]. En su *Liber 83 quaestionum* (q. 3), demuestra que Dios no es causa del pecado, porque ningún hombre se convierte en malvado por instigación y deseo de alguien sabio; pero Dios es más sabio que cualquier hombre sabio; por tanto, el hombre no peca por instigación y deseo de Dios[712]. En la q. 4 concluye que la causa del pecado es

(701) *Cfr*. n. 22; PG 26, 876ª.
(702) Se trata de Nemesio, *De natura hominis*, c. 39 (al. lib. 7, c. 1); PG 40, 764.
(703) *Cfr*. c. 19; PG 94, 1192.
(704) *Cfr*. lib. 2, c. 29-30; PG 94, 964.
(705) *Cfr*. n. 10; PL 14, 602.
(706) *Cfr*. lib. 12, c. 44; PL 24, 442b.
(707) *Cfr*. lib. 1, c. 3; PL 25, 1016d-1017ª.
(708) *Cfr*. n. 4; PG 62, 647.
(709) *Cfr*. lib. 2, c. 20; PL 32, 1269s.
(710) *Cfr*. n. 37; PL 34, 369.
(711) *Cfr*. n. 54; PL 44, 235.
(712) PL 40, 11.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

la voluntad libre de quien consiente en caer en él[713]. Demuestra esto mismo en *De civitate Dei* (lib. 12, cap. 6).

Sobre los artículos que se le atribuyen falsamente, quienquiera que sea su autor[714], afirma (art. 10): «Es detestable y abominable la opinión según la cual Dios es autor de toda voluntad y acción malas, pues su predestinación sólo busca la bondad y la justicia. En efecto, Dios sólo siembra en su camino misericordia y verdad, porque la santísima divinidad no sabe hacer a las casadas adúlteras y a las doncellas corruptas, sino condenar tales cosas; tampoco sabe cómo disponer estas cosas, sino castigarlas». Un poco más adelante dice: «Por tanto, la predestinación de Dios no incita, ni persuade, ni empuja a los inicuos a la maldad, ni a los pecadores a la lujuria, ni a caer en la infamia, sino que, sin lugar a dudas, predestina el juicio en el que recompensará a cada uno, en la medida en que se actúe bien o mal. Este juicio no se celebraría, si los hombres pecasen por voluntad de Dios. Todo hombre a quien la sentencia divina separe y sitúe a la izquierda de Dios, será condenado por no haber cumplido la voluntad de Dios, sino la suya propia»[715]. En el art. 13, dice: «Es indigno considerar a Dios causa de estas desgracias, porque aunque, en virtud de su ciencia eterna, sabe de antemano lo que concederá en recompensa a los méritos de cada uno, sin embargo, por no poder engañarse no infiere una necesidad o voluntad de torcerse. Por tanto, si alguien abandona la justicia y la piedad, caerá de cabeza guiado por su arbitrio; su propia concupiscencia lo arrastrará; caerá en el engaño persuadido por sí mismo. Aquí no tienen nada que hacer el Padre, ni el Hijo, ni el Espíritu Santo; aquí tampoco interviene la voluntad divina, gracias a cuya ayuda muchos fueron detenidos en su caída, sin que nadie fuera empujado a caer»[716].

El autor del *Hypognosticon* (lib. 6) también afirma: «Dios presupo la maldad de Judas, pero no la predestinó, ni la provocó; no obstante, presabiendo esto, Dios le permitió con juicio justo hacer el mal, entregándole a su mente insensata»[717]. Después de muchas otras cosas, dice: «Hay que defender la regla de esta disputa inconcusa, que se esclarece con los testimonios divinos, a saber: antes de que los pecadores existieran en el mundo, de ellos sólo hubo presciencia de sus pecados y no una predestinación, aunque fuesen predestinados al castigo en virtud de esta presciencia»[718]. Paso por alto muchos otros testimonios de San Agustín.

10. Lo mismo afirman Fulgencio de Ruspe y Próspero de Aquitania, cuyos testimonios cita Graciano (c. 23 *Vasis*, q. 4[719]). El primer testimonio de este capítulo es de Fulgencio[720]; los demás, hasta llegar a las palabras: *ex nobis*

(713) *Ibid*., 12.
(714) Próspero de Aquitania, *Responsiones ad capitula obiectionum Vincentianarum*, resp. ad obi. 10; PL 51, 182 (45, 1846).
(715) *Ibid*., 183 (1847).
(716) *Ibid*., 184 (1848).
(717) *Cfr*. lib. 6, c. 5, n. 7; PL 45, 1661.
(718) *Cfr*. lib. 6, c. 5, n. 8; *ibid*., 1661.
(719) *Decretum*, 2p., c. 23, q. 4; PL 187, 1183s; Friedberg I, 907.
(720) *Ad Monimum*, lib. 1, c. 26; PL 65, 174b.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

exierunt…, son de Próspero[721]. A lo largo de todo el lib. 1 de *Ad Monimum*, Fulgencio demuestra, abundantemente y con gran sabiduría, que Dios no es causa del pecado[722]. También atestigua lo mismo Gregorio Magno en su *Homilia 9 ad Ezechielem*[723], por no hablar de muchos otros Padres.

11. Sin embargo, no quiero omitir el parecer de Platón (*De republica*, lib. 2) sobre esta cuestión. Pues, según él, sólo Dios debe considerarse causa de los bienes; en cuanto a los males, debemos buscar cualquier otra causa que no sea Dios. Un poco más adelante dice: «Hay que desmentir totalmente y no hay que permitir que nadie sostenga en su Estado ─si debe levantarse sobre buenas leyes─ que Dios, a pesar de ser bueno, es causa de los males de alguien; tampoco debe permitirse que nadie lo oiga, tanto si es joven, como viejo, tanto si se dice en forma de poema, como si se dice en prosa, porque sostener tal cosa no es piadoso, ni nos es beneficioso, ni se puede sostener de modo coherente»[724]. Así habla Platón[725].

Disputa XXXII

En la que se expone la razón por la que no es Dios, sino únicamente el libre arbitrio creado, la causa del pecado

1. Los católicos no albergan duda alguna sobre esta cuestión; pero se preguntan la razón por la que, a pesar de que Dios ─como causa primera─ influye de modo eficiente e inmediato sobre la mala acción del libre arbitrio creado de tal modo que toda esta acción se debe a Dios y al mismo tiempo toda ella se debe también al libre arbitrio, sin embargo, la culpa y la infamia de esta acción no se atribuyen a Dios, sino al libre arbitrio creado.

2. Casi todos los antiguos aducen como razón de esto el hecho de que, como el pecado considerado formalmente radica en la falta de conformidad con la regla que está obligado a seguir quien obra y, por esta razón, formalmente no es otra cosa que una deficiencia, una privación y una pura nada, entonces habrá que preguntarse más bien por la causa deficiente del pecado que por la eficiente. Por este motivo, como el libre arbitrio creado puede faltar a la regla y a la ley que se le han prescrito ─y faltar de hecho cuando realiza una mala acción─ y como Dios ─que no está sujeto a ninguna regla, sino que Él es ley para sí mismo─ no puede faltar a la regla cuando confiere el ser a esta acción junto con el libre arbitrio,

(721) *Responsiones ad capitula Gallorum*, p. 1, cap. 6, 11, 12, 14, p. 2 XV; PL 51, 161, 166s, 167, 169s; 174 (45, 1836, 1839-1840, 1848). *Idem*, *Responsiones ad capitula obiectionum Vincentianarum*, c. 12; PL 51, 183s (45, 1847).

(722) PL 65, 153-178.

(723) *Cfr*. n. 2; PL 76, 870.

(724) *De Republica*, lib. 2; Stephan. 379c.

(725) *Cfr*. q. 19, art. 6, disp. 3.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

por esta razón, en la medida en que la acción se debe al libre arbitrio creado, es culposa y pecaminosa y, en la medida en que se debe a Dios como causa primera y origen de todo ser creado, no es culposa, ni pecaminosa, porque sólo gracias a Dios tiene ser y, en consecuencia, una bondad trascendente que aparece junto con el ser y no una deficiencia respecto de la regla, siendo esta deficiencia la razón del pecado y de la maldad moral.

3. Pero este razonamiento o bien no explica en la medida necesaria esta cuestión o bien carece de relevancia. Ciertamente, aunque es cosa clarísima que, en sus operaciones, Dios ─que es la suma bondad─ de ningún modo puede dejar de ser sujeto tanto para otros, como propiamente para sí mismo, no obstante, en Él la ley es eterna, porque la ley no es sino el propio Dios y todo lo que se dicta a sí mismo: qué puede hacer con rectitud, qué cosa sería vergonzosa en caso de que Él la hiciera y, por esta razón, qué cosa implicaría contradicción en caso de hacerla, por ser contraria a su suma bondad. Así colegimos lo siguiente: Dios no puede, de ninguna de las maneras, mentir por sí mismo, ni por medio de otro; tampoco puede, bajo ningún concepto, ordenar pecados, ni mover o inclinar hacia acciones consideradas pecaminosas, así como tampoco aconsejarlas o predestinar a alguien a ellas, porque estas acciones y otras semejantes repugnan a la recta razón, tanto humana como divina, y a la bondad infinita. Esto parecen dar a entender los testimonios de las Sagradas Escrituras, las definiciones de la Iglesia y las sentencias de los Santos Padres que hemos ofrecido en la disputa anterior. Por esta razón, no sólo es contrario a la fe que Dios sea causa del pecado porque, si lo fuese, Él mismo faltaría a su regla cooperando con nosotros en el pecado con objeto de que faltemos a nuestra regla, sino que también sería contrario a la fe que Dios fuese causa del pecado porque, si lo fuese, ordenaría o aconsejaría hacer un acto malvado o predestinaría, movería e inclinaría hacia él a través de su influjo y de su operación; ahora bien, si fuese causa del pecado en este segundo sentido, lo sería también en el primero, porque Él mismo faltaría a su ley eterna. Ciertamente, Dios podría, sustrayendo antes alguna acción ─por medio de la adición de alguna circunstancia─ de la consideración de pecaminosa, ordenarla o mover hacia ella, a pesar de que, en ausencia de esta circunstancia, dicha acción sería contraria al derecho natural y, en consecuencia, pecado. De este modo, como Señor de la vida de cualquier hombre, Dios ordenó a Abraham sacrificar a su hijo Isaac, lo cual, en aquella circunstancia, le estaba permitido a Abraham y no era contrario al quinto precepto del decálogo, una vez concedida al padre esta facultad en relación a su hijo. Pero que Dios ordene o mueva hacia algo que en la causa segunda debe considerarse pecado, implica contradicción con toda claridad, porque se opone a la bondad divina y a la ley eterna[726].

4. Por esta razón, decimos que Dios no puede dispensar, con una dispensa propiamente dicha, de los preceptos del decálogo, haciendo que sea lícito lo que

(726) *Cfr*. q. 19, art. 6 (disp. 3, n. 2, 4).

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

está prohibido por ley, una vez eliminada la fuerza de obligar de la misma; sin embargo, puede hacer que sea lícito algo que, en otras circunstancias, iría contra la ley, añadiendo al objeto alguna circunstancia por la que dejaría de estar prohibido por ley, sin que esto implicase una dispensa de la ley, sino una sustracción a la prohibición de la ley ─salvaguardando el derecho íntegro de la misma y su fuerza de obligar─ por adición de alguna circunstancia en razón de la cual este objeto ya no estaría prohibido de ningún modo por la ley. Esto a veces también puede producirse por mediación de una causa segunda. En efecto, el dueño de una cosa puede hacer que quien se la apropie, no transgreda el séptimo precepto, si le concede la facultad de apropiársela ─pues de otro modo transgrediría el séptimo precepto del decálogo─, sin que esto suponga dispensar del precepto, sino hacer que, añadiendo esta circunstancia, ya no implique una transgresión del precepto algo que, en otras circunstancias, estaría prohibido por este mismo precepto. Pero sobre esto ya hablaremos en el lugar correspondiente.

5. Por todo lo que hemos dicho, es evidente que, para aclarar la duda propuesta, hay que explicar por qué la concurrencia inmediata de Dios con la causa segunda por medio de su influjo universal, no contradice la ley eterna y, en consecuencia, no es mala de por sí, como sí lo sería ─contradiciendo la ley divina─ en caso de que Dios ordenase o predestinase esta acción o moviese e inclinase al libre arbitrio creado hacia ella. Pero con su razonamiento los antiguos no enseñan de ningún modo la causa de esto y, por ello, no explican esta cuestión en la medida necesaria.

6. Los salmanticenses, entre los que se cuentan Domingo de Soto (*De natura et gratia*, lib. 1, cap. 18[727]) y Melchor Cano (*De locis theologicis*, lib. 2, cap. 4, *resp. ad octavum*[728]), ofrecen la siguiente causa: Con su concurso universal Dios coopera con todas las causas segundas a modo de causa natural constituida por ley, de tal modo que siempre estaría dispuesto a otorgar su ayuda a las causas segundas, como si actuase por necesidad de naturaleza y no libremente. Como este concurso, por así decir, se le adeuda a las causas naturales ─porque ninguna de ellas podría obrar sin él─, debe incluirse entre las cosas naturales, hasta tal punto que consideramos milagroso que, en alguna ocasión, Dios lo sustraiga y su concurso desaparezca. Por esta razón, según ellos, como las acciones malas moralmente se originan ─en cuanto a su ser exclusivamente natural─ en causas naturales y sería estúpido atribuir a estas causas naturales su ser moral, su maldad o su culpa, de aquí se sigue que Dios sea causa ─por medio de su concurso general─ del ser natural de estas acciones, aunque no de la culpa y de la maldad que llevan aparejadas.

Algunos entienden este parecer del siguiente modo: Si Dios no cooperase ─por medio de este concurso general─ a modo de naturaleza en virtud de la

(727) Salmanticae 1550, 65.
(728) Matriti 1764, tom. 1, 30.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

prescripción de la ley universal de no denegar nunca este concurso ─porque sería necesario y, por así decir, se le adeudaría a las causas segundas─, sino que sólo concurriese con él en algunas ocasiones, entonces otorgárselo a las causas segundas cuando fuesen a realizar acciones malas moralmente, sería contrario a la ley eterna, malo de por sí y, en consecuencia, contradictorio.

7. Así enseñado y explicado, este razonamiento nunca me ha satisfecho.

En primer lugar: Porque Dios ha establecido desde la eternidad y de manera puramente libre la ley de concurrir con las causas segundas y también confiere de manera puramente libre su concurso universal, cuantas veces lo otorga. Por esta razón, teniendo en cuenta la libertad con que obra, no puede incluirse entre las causas naturales, en la medida en que una causa natural se distingue de las causas libres y morales. Es más, en verdad, obrando así, es causa libre, moral y, en consecuencia, digna de alabanza, cuantas veces confiere su concurso; esto es así a causa de su munificencia y del beneficio libre con que nos gana, sobre todo cuando obramos el bien con la ayuda de este concurso y cuando lo otorga a las cosas carentes de razón en atención al hombre. Por tanto, ya que cuando obramos con rectitud, el concurso universal con que Dios concurre con nosotros, es una obra externa debida a la munificencia y liberalidad divinas, hay que explicar por qué, cuando Dios concurre del mismo modo en la acción mala moralmente, a pesar de que dicha acción se deba en su totalidad a Dios por su concurso universal, sin embargo, este concurso no es una obra externa culposa y tampoco se considera culpable la voluntad divina por la que se concede, especialmente cuando Dios influye sobre esta acción de manera totalmente libre, del mismo modo que el libre arbitrio, siendo esta la razón por la que comete pecado. En efecto, que sólo el ser natural de las acciones morales tenga su origen en causas naturales y no así la bondad o maldad morales, se debe a que estas causas no obran libremente y a que la bondad y la maldad morales sólo pueden deberse a una causa libre; por esta razón, al hombre no se le atribuye como virtuosa, ni como viciosa, ninguna acción que realice sin libertad, tanto si, en relación a su objeto, se trata de un bien, como si se trata de un mal. Por este motivo, puesto que Dios obra libremente con su concurso general, que obre por ley establecida como si lo hiciese por necesidad de naturaleza, no basta para explicar por qué hay que atribuir a Dios únicamente el bien natural de las acciones morales y no el ser moral virtuoso o vicioso.

8. *En segundo lugar*: Podemos rechazar este parecer, porque no parece propio de la bondad divina establecer esta ley de concurrir de modo genérico con el libre arbitrio creado; pues sería totalmente inicua, si no se estableciese de modo genérico y por naturaleza para todos los agentes, sino tan sólo para algunos determinados y en un momento determinado. En efecto, no puede ser justa una ley que se aplica a actos respecto de los cuales sería injusta e inicua si sólo se estableciese para ellos, sobre todo porque su injusticia y su falta de equidad no se compensaría con otros a los que también se aplicase.

φñ (c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

9. *En tercer lugar*: Supongamos que es imposible que Dios concurra con las causas segundas de modo muy distinto y que, además de este modo habitual de concurrir, en alguna ocasión decide concurrir con algún hombre o ángel del modo en que realmente lo hace en un momento determinado. ¿Habrá alguien que sostenga que, en caso de que este hombre realice una mala acción en virtud de la libertad de su arbitrio, pudiendo realizar una buena, la maldad de esta acción deberá atribuirse a Dios como inductor de ella, sin que al mismo tiempo afirme que, del mismo modo, habría que atribuírsela en este estado de cosas en el que nos encontramos? Por tanto, el hecho de que, con su concurso universal, Dios concurra con las causas segundas como si fuese una causa natural que obra por necesidad de naturaleza, no sería una razón legítima para no atribuir a Dios como inductor la maldad de las acciones morales.

10. Por tanto, esta razón legítima y evidente, si no me engaño, se colige de lo que hemos dicho en las disputas anteriores a propósito del concurso general de Dios.

Pues como el concurso general de Dios no es un concurso sobre la causa segunda, sino sobre la acción de esta causa ─siendo este concurso indiferente de por sí, de tal modo que, según la diversidad del influjo de la causa segunda, se sigue una acción de una especie antes que de otra, porque este concurso no determina el influjo de la causa segunda, sino que él mismo resulta determinado por este influjo respecto de la especie de la acción, por lo que, cuando el libre arbitrio concurre con él, el hecho de que se produzca una volición antes que una nolición y la volición de un objeto honesto antes que la de un objeto infame, se debe al influjo variado del arbitrio─, de aquí se sigue que las acciones del libre arbitrio ─como también las de cualquier otra causa segunda─ no deberán al concurso general de Dios el ser de un tipo u otro en particular y, en consecuencia, el ser buenas o malas, sino al propio libre arbitrio. Seguramente Soto y Cano, si se les lee correctamente, no sostuvieron otra cosa, aunque no explicasen esta cuestión en la medida necesaria; tampoco tuvieron la necesidad de sostener que el concurso universal de Dios procede de Él como causa natural.

11. Sin embargo, no han faltado quienes, oponiéndose al parecer propuesto, han objetado lo siguiente.

En primer lugar: El concurso general de Dios no se denomina «general» porque en su ser real y externo a Dios, sea único e idéntico ─numéricamente o en términos de especie─, común para todas las causas segundas e indiferente para cualesquiera de los efectos de éstas, sino porque Dios establece, por ley común y general, concurrir con todas ellas de distinta manera y, no obstante, tal como exige la naturaleza de cada una. Pues el concurso con que Dios concurre con el fuego en especie, se distingue del concurso con que concurre con el caballo, porque el concurso de Dios con el fuego no es otra cosa que el propio efecto producido en cuanto procedente de Dios, bajo cuya consideración se entiende como una acción divina y externa dirigida hacia este efecto; y el concurso de Dios con

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

el caballo no es otra cosa que el propio efecto producido en cuanto procedente de Dios, bajo cuya consideración se entiende también como una acción divina y externa dirigida hacia este efecto. Como estos efectos se distinguen entre sí en especie y las acciones se distinguen en especie según la diversidad de los términos, por esta razón, estos concursos generales de Dios se distinguirán en especie y, en consecuencia, los efectos distintos en especie producidos por las causas segundas, serán de un tipo o de otro no sólo en virtud de la diversidad del influjo de las causas segundas, sino también en virtud del modo diverso de influir de Dios sobre estos mismos efectos.

12. *En segundo lugar*: Aunque la causa segunda determine que Dios concurra con un concurso de una especie antes que con un concurso de otra, sin embargo, una vez que Dios concurre con el concurso particular con que concurre con el fuego, hay que considerar necesariamente que el efecto aquí producido no es un efecto particular sólo por el concurso de la causa segunda, sino también por el concurso particular divino, aunque supongamos que Dios no hace uso de este concurso particular, salvo que concurra con esta causa segunda determinada.

13. *En tercer lugar*: Este concurso de Dios es causa de toda la entidad que observamos en el efecto, como todos admiten, incluida la que hace que este efecto sea así en especie y numéricamente. Por tanto, que el efecto sea así no sólo depende de la causa segunda, sino también del concurso general de Dios; en consecuencia, no hay razón para no atribuir a Dios ─cuando concurre en la producción de este efecto con su concurso general─ las consecuencias de este efecto en cuanto tal.

14. Estos argumentos tienen su origen en una creencia falsa de nuestros adversarios. Ciertamente, coinciden con nosotros en que el concurso general de Dios no es un influjo de Dios sobre la causa, sino con la causa sobre el efecto, con el que ─según dicen─ este concurso se identifica; sin embargo, consideran que el concurso universal de Dios es una acción que difiere numéricamente del concurso de la causa segunda, a pesar de que la acción sólo sea una, que, en cuanto procedente de Dios, se denomina «concurso de Dios» y, en cuanto procedente de la causa segunda, se denomina «concurso de la causa segunda», como ya hemos explicado anteriormente[729]. De otro modo, si fuesen acciones distintas, como el concurso de la causa segunda sólo procede de la causa segunda, tendríamos que admitir que habría alguna acción ─o razón formal y real de la acción─ que no se debería a Dios, sino únicamente a la causa segunda, siendo esto totalmente inadmisible.

15. Por tanto, al primer argumento debemos objetar que es falso que el concurso general de Dios sea distinto por naturaleza ─numéricamente o en especie─ del

(729) *Cfr*. disp. 26, n. 11.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

concurso de la causa segunda. Pues no hay nada por naturaleza ─ni acción, ni efecto de acción─ debido a la influencia de Dios por su concurso general que no se deba también a la influencia simultánea de la causa segunda por su influjo particular. Algo así no puede suceder, porque estas dos causas, influyendo de este modo, unen por naturaleza tanto el efecto como la acción y, por esta razón, dependen mutuamente entre sí cuando actúan del modo mencionado, es decir, de tal manera que el influjo preciso de una no puede producirse ─ni siquiera por potencia divina─ sin el influjo de la otra. Estos influjos tampoco se distinguen por naturaleza, salvo que relacionemos una única e idéntica acción particular con las causas diversas que influyen de distinta manera sobre la totalidad de esta acción. Entre estas causas se encuentra la causa universal y, aunque esta causa confiera a la acción la totalidad del ser por parcialidad causal, sin embargo, que esta acción sea de una especie o de otra, no se debe al modo de influir de esta causa. Esta acción también recibe todo su ser de la otra causa en cuanto causa particular, también por parcialidad causal; ahora bien, del mismo modo que esta acción es particular y propia de esta causa por su modo de influir, así también, esta acción se distingue en especie de las demás por la misma razón. De ahí que debamos negar que Dios concurra con su concurso general de modo distinto con las distintas causas segundas.

En cuanto a la demostración de este argumento, admitimos que el concurso de Dios con el fuego difiere en especie del concurso de Dios con el caballo. Sin embargo, negamos que esto se deba a que, en la medida en que depende de Él, Dios influya de distinta manera con el fuego y con el caballo; más bien, esto se debe a la unión del influjo de cada una de estas dos causas particulares ─dirigido hacia una misma y única acción numéricamente y en especie─ con el influjo de Dios; así pues, en virtud de estas causas particulares entendidas como causas eficientes, los concursos universales de Dios se distinguen en términos de especie.

16. Al segundo argumento debemos objetar que, como la unidad numérica de la acción y del efecto varía ante cualquier variación producida en cualquier parte de la causa y en cualquier otra circunstancia de las que propician el efecto ─según se explica en la *Metafísica*, lib. V─, por ello, del mismo modo que el hecho de que un efecto sea de un tipo o de otro depende de que la causa segunda influya aquí y ahora, así también, naturalmente, esto mismo depende del influjo de Dios aquí y ahora y de las demás circunstancias. Por esta razón, del mismo modo que, si la causa segunda influye en otro momento con la intervención de otras circunstancias, se seguirá otra acción particular, así también, si Dios influye en otro momento y bajo otras circunstancias, se seguirá otra acción particular. Sin embargo, aquí y ahora no habría, por una parte, un concurso distinto de Dios y, por otra parte, un concurso distinto de la causa segunda, sino un concurso único e idéntico numéricamente, a saber, la propia acción resultante, en la que se unen y son uno los concursos de las dos causas, como ya hemos explicado. Añádase que las acciones morales no son buenas o malas moralmente por una diferencia

φñ (c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

de individuación, sino por una diferencia de especie y por las circunstancias; si éstas, aunque distintas numéricamente, fuesen exactamente del mismo tipo en cualquier otra acción de una misma especie en género de naturaleza y de moral, la harían igualmente buena o mala.

17. Al tercer argumento debemos objetar que una cosa es que el efecto también reciba por influencia de Dios, como causa parcial y a través de su concurso universal, lo que le hace ser de un tipo determinado y otra cosa es que sea así por influjo de Dios. Admitimos lo primero, pero negamos lo segundo. Pues ya hemos explicado que el hecho de que el efecto sea de un tipo determinado, sólo se debe a la manera de influir de la causa particular, de la que es efecto propio y particular. Pero como la infamia de la culpa es consecuencia del acto en relación tan sólo a la causa que en su obrar se desvía de la regla ─siendo esta causa exclusivamente la causa segunda─, de aquí se sigue que, aunque la entidad del acto se deba también a Dios como causa universal, sin embargo, la infamia es consecuencia del acto por culpa exclusivamente de la causa particular. Ante todo, debemos señalar que las razones formales en cuya naturaleza intrínseca se incluye el hecho de proceder de una causa segunda ─como son el pecado, el mérito, el sentimiento, &c.─, de ningún modo pueden atribuirse a Dios como causa de las mismas, como si Dios pecara, meritara o sintiera en cuanto Dios. Además, dado que la existencia de estas razones formales ─como son la culpa y el pecado─ no sólo tiene lugar más allá del influjo, sino también de la intención de Dios cuando confiere a la causa segunda su concurso general junto con las fuerzas para obrar, Dios no puede considerarse causa universal de las mismas, aunque se le considere causa universal de la acción que, en términos materiales, recibe el nombre de «pecado», porque con su influjo como causa universal influye sobre ella; e inmediatamente vamos a explicar esto con mayor claridad.

18. Por todo lo que hemos dicho, sabemos que a Dios no se le pueden atribuir nuestras acciones malas moralmente como si fuese una causa positiva que influyese sobre ellas. Aquí podemos presentar el ejemplo del herrero que forja espadas. En efecto, del mismo modo que al herrero no se le imputan los crímenes que cometen quienes no hacen un buen uso de sus espadas ─porque las espadas son indiferentes al buen o mal uso que se hace de ellas─, sino que se imputan al libre arbitrio de quienes hacen un mal uso de ellas, así también, como el concurso general de Dios resulta indiferente tanto en relación a las buenas acciones, como a las malas, estas últimas no deben atribuirse a Dios, sino a quienes abusan del concurso general de Dios para hacer el mal.

19. Pero alguien dirá: Del mismo modo que el herrero es culpable, cuando entrega una espada a alguien sabiendo que probablemente abusará de ella, así también, puesto que Dios presabe quiénes van a abusar de su concurso general, ¿por qué no se le imputa como culposo el hecho de no sustraer su concurso, ya que, a pesar de que así podría impedir el pecado, sin embargo, no quiere hacerlo?

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

Aquí debemos decir que este caso difiere según se aplique a los hombres o a Dios. Pues como Dios es Señor de todo y, con motivos legítimos, somete a examen y a prueba a las criaturas que gozan de una capacidad especial por estar dotadas de libre arbitrio ─de tal manera que, si hacen un buen uso de su arbitrio con ayuda de la gracia, alcanzarán la vida eterna por méritos propios y, si hacen un mal uso, se les castigará con una pena justa─, no está obligado a impedir los pecados, sino que puede permitirlos legítimamente; además, a su providencia compete no denegar a cada una de las cosas los instrumentos necesarios para que obren conforme a la naturaleza de cada una, aunque algunos de estos instrumentos sean tales que de ellos pueda hacerse un buen o un mal uso. Sin embargo, los hombres, que están sujetos a Dios y a las leyes divinas, están obligados por ley divina y natural a impedir los pecados de sus prójimos ─si pueden hacerlo de forma no perjudicial─ y a no cooperar en el daño de otro. Pues del mismo modo que, por ley natural, están obligados a amar al prójimo igual que a sí mismos, así también, por esta misma ley natural Dios ordenó a cada uno preocuparse de su prójimo. Por esta razón, nuestros pecados no deben imputarse a Dios como causa que puede impedirlos y que no lo hace, del modo en que el naufragio se imputa al marinero, si puede evitarlo y, sin embargo, no lo evita. Pues para que algo se atribuya a alguien como causa negativa, es necesario que este alguien esté obligado a impedirlo, que pueda impedirlo y que no lo haga; pero Dios no está obligado a impedir nuestros pecados.

Disputa XXXIII

En la que explicamos lo que hemos dicho hasta ahora y nos preguntamos si Dios debe considerarse autor de los actos de nuestro arbitrio y también causa del elemento material del pecado

1. Para que se entienda mejor lo que hasta el momento hemos dicho, debemos añadir algo con objeto de que se entienda hasta qué punto los actos de nuestro arbitrio deben referirse a Dios, como autor y primera causa de las cosas, y hasta qué punto debe considerarse que Dios los quiere o no. Pero, partiendo de más lejos, debemos comenzar por los actos y los efectos respecto de los cuales las causas segundas carecen de libertad.

2. *En primer lugar*: Debemos añadir lo siguiente. Dios es autor y causa primera de todas las acciones y de los efectos de las causas segundas que se producen por necesidad de naturaleza ─y, por ello, de toda la bondad natural de las mismas─, en la medida en que todas estas causas han emanado de Él ─de manera mediata o inmediata─ y en la medida en que, por su sabiduría, les ha conferido fuerzas naturales apropiadas para sus acciones y sus efectos; con vistas a un mismo fin general, a todas ellas les ha otorgado su concurso, que les es necesario para obrar, aun siendo indiferente de por sí respecto a las distintas especies de acciones y de efectos; sin embargo, la determinación en especie de

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

las acciones y de los efectos o su diversidad específica se debe a las fuerzas naturales de las causas segundas que Dios les confiere de manera inmediata con objeto de que así obren de manera conforme a los fines con vistas a los cuales Dios ha ordenado estas causas por medio de estas mismas fuerzas.

Por esta razón, Aristóteles y otros filósofos han considerado que esta obra propia de la naturaleza ─en la medida en que procede de manera inmediata de las causas segundas─ es obra de inteligencia[730], porque las causas segundas puramente naturales sólo han podido emanar de una causa primera inteligente ─que, a través de las fuerzas de las cosas, dirige a éstas hacia sus fines propios y hacia los de todo el universo─ dotadas de unas fuerzas tan apropiadas para actuar y dirigidas hacia sus fines, como, por enseñanza de la propia experiencia, sabemos que siempre actúan.

3. *En segundo lugar*: Pasando a los actos libres y al bien y al mal morales que conllevan, afirmo que ─conforme a lo que hemos dicho en las disputas 5 y 19─, en virtud de las fuerzas naturales de nuestro arbitrio y sólo con el concurso general de Dios, podemos hacer alguna obra moralmente buena por su objeto y por sus circunstancias; por ello, podemos hacer que sea en términos absolutos un bien moral respecto de la felicidad natural, especialmente cuando no implica una dificultad notable. Para aducir un ejemplo adecuado a lo que vamos a decir, valga el siguiente: Vemos a una mujer, sentimos una atracción muy leve y casi nula hacia ella y alguien realiza el siguiente acto moralmente bueno: no quiero pecar con ella; a pesar de que podría haber realizado este otro acto contrario, que es malo moralmente y pecado mortal, a saber: quiero fornicar.

4. *En tercer lugar*: Con el concurso general de Dios ─junto con las fuerzas del libre arbitrio─ con que se realiza el acto material del bien moral ─es decir, este acto considerado en género de naturaleza─ también aparece la bondad moral de este mismo acto sin otro influjo de Dios, ni del libre arbitrio. Y con el concurso general de Dios ─junto con las fuerzas del libre arbitrio─ con que se realiza el acto material del mal moral, también aparece la maldad moral en este acto, pudiendo ya considerarse pecaminoso, sin otro influjo de Dios, ni del libre arbitrio.

Demostración: Si, como muchos afirman, además de la materia de estos dos actos ─es decir, de estos dos actos considerados en género de naturaleza─, en ellos no hubiese una razón formal y real por la que pudiesen considerarse virtuosos o culposos ─es decir, actos moralmente buenos o pecaminosos en términos específicos, ya sea por avaricia, injusticia o algún otro vicio─, sino que estas razones formales fuesen entidades de razón respecto de los dictámenes de la razón y de la ley de Dios a los que, dándose unas u otras circunstancias, se adecuarían o no, sin lugar a dudas, en tal caso, no se realizarían con otro concurso general de Dios o particular del libre arbitrio que aquellos a los que

(730) *Cfr*. disp. 27, n. 10.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

se debe su materia; pues los entes de razón no aparecen por otra eficiencia o influjo que aquellos a los que se debe, como fundamento, su materia o realidad. Aunque algunos ─como Cayetano─ sostienen que estas razones formales son reales, sin embargo, no se encuentran en estos actos en virtud de otra eficiencia e influjo que la eficiencia e influjo en virtud de los cuales estos actos se realizan en género de naturaleza, de modo parecido a la semejanza real de una blancura nueva con otra blancura anterior, que no se debe a otra eficiencia e influjo que aquellos en virtud de los cuales se produce la propia blancura. Pues si además de la eficiencia y del influjo en virtud de los cuales se produce la blancura, la semejanza resultante necesitara de otro concurso general o influjo de Dios, entonces, puesto que Dios confiere este concurso libremente, una vez producida la blancura podría denegarlo y, en consecuencia, hacer que hubiese dos blancuras que de ningún modo se asemejaran entre sí, siendo esto contradictorio; por ello, todos niegan que la potencia divina pueda hacer tal cosa. Así también, Dios podría hacer que aquel que, cuando se le presenta la ocasión, no quiere fornicar para no transgredir la ley divina, no realice este acto virtuoso, porque, aunque este hombre no quisiese fornicar por la razón mencionada, Dios influiría sobre él denegando su concurso general con objeto de que este acto careciese de la razón formal de la virtud de castidad que acompaña a este acto por la propia naturaleza del objeto. Del mismo modo, podría hacer que quien, deliberadamente y a sabiendas, quiere fornicar, no realice este acto culposo y malo moralmente, porque denegaría su concurso universal con objeto de que este acto carezca de la razón formal y culposa de la fornicación. Ciertamente, ¿quién puede no ver que esto no sólo es absurdo sobremanera, sino también ridículo?

5. *En cuarto lugar*: De lo que acabamos de decir se sigue que, con el mismo concurso general de Dios y particular del libre arbitrio con que se realiza uno y el mismo acto en género de naturaleza, puede realizarse indiferentemente tanto un acto virtuoso y bueno moralmente como un acto culposo o pecaminoso; en consecuencia, a veces la producción de un acto virtuoso moralmente bueno y la de un acto culposo o pecaminoso, no requieren un concurso mayor, ni otro concurso de Dios.

Esto se demuestra claramente con el ejemplo que hemos puesto[731]. En efecto, la voluntad de mantener ayuntamiento carnal aquí y ahora con la mujer que acabamos de ver, sin lugar a dudas, es un acto idéntico en género de naturaleza y en términos materiales, tanto si media contrato matrimonial, como si no. Sin embargo, si media contrato matrimonial, este acto será virtuoso por castidad conyugal; y si no media contrato, será un acto de fornicación moralmente malo y también pecado mortal. Por tanto, como ya hemos explicado que, con el mismo concurso general de Dios y particular del libre arbitrio con que se realiza un acto en género de naturaleza, según la diversidad de circunstancias concurrentes este acto poseerá una razón formal de virtud o de culpa sin otro concurso de Dios y

(731) *Cfr*. disp. 27, n. 7.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

del libre arbitrio, de aquí se sigue que, en ocasiones, Dios no concurra al acto virtuoso o moralmente bueno con otro concurso, ni con otro mayor, que aquel con que concurre al acto culposo y moralmente malo.

6. *En quinto lugar*: Del mismo modo que Dios confiere a las causas que actúan de manera puramente natural unas fuerzas determinadas para actuar e influir de un solo modo, gracias a las cuales estas causas determinan el concurso general de Dios ─que de por sí es indiferente respecto de las distintas especies de acciones y de efectos─ con vistas a sus acciones y efectos particulares, así también, a los hombres y a los ángeles les otorga la facultad de arbitrio ─que no está determinada para actuar de un solo modo─, gracias a la cual son dueños de sus acciones y en sus propias manos está la decisión de dirigir su diestra hacia donde quieran, ya sea el bien o el mal, ya sea la vida o la muerte; así pues, del mismo modo que pueden recibir alabanzas o premios por sus obras virtuosas, también pueden recibir castigos o reproches por sus obras culposas y contrarias a las anteriores. Por este motivo, por medio de la facultad de su arbitrio no sólo determinan el concurso general de Dios en relación a las acciones propias de su voluntad, sino que también, en función de la libertad innata de esta facultad, reprimen totalmente una acción o determinan este concurso de tal modo que se siga la volición antes que la nolición de un objeto ─o viceversa─ o la volición o nolición de un objeto antes que de otro; en consecuencia, determinan este concurso de tal modo que la obra a realizar sea virtuosa antes que culposa ─o viceversa─, conforme a la voluntad de quienes están dotados de esta facultad; por esta razón, decimos que poseen libertad tanto de ejercicio, como de determinación específica del acto.

7. *En sexto lugar*: Aunque en la medida en que cooperamos por medio de nuestro arbitrio, nuestras obras sobrenaturales se nos atribuyen y reciben de nuestro influjo su especie en términos substanciales, sin embargo, deben atribuirse a Dios no sólo como causa primera y creador común de todos los bienes, sino también como artífice particular de todos ellos, porque de Él reciben su especie sobrenatural.

Por ejemplo, aunque los actos por los que asentimos de manera sobrenatural a las revelaciones ─del modo requerido para alcanzar la salvación─ sean nuestros en la medida en que se producen con nuestra cooperación ─por medio de nuestro arbitrio─ y en la medida en que no podrían producirse de ningún modo sin nuestro influjo libre ─además, gracias a nuestro influjo estos actos son asentimientos antes que disentimientos o actos de otra potencia─, sin embargo, el hecho de ser sobrenaturales y de una especie distinta de la que poseerían si sólo se realizasen en virtud de las fuerzas del libre arbitrio, se debería a Dios como causa particular de los mismos, porque Él hace que sean así, ya sea por sí mismo de modo inmediato, ya sea por medio del hábito sobrenatural que infunde. Aunque también la contrición sea un acto nuestro, porque sin el influjo libre de nuestra voluntad no se puede producir de ningún modo e, igualmente, porque el

φñ (c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

hecho de ser un dolor antes que algo de otra especie se debe al influjo de nuestra voluntad, sin embargo, el hecho de ser un dolor sobrenatural distinto en especie del puramente natural, se debería a Dios como causa particular de este acto.

8. *En séptimo lugar*: A Dios como creador y causa primera de todas las cosas se le atribuyen todas nuestras obras morales buenas y puramente naturales, pero no nuestras obras malas y nuestros pecados. Esto no sólo se debe a que Dios haya prohibido con severidad las malas obras y los pecados ─por el contrario, preceptúa obrar el bien─ y a que nos exhorta e invita con sus consejos y enseñanzas a que hagamos buenas obras en la medida en que le son gratas y, por el contrario, disuade y execra las malas obras ─también a menudo otorga auxilios particulares para las buenas obras puramente naturales y nunca para las malas y pecaminosas, pues querría que estas obras no se cometiesen, si también nosotros así lo quisiéramos en virtud de nuestra libertad─, sino que sobre todo se debe a que ─como enseña San Agustín de la mejor manera en *De libero arbitrio*, lib. 2, cap. ult., y lib. 3, cap. 1 y 6[732], y en otros lugares─ nos ha conferido facultad de arbitrio y también ─una vez conferida─ la asistencia de su concurso general para que obremos bien y de manera conforme a la recta razón y a su ley y así alcancemos la felicidad natural y también la sobrenatural con ayuda del propio poder divino; ahora bien, no nos ha conferido la facultad de arbitrio y su asistencia para que abusemos de ellas y terminemos perdiéndonos, aunque nos haya concedido la facultad de abusar de ellas por habernos hecho libres, con objeto de que así, para mayor beneficio nuestro, seamos dueños de nuestros actos y, haciendo un buen uso de la libertad que hemos recibido, alcancemos el premio y la alabanza por obrar con rectitud. Por tanto, como nuestras obras morales buenas, sean cuales sean, son el fin con vistas al cual el autor de la naturaleza nos ha conferido facultad de arbitrio y nos ofrece su concurso general, de aquí se sigue que estas obras deban atribuirse a Dios, como autor de la naturaleza y causa primera de todas las cosas, no en menor medida que cualesquiera bienes naturales respecto de los cuales las causas segundas carecen de libertad. Sin embargo, como nuestras obras moralmente malas caen fuera del fin con vistas al cual el autor de la naturaleza nos ha concedido facultad de arbitrio y nos ofrece su concurso general ─siendo nosotros mismos los responsables de abusar así de estos dones que Dios nos confiere para otro fin─, de aquí se sigue que nuestras obras moralmente malas y pecaminosas no deban atribuirse a Dios como autor de la naturaleza, sino a nosotros mismos como causa de ellas.

9. No han faltado quienes, por una parte, pensando que el concurso general no es un influjo de Dios con la causa segunda por el que influya de manera inmediata sobre la acción y el efecto de esta causa, sino que por medio de este concurso influiría de manera inmediata sobre la propia causa y, a través de ella ─movida previamente por este concurso─, influiría de manera mediata sobre

(732) *Cfr*. lib. 2, c. 20; PL 32, 1269; lib. 3, c. 1, 6; PL, 32, 1269s y 1279s.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

su acción y su efecto y, por otra parte, pensando que nuestro libre arbitrio no puede realizar absolutamente ninguna acción hacia la cual Dios no lo mueva en particular y con anterioridad por medio de su concurso general, por todo ello, sostienen que nuestras obras moralmente malas y con las que transgredimos los preceptos ─por ejemplo, la volición en virtud de la cual alguien decide caer en concúbito con una mujer que no es la suya y peca mortalmente─ deben atribuirse a Dios como autor y causa de estos actos y a nuestro arbitrio ─y no a Dios como causa─ tan sólo la infamia del pecado, que es un ente de razón y una desviación de la ley de Dios.

10. Como explicación y defensa de esto último, añaden dos cosas.

En primer lugar: Con su concurso general Dios mueve a nuestro arbitrio hacia un medio conforme a la recta razón y a su ley y, por ello, hacia el bien; pero cuando nuestro libre arbitrio transgrede la ley de Dios y peca, por influjo propio se desvía de la guía, moción y dirección de Dios, hacia el acto pecaminoso, del mismo modo que el discípulo ─cuya mano mueve y guía el maestro para que escriba las mejores letras─, por su propio influjo particular, se tuerce y es la causa de que se escriban las peores letras; así también, a pesar de que la piedra tiende en línea recta hacia abajo por su propio peso, quien está en lo alto de la torre tuerce su trayectoria con su influjo y hace uso de ella para golpear desde la torre a otro que, alejado de la torre, permanece sentado en el camino.

11. *En segundo lugar*: Dada la hipótesis de que el pecador, en virtud de su arbitrio e influjo, quiera desviarse de un medio conforme a la razón en dirección al pecado, Dios lo moverá con su concurso general y lo ayudará en esta acción en particular, para que conserve su libertad, del mismo modo que, según dicen, cuando el mercader quiere salvar su vida en medio de la tempestad, arroja sus mercancías al mar, obrando así igual que aquel otro que, cuando negocia, pierde voluntariamente dos para no perder cuatro. Como Dios, según dicen, mueve hacia cualquier acción en particular del libre arbitrio, por muy mala que sea, no sólo quiere permitir que esta acción tenga lugar a través del libre arbitrio creado, sino que también quiere que esta acción en particular se produzca en cuanto a su ser natural, aunque no en cuanto a la infamia del pecado que lleva aparejada.

12. Esta opinión, si no me equivoco, ya ha sido impugnada en las disputas anteriores y parece poco conforme, en primer lugar, a las palabras del Concilio de Trento (ses. 6, can. 6): «Si alguien dijera que Dios obra tanto las malas obras, como las buenas, no sólo de modo permisivo, sino también propiamente, sea anatema»[733]. Tampoco es conforme a los testimonios de las Sagradas Escrituras y de los Santos Padres que hemos citado en la disputa 31, especialmente lo que dice San Agustín en *De spiritu et littera* (cap. 31): «En las Sagradas Escrituras no leemos en ningún lugar: *la voluntad sólo procede de Dios*. Con razón no

(733) Mansi 33, 40.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

está escrito, porque no es verdad; de otro modo, Dios también sería autor de los pecados ─siendo esto totalmente falso─, si no hubiese voluntad salvo procedente de Él, porque incluso la mala voluntad sola ya sería pecado, aunque faltase el efecto»[734]. Asimismo, en los artículos que se le atribuyen falsamente, sea quien sea su autor[735], leemos: «Es detestable y abominable la opinión según la cual Dios es autor de toda voluntad y acción malvadas, porque su predestinación sólo busca la bondad y la justicia. Pues Dios sólo siembra en su camino misericordia y verdad. En efecto, la santísima divinidad no sabe hacer a las casadas adúlteras y a las doncellas corruptas, sino que sólo sabe condenar estas cosas; tampoco sabe cómo disponer tales cosas, sino castigarlas». Un poco más adelante dice: «Por tanto, la predestinación de Dios no incita, ni persuade, ni empuja a los inicuos hacia la maldad, ni a los pecadores hacia la lujuria, ni a caer en la infamia»[736]. He aquí que San Agustín ─o quienquiera que sea el autor de esta obra─ no sólo niega que los pecados entendidos como entes de razón o formales procedan de Dios, sino que también niega que a Él se deban las propias voliciones y las acciones que violan los mandamientos, como los adulterios de las casadas, las corrupciones de las doncellas, &c. En efecto, como Dios prohíbe directamente en sus preceptos los propios actos pecaminosos ─pues ordena no matar, no fornicar, no robar y no desear ninguna de estas cosas─ y, por ello, quiere con voluntad signada ─la llamamos así, porque la conocemos por sus preceptos─ que estos actos no se produzcan ─aunque con dependencia de nuestra libertad, siempre que nosotros mismos queramos complacer su voluntad, que no puede ser mendaz, ni falaz o fingida, sino verdadera, queriendo por ella que se cumplan sus preceptos y detestando los actos contrarios─, por esta razón, sería asombroso que Él fuera causa de ellos en particular, moviendo y dirigiendo a nuestro arbitrio hacia ellos en particular, o que los quisiera no sólo de modo permisivo, sino también dirigiendo su voluntad hacia ellos en particular.

13. Para seguir con el ejemplo del hombre que, tras ver a una mujer que no es la suya, consiente en yacer en concúbito con ella y peca, querríamos preguntar a los defensores de la opinión contraria: ¿Acaso antes de que este hombre consienta, recibe previamente por naturaleza el concurso general de Dios que lo inclina, dirige y mueve hacia un medio conforme a la recta razón y, por ello, hacia el rechazo de esta acción pecaminosa cuyo rechazo compete a la virtud, pero este mismo hombre, desviando el influjo recibido, lo dirige hacia la volición de esta acción pecaminosa y peca del mismo modo que la mano del discípulo ─cuando recibe la moción y dirección por parte del maestro para escribir bien las letras─, en virtud de su influjo particular, desvía este influjo que, por parte del maestro, aún persevera e inclina hacia la buena escritura de las letras? ¿O acaso no recibe el concurso general, sino que no recibe ninguno? ¿O acaso recibe otro

(734) *Cfr*. n. 54; PL 44, 235.

(735) Próspero de Aquitania, *Responsiones ad capitula obiectionum Vincentianarum*, c. 10; PL 51, 182 (45, 1846).

(736) *Ibid*., 183 (1847).

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

concurso que lo dirige y mueve en particular hacia la volición del concúbito, que es un acto moralmente malo y un pecado?

14. Si se diese lo primero, entonces, como esa volición es un acto que difiere ─no sólo en apariencia, sino también en realidad, tanto en términos de naturaleza, como de moral─ de la nolición del mismo objeto ─es más, se trata de un acto contrario─, ciertamente, sería asombroso que la moción en particular y la inclinación de Dios, a través de su concurso general, dirigidas exclusivamente hacia la nolición de este objeto, fuesen también una cooperación y un concurso general de Dios dirigidos hacia el acto contrario, a saber, la volición moralmente mala y el pecado. Pues la inclinación y la moción dirigidas hacia un acto en particular contrario a otro, no pueden ser cooperación, impulso y ayuda, sino que necesariamente deben impedir que se produzca el acto contrario. Además, como con su inclinación, dirección y cooperación, Dios sólo pretende la nolición del concúbito ─que es un acto moralmente bueno─, pero por influjo particular del libre arbitrio ─cuando se aparta de esta cooperación y dirección─ se produce la volición contraria ─que es moralmente mala─, de esta cooperación no se puede colegir que Dios pretenda y quiera la volición de este acto ─que es el elemento material del pecado y que Dios prohíbe por ley bajo conminación de muerte eterna─, salvo que, de algún otro modo o bajo otro influjo particular, Dios quiera concurrir en ella dada la hipótesis de que quien obra así, quiera desviarse de ese otro concurso general previo que sólo dirige, inclina e impulsa hacia el bien, como parecen dar a entender los ejemplos del mercader que, obligado por la tempestad, lanza sus mercancías al mar y de aquel otro que, cuando negocia, prefiere voluntariamente perder dos para no perder cuatro. Pues obran de distinta manera ante la hipótesis de la amenaza de un mal mayor.

15. Pero no aceptarán lo segundo, a saber, no recibe ese concurso general, ni ningún otro. En primer lugar, porque entonces tendrían que admitir que la acción real de la causa segunda ─es decir, la volición del concúbito─ se produce sin el concurso general de Dios; ahora bien, sostener esto es más que peligroso en materia de fe. En segundo lugar, porque si no hubiese una moción, una inclinación y una dirección de Dios, a través de su concurso general, en sentido contrario ─es decir, hacia la nolición de este objeto─, entonces el desvío de esta moción y dirección de Dios no podría entenderse del mismo modo que cuando el discípulo, por influjo propio, se aparta de la moción y de la dirección del maestro con objeto de escribir mal las letras, o del mismo modo que cuando alguien, desde lo alto de una torre, interfiere en la trayectoria natural de una piedra ─que, por su propio peso e ímpetu, tiende en línea recta hacia abajo─ y hace uso de ella, una vez impresa su fuerza, para golpear a alguien que está sentado debajo y alejado de la torre.

16. Si se diese lo tercero ─como parecen dar a entender los ejemplos del mercader que arroja sus mercancías al mar y de aquel otro que pierde

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

voluntariamente dos para no perder cuatro—, entonces este hombre resultaría ayudado por un nuevo concurso general de Dios, que lo guiaría y movería en particular hacia la volición del concúbito con una mujer que no es la suya, siendo esta volición un acto moralmente malo y un pecado; además, Dios haría esto dada la hipótesis de que el pecador no quisiese hacer uso de ese otro concurso dirigido hacia la nolición del objeto mencionado, a fin de salvaguardar así, para mayor beneficio suyo, su libertad, ayudándolo de este modo; pero entonces habría de sostenerse lo siguiente: O bien Dios concede simultáneamente dos concursos generales al hombre que quiere el concúbito y peca —uno con el que lo inclina, lo guía y lo mueve a rechazar este objeto y, en consecuencia, a realizar el acto moralmente bueno, y otro con el que, dada la hipótesis de que no quiera obrar así, sino de manera contraria, lo inclina, lo guía y lo mueve a querer esto mismo y a pecar— o bien le confiere únicamente este segundo concurso general.

17. Lo primero no parece admisible de ningún modo, porque, por una parte, sería ridículo que Dios moviera con dos concursos generales a quien consiente en caer en acto de pecado —uno con el que lo inclinaría y guiaría a rechazarlo y otro con el que lo dirigiría y ayudaría a quererlo— y, por otra parte, en la naturaleza habría lugar para una acción y un concurso general de Dios sin efecto y sin acción sobre la causa segunda hacia la que se dirigen la ayuda y la cooperación divinas, siendo esto contrario al parecer que todos mantienen en común.

18. Lo segundo tampoco puede afirmarse. En primer lugar, porque si quien consiente en caer en concúbito, nunca recibe de Dios impulso, inclinación y dirección hacia el acto contrario, sino únicamente hacia el consentimiento de este acto de pecado, entonces no podrá entenderse la desviación con respecto a la inclinación, la moción y la dirección de Dios a través de su concurso general, ni el abuso de este concurso a la manera en que el discípulo abusa de la moción del maestro y se aparta de ella con objeto de escribir mal las letras. En segundo lugar, porque si sólo Dios mueve, dirige e inclina a este hombre hacia la volición de un concúbito en particular, que es un acto moralmente malo, entonces no veo de qué modo puede suceder que Dios no sea causa de este pecado. En tercer lugar, porque, según la opinión de aquellos con quienes disputamos, este hombre no puede rechazar dicho acto, ni quererlo, salvo que Dios lo prevenga, lo impulse y lo guíe a través de su concurso general hacia uno u otro de estos actos en particular; por esta razón, si quiere fornicar, Dios lo previene con un concurso general ajustado a este acto y nunca recibe el concurso y el movimiento contrarios. De ahí que la volición de caer en pecado por parte del hombre —a causa de su maldad—, no se produzca antes de que Dios lo mueva y lo ayude de este modo, sino todo lo contrario; en consecuencia, la concesión de este concurso, que dirige y ayuda de este modo, no se produce en función de la hipótesis de que el hombre quiera pecar en virtud de su libertad y

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

maldad. En efecto —como argumentábamos en la disputa 29[737] contra el parecer de Antonio de Córdoba—, puesto que la determinación de la voluntad en uno u otro sentido, es acción e influjo de la voluntad, esta determinación no puede producirse sin el concurso general de Dios; en consecuencia, si la cualidad de esta determinación depende de la cualidad del concurso general divino —por el que Dios mueve a la voluntad y la determina antes de que ella se determine sí misma—, entonces la decisión de Dios de conferirle a la voluntad uno u otro tipo de concurso general, antecederá a la presciencia del sentido en que se va a determinar y, en consecuencia, el modo de conferirle su concurso general no se deberá a la hipótesis y a la presciencia de que la voluntad, en virtud de su propia libertad y maldad, vaya a determinarse a sí misma a realizar un acto moralmente malo y no vaya a querer hacer uso del concurso general de Dios para realizar el acto bueno. En cuarto lugar, del hecho de que este hombre no quiera hacer uso del concurso general con vistas a la nolición del acto malo, no se sigue que quiera abusar de él con vistas a una mala volición, porque podría suspender toda acción y toda volición y nolición; por tanto, de la sola previsión de no querer hacer uso de este concurso con vistas a la nolición del acto de pecar, no se sigue que Dios —a través de su concurso general— prevenga, impulse y dirija a este hombre hacia la volición moralmente mala.

19. Una vez impugnada esta opinión, vamos a reanudar la serie de los puntos que hemos considerado que debemos añadir a las disputas anteriores.

En octavo lugar: Aunque, conforme a las razones que hemos aducido, nuestras buenas obras morales —también las puramente naturales— deban atribuirse a Dios como autor de la naturaleza y causa primera de todas las cosas, sin embargo, nuestras malas obras no deben atribuirse a Él como causa, sino a nosotros mismos, cuando, en virtud de nuestra libertad y maldad, abusamos de nuestro arbitrio y del concurso general de Dios con objeto de hacer aquello para lo cual Dios no nos ha conferido el arbitrio, ni su concurso; sin embargo, si consideramos el libre arbitrio y el concurso general de Dios como indiferentes respecto del buen o mal uso que se haga de ellos y respecto del acto moralmente bueno o malo —y si al mismo tiempo consideramos, por una parte, que en nuestra potestad está hacer uso de ellos, de tal manera que se nos pueda considerar virtuosos y se nos pueda alabar y otorgar premios, y, por otra parte, que a nuestro influjo, que es libre para determinarse en un sentido u otro, se debe que hagamos un buen uso de ellos y realicemos obras moralmente buenas o que abusemos de ellos y realicemos obras moralmente malas y pecaminosas—, entonces a nosotros mismos como causa particular y no a Dios deberá atribuírsenos el ejercicio bueno o malo de las obras que podemos realizar en virtud de la facultad de nuestro arbitrio y del concurso general de Dios.

Esto es lo que a veces enseñan algunos Padres y también San Justino Mártir en sus *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos* (*de necesariis quaestionibus,*

(737) *Cfr*. n. 6-8.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

resp. ad octavam[738]). La cuestión octava pregunta: «Si de Dios hemos recibido conocimiento tanto del bien y del mal, como de nuestro estado, ¿cómo puede suceder que no sea causa de ambas cosas aquel que, por así decir, ha introducido en nuestra naturaleza tanto el conocimiento, como la capacidad de hacer una cosa u otra?». Justino explica o responde lo siguiente: «Dios no sólo nos otorga la fuerza para vivir y para conocer y hacer el bien y el mal, sino que también nos ha concedido libre arbitrio y la potestad de realizar aquello que nos parezca de entre las cosas que se presentan a nuestro conocimiento; tampoco establece nuestra virtud, ni nuestro vicio, en el conocimiento de las cosas que conocemos, sino en la realización de lo que hacemos. Así pues, Dios no es causa de nuestra virtud o nuestro vicio, sino que lo son nuestra intención y nuestra voluntad. Pues del mismo modo que quien ve a una ramera y, por su visión y su conocimiento, sabe que es una ramera, no es un putañero —aunque si su voluntad se deja vencer por el impulso, entonces será un putañero por obra o inclinación—, tampoco el conocimiento es la razón por la que los hombres son buenos o malos, sino la voluntad, que realiza lo que le parece de entre las cosas que se le presentan». Con estas palabras, Justino no señala a Dios como causa de nuestra virtud y nuestro vicio —porque nos atribuye a nosotros tanto las fuerzas con que ejercemos la virtud y el vicio, como el conocimiento natural de ambos—, sino a nuestro arbitrio y a nosotros mismos, porque desviamos nuestro arbitrio libremente en uno u otro sentido, como causa particular y propia de ambos.

20. *En noveno lugar*: Ante todo, Dios quiere con voluntad condicionada nuestras buenas obras morales —cuya existencia depende de la cooperación libre de nuestro arbitrio y no únicamente del concurso general de Dios—, en caso de que también nosotros las queramos en virtud de nuestra libertad, del mismo modo que quiere que todos los hombres se salven, siempre que ellos también lo quieran. Pero previendo qué buenas obras se van a realizar realmente en virtud de nuestra libertad, se complace en ellas y quiere con voluntad absoluta que se produzcan.

21. *En décimo lugar*: Dios querría que nuestras obras moralmente malas no se produjesen, si también así lo quisiéramos nosotros en virtud de nuestra libertad; por ello, las prohíbe y execra. Además, aunque quiera prestar su concurso general, que es indiferente de por sí respecto de la realización de estas obras o de las obras contrarias y buenas —que dependen de lo que elijamos en virtud de nuestra libertad—, y, por ello, quiera ser indiferentemente causa universal de cualesquiera acciones y efectos reales —casi confundiéndose con ellos— que nosotros queramos, porque así conviene a nuestro mérito y libertad, sin embargo, puesto que no por esta razón las acciones son de la especie real que Dios prohíbe y que lleva aparejada una consideración pecaminosa —por ejemplo, la volición de acercarse a una mujer que no es la propia antes que su nolición— y puesto

(738) *Cfr*. q. 8; PG 6, 1257b-c.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

que, de igual modo, a través de su concurso universal Dios no inclina, ni dirige, ni guía hacia la volición de este acto, sino que el hecho de que se produzca la volición antes que la nolición de este acto se debe únicamente a nuestro influjo libre y particular —por el que abusamos de nuestro arbitrio y del concurso general de Dios con objeto de querer este acto, para cuya volición Dios no nos habría conferido el arbitrio, ni su concurso—, de aquí se sigue que no podamos denominar a Dios «causa» sin más de nuestras malas obras en particular, sino que debemos añadir el adjetivo calificativo «universal», sin que esto implique que, en virtud de su causalidad y de su concurso universal, Dios dirija y determine la especie de la acción; en consecuencia, de ningún modo sería causa universal de ella, si de nuestro arbitrio no dependiese la dirección de esta acción y la determinación del concurso general de Dios hacia esta especie de acción, contrariamente a su ley y a su voluntad condicionada.

22. *En undécimo lugar*: La bondad natural del acto malo moralmente y del elemento material del pecado se debe a Dios —como autor de la naturaleza y causa primera de las cosas—, en la medida en que confiere la facultad de arbitrio de la que procede esta bondad natural —aunque el pecador desvíe esta facultad hacia aquello para lo cual no ha sido conferida— y en la medida en que no deniega al pecador su concurso general necesario para la existencia de esta bondad natural, del que el pecador también abusa con objeto de hacer aquello para lo cual el autor de la naturaleza no se lo ha conferido. Aunque Dios —incluso previendo que este mal acto se producirá por la maldad y el abuso del pecador— no sólo le confiere el arbitrio, sino que también le otorga libremente su concurso general —por ello, quiere ser causa universal de este acto del modo que acabamos de explicar—, sin embargo, no le confiere el arbitrio, ni su concurso general, con objeto de que se produzca este acto y tampoco querría que se produjese, si así también lo quisiera el pecador por su propia libertad; ciertamente, de aquí se sigue que Dios no dirige, ni quiere —ni como autor de la naturaleza, ni como legislador— el acto en que aparece esta bondad natural, sino que, por el contrario, lo prohíbe y lo execra, porque de cualquier obra mala puede decirse verdaderamente lo que el propio Dios dice en *Apocalipsis*, II, 6: «Detestas el proceder de los nicolaítas, igual que yo». Por tanto, Dios no quiere que se produzca este acto, sino que sólo quiere permitirlo por un bien mayor procedente de la maldad y del abuso del pecador en virtud del libre arbitrio que Dios le concede.

Disputa XXXIV

En la que se explican algunos testimonios de las Sagradas Escrituras que parecen dar a entender que Dios es causa del pecado

1. Todavía debemos explicar algunos pasajes de las Sagradas Escrituras, que en principio parecen dar a entender que Dios es causa del pecado.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

Para que estos testimonios se entiendan, debemos saber que a veces un mal es un castigo por otro mal anterior. En efecto, en *Romanos*, I, 24-28, después de culpar de idolatría a los filósofos, San Pablo añade: «Por eso Dios los entregó a las apetencias de su corazón…, a pasiones infames…, a la insensatez de su mente, para que hicieran lo que no conviene, llenos de toda injusticia, &.». También, en algunas ocasiones, aunque la pena con que Dios castiga a alguien no se deba a un mal, sin embargo, se inflige a causa del mal que comete otro pecador cuando daña injustamente a otro hombre. De este modo, aunque la rebelión de Absalón y el adulterio cometido con las mujeres de su padre, fuesen delitos gravísimos, no obstante, Dios castigó así el adulterio de David con Betsabé y el homicidio de Urías, según leemos en II *Samuel*, XII, 23. También a menudo Dios permite que tiranos devasten reinos a causa de los pecados de sus habitantes. Por tanto, aunque sea justo y santo infligir a quienes pecan un castigo merecido y, por ello, Dios pueda ser autor del castigo de los malvados ─según leemos en *Amós*, III, 6: *¿Cae en una ciudad el infortunio sin que Dios lo haya causado?*, y en *Isaías*, XLV, 7: *Yo soy el Señor y creo la desgracia*─, sin embargo, no sólo cuando un mal es castigo por otro mal cometido por el mismo pecador, sino también cuando se inflige un castigo por un mal cometido por otro pecador, Dios sólo castiga permitiendo estos males y no influye sobre ellos de otro modo que a través de su concurso general, del que los pecadores, por su propio influjo, abusan para perdición de sí mismos y también de otros, determinando así el concurso general de Dios en dirección al pecado.

2. Melchor Cano en *De locis theologicis* (lib. 2, cap. 4, *resp. ad quintum et septimum*[739]) afirma que cuando una acción es mala, pero no así su efecto, Dios no es autor de la acción, sino que sólo la permite; no obstante, Dios es autor del efecto que lleva aparejado, del tal modo que no sólo lo permite, sino que en verdad se debe a Él.

Esta opinión no parece verdadera. Pues el efecto sólo se produce y procede del agente por medio de su acción; por esta razón, si la acción no procede de Dios, el efecto producido por medio de esta acción, tampoco se deberá a Dios. De buena gana le concedería que Dios no puede querer una acción moralmente mala, sino únicamente permitirla y querer su permisión; ahora bien, una vez que el agente ha realizado la mala acción, Dios puede querer para quien la sufre el efecto bueno que acompaña y es consecuencia de esta mala acción. Pues cuando Dios permite que uno mate injustamente a otro a causa de los delitos de este último, de ningún modo puede querer que el asesino mate, sino que sólo puede permitirlo; sin embargo, una vez realizada la mala acción del que asesina injustamente, Dios puede querer que el asesinado muera así por culpa de sus crímenes y, por esta razón, permitir esta mala acción.

(739) Matriti 1764, tom. 1, 22, 25.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

3. Además, debemos saber que, según lo que las Sagradas Escrituras acostumbran a decir, Dios permite que se le atribuyan estas acciones casi como causa eficiente de las mismas ─sobre todo si las permite como castigo de quien las comete o castigo de otro, o con vistas a algún fin bueno en particular─, pero no propiamente y de modo positivo ─es decir, como si influyese sobre el efecto─, sino de modo negativo: en primer lugar, porque podría impedirlas confiriendo otros o mayores auxilios ─aunque con juicio justo no hace tal cosa─; y, en segundo lugar, porque a veces ─también con juicio justo─ nos sustrae sus auxilios y permite que se nos presenten ocasiones para caer en la perdición y que los demonios nos seduzcan con grandes tentaciones, como castigo justo de nuestros pecados ─y a veces también de los ajenos─ o para examinar y probar con justicia a algunos hombres, cuyas caídas, cuando prevé que se van a producir por la libre voluntad de los mismos, también las ordena como castigo justo de otros hombres o con vistas a algún otro fin óptimo a causa del cual las permite; pues Dios es bueno hasta tal punto que de ninguna manera permitiría los males, salvo que quisiese que de ellos se siguieran bienes mayores. Por tanto, cuando Dios permite ─del modo que hemos explicado─ algunos males con vistas a fines mejores que se siguen inmediatamente de ellos, algunas veces leemos en las Sagradas Escrituras que Dios es causa de los propios fines y otras veces leemos que es causa de los males y los pecados de los que se siguen estos fines, pero sin influir sobre ellos de manera positiva, sino permitiendo ─del modo que hemos dicho─ estas acciones con objeto de que se sigan estos fines y efectos. Por este motivo, Dios no es autor de los pecados de los que las Sagradas Escrituras nos dicen que es causa, sino que es previsor, provisor y permisivo de los mismos, porque, con su sabiduría inefable e infinita y con su providencia, los ordena y los permite para que de ellos se sigan los mejores fines.

4. Según lo que acabamos de explicar, deben entenderse diversos pasajes de las Sagradas Escrituras. En primer lugar, la petición que Cristo nos enseña ─en *Mateo*, VI, 13: *y no nos dejes caer en la tentación*─ no contradice las palabras de Santiago que hemos citado en la disputa 31[740]. Pues las palabras de Cristo significan lo siguiente: no nos dejes caer, es decir, no permitas que caigamos en la tentación a la que sucumbimos; esto es, aparta las tentaciones demoníacas ─o de otro tipo─ que nos amenazan o bien danos las fuerzas gracias a las cuales, tal como prevés, no caeremos en la perdición; esto mismo lo corroboran las palabras que Cristo añade: *mas líbranos del mal*.

5. El pasaje de II *Samuel*, XII, 11 ─*haré que de tu propia casa se alce el mal contra ti. Tomaré tus mujeres ante tus ojos y se las daré a alguien próximo a ti que se acostará con ellas a la luz de este sol*─ debe entenderse de la siguiente manera: *permitiendo a Absalón, tu hijo, que ─incitado tanto por el demonio, como por su consejero─ cometa esta acción y denegándole auxilios mayores*

(740) *Cfr*. n. 2.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

—con los que evitaría estos pecados, si los recibiera—, lo alzaré para que te castigue y te haga sufrir por tus pecados. Pues conozco de antemano que tu hijo, ansioso por el deseo de reinar, se manchará con todos estos delitos en razón de su libertad y de su maldad; por este motivo, para castigar tus crímenes, haré uso de los pecados de tu hijo, que yo podría impedir y que no impediré a causa de tus deméritos. Por cierto, respecto a este pasaje debemos advertir que Dios suele permitir los pecados de los hijos —e incluso su condena eterna— como castigo de los padres. Pues no parece que el castigo de Dios a David infligido a través de la perdición espiritual y de la condena eterna en las que con toda probabilidad incurrió Absalón, fuera menor que el recibido por los daños de que fue objeto por parte de su hijo, como puede colegirse de los gemidos y lamentos de David por la muerte miserable de Absalón.

6. Respecto del pasaje de I *Reyes*, XII, 5 —*no escuchó el rey al pueblo, porque Dios se apartó del rey, para cumplimiento de la palabra que Dios había anunciado*—, no parece que el rey Roboam debiera sufrir condena por haber caído en pecado a causa de no haber querido perdonar al pueblo ninguno de los tributos que Salomón, su padre, les había impuesto. Por este motivo, aunque el Señor se hubiese apartado del rey Roboam de modo positivo con objeto de que no quisiera perdonar parte alguna de los tributos, castigando así con justicia en el hijo los delitos del padre, como antes había prometido, sin embargo, de aquí no se sigue que Dios hubiese impulsado a Roboam a cometer algún delito. Pues las Sagradas Escrituras no dicen que Dios hubiese movido a Roboam a dar al pueblo una respuesta tan dura, imprudente y contumeliosa, como le aconsejaron los jóvenes —y aquí sí parece haber pecado—, sino que únicamente dicen que Dios se apartó del rey para que no satisficiera la petición del pueblo. Añádase que este apartamiento se le atribuye a Dios negativamente, en la medida en que, para castigar con justicia en el hijo los delitos del padre, no quiso ablandar con mayores auxilios su corazón de tal modo que así abrazase sin ningún impedimento el prudente consejo de los ancianos; además, el deseo innato que los reyes poseen de riquezas, poder, palacios suntuosos y munificencia y de no ser en nada inferiores a sus padres, pudo por sí mismo inducir a Roboam a rechazar libremente la petición del pueblo, sin que nadie le impulsase a ello. Así pues, no parece que el Señor se hubiese apartado de él de otro modo que denegándole auxilios mayores, que de ningún modo le habría denegado, si no le hubiesen precedido los delitos de Salomón.

7. En cuanto a las palabras de *Salmos*, CIV, 25 —*cambió el corazón de éstos* (a saber, de los egipcios)[741] *para que odiasen a su pueblo y tendieran asechanzas a sus siervos*—, de modo semejante, deben entenderse en sentido negativo, es decir: cambió su corazón, no impidiendo que el demonio incitase a los egipcios contra los hijos de Israel, ni confiriendo a los egipcios auxilios mayores para

(741) *Addit*. de Molina.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

que no cayeran en comportamientos contumeliosos y no se dejasen arrastrar ─en virtud de su libertad─ por su apetito innato de concitar rivalidad y odio contra un pueblo tan distinto por comunidad de lengua y costumbres, ni por su deseo connatural de oprimir a otros en beneficio propio. Pues como Dios permitió los pecados de los egipcios en razón del mejor de los fines ─tanto para examinar y probar la paciencia de su pueblo, como sobre todo para que, habiendo sufrido tanto a manos de los egipcios, desease ardientemente la salida y valorase sobremanera el beneficio de la liberación de una servidumbre tan dura, de tal manera que así alcanzase un bien espiritual tan grande como para fundar más tarde la admirable sinagoga futura─, por esta razón, dicen las Sagradas Escrituras que Dios cambió el corazón de los egipcios para que odiasen a su pueblo, pretendiendo conseguir con estas palabras que los hijos de Israel entendieran que esto se había producido en su propio beneficio en virtud de la decisión divina, pero no porque Dios hubiese obrado los pecados de los egipcios, sino porque los habría permitido y ordenado exclusivamente con vistas a este fin. Ciertamente, en este *Salmo* se cantan los beneficios eximios que Dios confirió a este pueblo y se describe el orden de la providencia divina en relación a él, para mayor alabanza y acción de gracias a Dios.

8. Según las palabras de *Romanos*, I, 24-28 ─*por eso Dios los entregó a las apetencias de su corazón…, a pasiones infames…, a la insensatez de su mente*─, es evidente que aquí no se habla de una acción divina por la que se les impeliese o moviese a realizar estos actos, sino que tan sólo se dice que fueron abandonados a sus deseos y a sus malas inclinaciones y que se les permitió caer en la insensatez, sin que Dios les prestase una ayuda especial a causa de sus deméritos. Además, ya hemos explicado anteriormente en la disputa 10[742] que la dureza del pecador o su ceguera no se debe a que Dios provoque en el pecador una dureza o ceguera, sino a que no lo mitiga, ni ilumina con mayores auxilios. Esto mismo enseñan todos los Padres que han abordado esta cuestión.

9. El pasaje de *Isaías*, LXIII, 17 ─*¿Por qué nos hiciste salir de tu camino, Señor?*, y sin añadir otras palabras, el propio profeta dice: *endureciste nuestros corazones para que no te temiéramos*─ enseña claramente que Dios los habría hecho salir de su camino, porque no habría mitigado sus corazones con auxilios mayores y más fuertes de tal modo que así tuvieran temor de Él. Este pasaje de las Sagradas Escrituras confirma algunas explicaciones que se dan de expresiones semejantes, algunas de las cuales ya hemos citado y, de igual modo, añadiremos algunas más.

10. Las palabras de *Job*, XII, 24-25 ─*hace cambiar de idea a los jefes del país y los engaña para que vaguen por desierto sin camino; y éstos andan a tientas en tinieblas, sin luz, y se tambalean como ebrios*─ deben entenderse de

(742) *Cfr*. n. 3 y 6.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

manera semejante a los pasajes que ya hemos explicado. Pues cuando permite que los jefes se guíen por sus deseos y sus decisiones dañosas y perniciosas ─a causa de sus pecados o los pecados del pueblo o por algún designio oculto pero justo─ y no quiere impedir estos males con auxilios e iluminaciones mayores, las Sagradas Escrituras dicen que Dios les hace cambiar de idea, los engaña y hace que vaguen como borrachos.

11. Recordemos las palabras de II *Tesalonicenses*, II, 10-11: «... por no haber aceptado el amor de la verdad que les hubiera salvado, Dios introducirá en ellos un poder seductor que les hará creer en la mentira»; es evidente a todas luces que en este pasaje debe entenderse que la introducción de este poder seductor por juicio justo de Dios, habría sido permitido ─y no enviado de manera positiva─ como castigo por los delitos de este mundo. Pues aquí se está hablando del Anticristo, del que se dice lo siguiente (II, 9-10): «La venida del Impío estará señalada por el influjo de Satanás, con toda clase de milagros, señales, prodigios engañosos y todo tipo de maldades»; y seguidamente se añade: «... por no haber aceptado el amor de la verdad…». Por este motivo, el poder seductor que Dios introduce, no es otro que la seducción del Anticristo, cuya venida no estará señalada por el influjo de Dios, sino por el de Satanás, que ─según leemos en este pasaje─ Dios permite a causa de los delitos de este mundo. Así pues, también este pasaje de las Sagradas Escrituras confirma los comentarios que hemos hecho a otros pasajes semejantes. Pero Dios permite estas seducciones con designio justo por la insolencia y otros crímenes del pecador y por los delitos ─o como prueba y examen─ de otros, con instigación simultánea de Satanás, aunque muy raramente sucede que estas seducciones vengan acompañadas por prodigios engañosos, como es evidente por las distintas herejías incendiarias que se han sucedido a lo largo de toda la historia de la Iglesia.

12. Además de lo que ya hemos dicho, para que se entiendan algunos otros pasajes de las Sagradas Escrituras, debemos hacer notar que la permisión por la que Dios permite el pecado de un hombre como castigo de otro hombre, a veces aparece en las Sagradas Escrituras como un precepto formulado por Dios, a pesar de que sólo sea una pura permisión. Así sucede en I *Reyes*, XXII, 20-22: «Preguntó Dios: *¿Quién engañará a Ajab*… Se adelantó el Espíritu y dijo: *Yo le engañaré*. Y le dijo el Señor: *¿Cómo?* Respondióle aquél: *Iré y me haré espíritu de mentira en todos sus profetas*. Y dijo el Señor: *Tú conseguirás engañarle. Vete y hazlo así*». Una vez narrada la visión profética que tuvo, Miqueas añade (I *Reyes*, XXII, 23): «Así pues, he aquí que el Señor ha puesto el espíritu de la mentira en boca de todos tus profetas que aquí están, pues el Señor ha predicho los males que vas a sufrir». Aquí las palabras: *vete y hazlo así*, que parecen dar a entender un mandato, significan lo siguiente: te permito esto y te concedo libertad para hacerlo como castigo de los pecados de Ajab. Y estas palabras: *he aquí que el Señor ha puesto el espíritu de la mentira*, deben entenderse en el sentido de que Dios habría permitido que Satanás se transfigurase en ángel de

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

la luz para que engañase a los profetas; pues a través de la visión de Miqueas se describen: en primer lugar, el designio divino, pero no en relación a los ángeles malos, sino al propio Dios; en segundo lugar, la obediencia de los ángeles, tanto buenos como malos, y la servidumbre por la que en todo dependen del arbitrio y de la voluntad de Dios; y, finalmente, la presteza del diablo en transformarse en ángel de la luz, para engañar a los hombres si se le permite, y la permisión por la que Dios le permite engañar a los profetas como castigo a Ajab. Pero cuando Miqueas dice a Ajab (I *Reyes*, XXII, 15): *Sube, tendrás éxito. Dios la entregará en manos del rey*; está hablando irónicamente, como también hace el Señor, cuando dice a Adán (*Génesis*, III, 22): «He aquí que el hombre ha venido a ser como uno de nosotros». Y Ajab, dándose cuenta de ello por las propias palabras de Miqueas, le dice (I *Reyes*, XXII, 16): «De nuevo te conjuro &c.».

13. Del mismo modo que el engaño de Ajab por parte de los profetas falsos sólo se produjo por la permisión de Dios y la sugestión del diablo, así también debe entenderse el pasaje de *Ezequiel*, XIV, 4-5: «A todo aquel que amontone inmundicia en su corazón… y luego se presente al profeta, para interrogarme a mí a través de él, yo, el Señor, le responderé de manera apropiada a la cantidad de inmundicia que acumule, para atraparlo &.». Y más adelante (XIV, 9): «Yo, el Señor, he engañado a ese profeta, a saber, permitiendo que se engañe como castigo justo del que pregunta».

14. Esta permisión de Dios recibe el nombre de «precepto» más abiertamente en II *Samuel*, XVI, 10, donde, a propósito de las maldiciones que Semeí lanzaba contra David, mientras éste huía de Absalón, dijo David: «El Señor le ha ordenado maldecirme; ¿quién podría decirle: por qué haces esto?»; un poco más adelante (XVI, 11) dice: «Dejadle que maldiga según ha preceptuado el Señor». En efecto, viendo David que Dios también ha permitido esto como castigo de sus delitos, llama «precepto del Señor» al decreto divino por el que Dios decide permitir el pecado de Semeí como castigo a David. Y esto es como si dijera: esta maldición procede de Dios a través del servicio de Semeí como castigo de mis delitos, pero Dios no le incita a ello, sino que sólo lo permite, dirigiéndolo con su providencia y haciendo uso de esta maldición como castigo de mis delitos. De ahí que David pensase que someterse a Dios y soportar los improperios con serenidad era mejor que lanzarse contra Semeí. Léase a San Bernardo, *Sermones in Cantica* (s. 34[743]).

15. Debemos recurrir a un comentario semejante para explicar algunos pasajes que San Agustín ofrece en *Contra Julianum Pelagianum* (lib. 5, cap. 3[744]) y en *De gratia et libero arbitrio* (cap. 20 y 21[745]). Aunque aquí San Agustín

(743) *Cfr*. n. 2; PL 183, 960.
(744) *Cfr*. n. 10-13; PL 44, 788-791.
(745) *Cfr*. n. 41-43; PL 44, 905-909.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

enseñe con toda claridad que Dios no es causa del pecado y que, además, no hay que negar que a veces Dios suele infundir temor en los pecadores o alguna otra inclinación para que no huyan de algo que no puede atribuírseles como una acción culposa, sino como un castigo, sin embargo, a aquellos hombres a través de los cuales castiga a los pecadores, suele conceder fuerzas y audacia ─de las que podrían hacer un buen o mal uso─, a pesar de prever que abusarán de ellas para cometer pecados y hacer caer en la perdición a aquellos otros a los que Dios intenta castigar; ahora bien, nunca debe admitirse que Dios los mueva o los impulse a cometer los actos de estos pecados, como es evidente por todo lo que hemos enseñado hasta aquí. Sin embargo, desconozco si acaso San Agustín ─que en otros lugares que hemos citado, en parte en esta disputa y en parte en la disputa 10, se muestra de acuerdo con nuestro parecer─ pretende decir otra cosa en *Contra Julianum* y en *De gratia et libero arbitrio* que no deba admitirse o deba comentarse piadosamente recurriendo a otros pasajes del propio San Agustín.

Disputa XXXV

¿Desaparecería la contingencia de las cosas, si Dios influyese por necesidad de naturaleza, junto con el libre arbitrio y otras causas segundas, sobre las obras naturales exactamente del mismo modo en que realmente y con libertad influye ahora?[746]

1. Duns Escoto en *In I Sent*. (dist. 2, q. 2; dist. 8, q. 5; dist. 39) y en *In II Sent*. (dist. 1, q. 3) afirma que si Dios actuase por necesidad de naturaleza, ningún efecto sería contingente, sino que todo acontecería de manera necesaria[747]. De ahí que en *In II Sent*. (q. 3) afirme que, cuando los filósofos sostienen, por una parte, que Dios obra por necesidad de naturaleza y, por otra parte, que algunos efectos son contingentes, dicen cosas que en el fondo se contradicen. Debemos advertir que en este pasaje Escoto no sólo sostiene que si se afirma que Dios es omnipotente ─es decir, capaz de hacer todo aquello que no implique contradicción, como enseña la fe católica─ y, al mismo tiempo, que obra por necesidad de naturaleza, se está cayendo en contradicción ─ciertamente, esto es verdad, porque habría una infinidad de cosas en acto, la potencia divina se agotaría, se producirían cosas opuestas entre sí y, al tener Dios capacidad de producir por separado cada una de las cosas, si obrase por necesidad de naturaleza, produciría al mismo tiempo cada una de ellas &c.─, sino que también sostiene que si este universo fuese tal como es ahora y Dios influyese por necesidad de naturaleza con el mismo influjo con que en realidad y libremente influye ahora sobre él, desaparecería totalmente la contingencia de las cosas; por esta razón, afirma que los filósofos sostuvieron en el fondo cosas contradictorias, cuando, por una parte, dijeron que Dios obra por

(746) *Cfr*. disp. 25, n. 2.

(747) *In I Sent*., dist. 2, q. 2, n. 20, 21, 35; dist. 8, q. 5, n. 19; dist. 39, n. 12, 14; *In II Sent*., dist. 1, q. 3, n. 16 (ed. Vivès 8, 443s, 448s, 483s; 9, 756; 10, 619s, 626; 11, 82).

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

necesidad de naturaleza y cuando, por otra parte, defendieron la contingencia de muchos efectos. Además, es evidente que este es el parecer de Escoto, tanto por lo que dice, como por las razones que aduce como demostración; en este sentido lo impugnan Cayetano[748] y otros discípulos de Santo Tomás; también en este sentido lo defienden Antonio de Córdoba (*Quaestionarium theologicum*, lib. 1, q. 55, dub. 4[749]), Francisco Lycheto (*In I Sent*., d. 39, n. 12 comm., n. 3[750]) y otros discípulos de Escoto.

2. Escoto[751] demuestra su parecer de la siguiente manera. *En primer lugar*: Si la causa motora, en cuanto movida por otra, recibe su movimiento de manera necesaria, también moverá por necesidad. Pero toda causa segunda, incluida la voluntad humana, mueve y obra en la medida en que una causa primera la mueve; de este modo, sólo obra en virtud de esta causa primera. Por tanto, si recibe de la causa primera su movimiento de manera necesaria, también moverá y producirá su efecto por necesidad. Por tanto, si decimos que la causa primera no concurre con las causas segundas libremente, sino por necesidad de naturaleza, entonces no habrá ningún efecto contingente, sino que todos se producirán por necesidad.

3. *En segundo lugar*: La causa primera se relaciona con el efecto antecediendo por naturaleza a la causa segunda. Por tanto, si la causa primera actúa por necesidad y no libremente, entonces todo efecto se considerará efecto necesario en relación a la causa primera de la que procede por necesidad y, por ello, no habrá ningún efecto contingente, porque bajo ningún concepto un mismo efecto puede considerarse al mismo tiempo efecto necesario y contingente, ya sea en relación a una y la misma causa, ya sea en relación a una y a otra causa.

4. *En tercer lugar*: Todo efecto producido por intervención de causas segundas, también puede producirse ─en su identidad individual y numérica como acto─ sólo por intervención de Dios. Pero entonces toda su contingencia se deberá a Dios. Por tanto, también en este caso, aunque al mismo tiempo concurran causas segundas, su contingencia se deberá a Dios. Pero si decimos que Dios obra por necesidad de naturaleza, entonces este efecto no recibirá su contingencia de su relación con Dios, sino que se producirá por necesidad a causa de Él. Por tanto, si decimos que Dios obra por necesidad de naturaleza, la contingencia de las cosas desaparece completamente.

5. Este parecer de Escoto sólo parece apoyarse en los siguientes fundamentos, a saber: el concurso general de Dios con las causas segundas es un influjo que

(748) *Commentaria in S. Thomae summam theologicam*, 1, q. 14, art. 13, n. 23ss; q. 19, art. 8, n. 11ss.

(749) Venetiis 1604, 452.

(750) *In com. n. 3 ad Scoti I*, dist. 19, n. 12; y *Commentationes in 1, 2, 3 Scoti libros*, tom. 1, Venetiis 1589, fol. 257rb.

(751) *In I Sent*., dist. 39, n. 12 (10, 619).

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

no es inmediato sobre los efectos de las causas segundas, sino sobre las propias causas, de tal modo que Dios las mueve y aplica a producir sus efectos; este influjo es causa eficaz ─que impone a las causas segundas, incluida la voluntad humana, la necesidad de obrar─ y suficiente para que este mismo efecto se produzca sin las causas segundas. Las demostraciones de Escoto suponen todo esto, según dice Antonio de Córdoba en la citada dud. 4[752]. Además, si estos fundamentos fuesen verdaderos, entonces la raíz y toda la causa de la contingencia de las cosas sería únicamente la libertad de la voluntad divina para obrar, como afirma Escoto en los lugares citados. Asimismo, si se afirma que Dios concurre por necesidad de naturaleza con las causas segundas con el mismo influjo con que realmente concurre con ellas, es decir, libremente, entonces desaparece la contingencia de las cosas, como afirma Escoto.

6. No veo de qué modo puede salvarse, con estos fundamentos, la libertad de nuestro arbitrio, porque con ellos el hecho de que nuestra voluntad obre o no de uno u otro modo dependerá exclusivamente del influjo de Dios. Con estos fundamentos, tampoco veo cómo puede sostenerse que el libre arbitrio obre en la medida en que le corresponde, siendo esto, no obstante, necesario para que se pueda hablar de libertad o de dominio sobre sus propias acciones. Más aún, tampoco veo cuál sería el influjo propio de las causas segundas junto con la causa primera, porque o bien Dios realizaría las operaciones de las causas segundas con objeto de dotarlas de eficacia, o bien todas ellas ─tanto libres, como no libres─ se encontrarían en relación a Dios exactamente igual que las herramientas de un arte, que sólo son aptas para que el artesano obre mediante ellas y, por ello, reciben de él todo su movimiento; por esta razón, todas las obras ─tanto del libre arbitrio, como de otras causas─ deben atribuirse a Dios como artífice de las mismas, siendo las propias causas tan sólo como instrumentos adaptados por Dios para esta tarea, como afirman con insistencia los herejes. De ahí que consideremos que este parecer de Escoto que acabamos de ofrecer, es más que peligroso, sobre todo porque es dogma de fe que, en virtud de su libertad, nuestro libre arbitrio ─incluso movido e incitado por Dios a través del auxilio particular de la gracia previniente─ puede no seguir, sino rechazar la moción y la guía de Dios. Pero este parecer ya está suficientemente refutado con todo lo que hemos dicho en las disputas anteriores.

7. Por tanto, en cuanto al primer argumento de Escoto, si éste sólo se refiere al concurso general de Dios ─del que parece que está hablando exclusivamente─, podemos refutarlo con facilidad recurriendo a lo que ya hemos dicho. Pues da igual lo que suceda con la premisa mayor, ya que la menor debe negarse. En efecto, el concurso general de Dios con la causa segunda no es un influjo de Dios sobre la causa, sino sobre el efecto junto con la causa segunda, como ya hemos explicado. Por esta razón, sin que Dios la mueva con anterioridad a través de su

(752) *Cfr*. n. 1.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

concurso general, la causa segunda produce su efecto, pero lo produce con la influencia simultánea de Dios ─a través de su concurso general─ junto con ella sobre el efecto, del mismo modo que Dios produce junto con el fuego el efecto de calentar el agua. Esta solución parece ser la de Cayetano[753]. Pues aunque parezca que hay que conceder a Escoto que la causa primera mueve a la causa segunda a través de su concurso general, sin embargo, según Escoto, esta moción no es propia ─es decir, como si la causa segunda recibiese una moción previa de la causa primera─, sino que la causa primera coopera estrechamente con la causa segunda en el efecto, es decir, a través del concurso general la causa primera influye estrechamente junto con la causa segunda de manera inmediata sobre el efecto, pero sin actuar sobre la causa segunda. Por esta razón, sólo parece diferir de nosotros en las palabras que utiliza.

Más aún, el propio Escoto en *In IV Sent*. (dist. 1, q. 1, *resp. ad ultimum*) también parece pensar lo mismo que nosotros. Pues presenta una diferencia entre el instrumento ─en relación al artesano que lo mueve─ y la causa segunda ─en relación a la causa primera de la que depende para producir su efecto─, a saber, el instrumento recibe el movimiento del artífice, pero la causa segunda, cuando produce su efecto, no recibe otro movimiento de Dios, sino que Él sólo influye con ella sobre el efecto. Las palabras de Escoto en este pasaje son: «Que la causa segunda actúe en virtud de otra, no supone recibir algo de esa otra, sino tan sólo encontrarse simultáneamente en un orden inferior al de ese otro agente»; un poco más adelante dice: «Por ello, es evidente que la influencia de la causa primera sobre la causa segunda, cuando actúan simultáneamente, no es una nueva influencia que sea creación de algo inherente a la causa segunda, sino que la influencia aquí es el orden determinado de estas causas al producir el efecto común».

En cuanto a la demostración de la menor, debemos responder que se dice que la causa segunda no produce nada salvo en virtud de la causa primera: en primer lugar, porque recibe toda la eficacia que tiene para actuar ─de modo mediato o inmediato─ de la causa primera y gracias a ella se conserva de modo inmediato; y en segundo lugar, porque, para actuar, necesita de la cooperación de la causa primera a través del concurso general sobre su efecto.

8. Pero como nuestro libre arbitrio, una vez movido por prioridad temporal o natural e incitado por Dios a través de los auxilios de la gracia previniente y cooperante, realiza las obras sobrenaturales con que se dispone para alcanzar la gracia que convierte en agraciado ─además, del mismo modo que, movido libremente por Dios, en su potestad está seguir la moción divina y realizar las obras con que se dispone para alcanzar la gracia o no realizarlas, así también, aunque Dios lo moviera por necesidad de naturaleza del mismo modo, podría libremente realizar estas mismas obras o no─, por ello, debemos negar el

(753) *Commentaria in S. Thomam summam theologicam*, 1, q. 14, art. 13, n. 23; q. 19, art. 8, n. 11s.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

argumento de Escoto, en la medida en que podría ofrecerse para demostrar que si Dios confiriera por necesidad de naturaleza los mismos auxilios de gracia que de hecho confiere libremente, entonces desaparecería la contingencia de las obras con que nos disponemos para alcanzar la gracia que convierte en agraciado.

En cuanto a la premisa mayor de este argumento, debemos decir que, en tal caso, aunque la causa motora, en cuanto movida por otra, se moviera por necesidad, sin embargo, no movería por necesidad, porque el movimiento que recibe no es causa total, ni suficiente, del movimiento que debe seguirse de ella, sino que todavía, para que se produzca este movimiento, es necesaria como causa parcial la cooperación libre y el influjo de la causa movida, como hemos visto hasta ahora. Por esta razón, aunque sea imposible que Dios confiera por necesidad de naturaleza los mismos auxilios de gracia que de hecho confiere libremente, no obstante, nuestra voluntad posee libertad para cooperar o no con estos auxilios y, por ello, las obras con que se dispone para alcanzar la gracia son contingentes.

9. En cuanto al segundo argumento[754], debemos negar su premisa mayor. Pues la causa primera sólo se relaciona con el efecto en tanto que es la causa más universal de entre las eficientes, de cuyo influjo se sigue indiferentemente un efecto de un tipo u otro, según el tipo de influjo que se produzca por parte de la causa particular. Pero el efecto no procede de la causa primera por prioridad temporal o natural con respecto a la causa segunda, sino de ambas simultáneamente, entendidas como causa total en términos absolutos, porque ninguna de ellas ─por medio del influjo con que realmente influyen─ se basta para producir el efecto sin la otra.

10. En cuanto al tercer argumento, debemos negar su premisa mayor, si con ella se pretende afirmar que todo efecto producido por intervención de las causas segundas, puede producirse tan sólo por la influencia de Dios a través del influjo con que concurre con las causas segundas, como si este influjo solo bastase para producir cualquier efecto sin intervención de las causas segundas. Pero si con ella se pretende afirmar que el efecto puede producirse tan sólo por influencia de Dios ─aunque a través de otro influjo mayor─, una vez admitida la mayor y también la menor, debemos negar la primera consecuencia, si en su consecuente se pretende afirmar que toda la contingencia del efecto sólo procede de Dios. Pues el efecto también posee esta contingencia en relación a las causas segundas y de tal modo que, aunque fuese imposible que Dios actuase por necesidad de naturaleza únicamente a través del concurso general con que influye con las causas segundas, sin embargo, la contingencia en las cosas permanecería en relación tan sólo a las causas segundas. En efecto, ya que Dios ─influyendo únicamente a través de su concurso general─ y la causa segunda constituyen una sola causa total del efecto de la causa segunda y ninguna de ellas se basta

(754) *Cfr*. n. 3.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

sin la otra para producir este efecto, en consecuencia, del mismo modo que en los razonamientos silogísticos ─puesto que su conclusión se infiere de ambas premisas y no sólo de una─ basta con que una de las premisas no sea necesaria para que la conclusión tampoco pueda ser necesaria, así también, cuando dos causas concurren en la producción de un mismo efecto y de estas dos causas ninguna de ellas se basta sin la otra, es suficiente con que una de ellas no actúe por necesidad de naturaleza ─tanto si es causa primera, como segunda─ para que el efecto producido no sea necesario, sino contingente, en razón de la causa parcial que no actúa por necesidad.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Parte tercera
Sobre los auxilios de la gracia

Disputa XXXVI
Sobre los múltiples auxilios particulares y cuáles de ellos se denominan en particular «auxilios de la gracia»

1. Hasta aquí hemos hablado del concurso general de Dios y de la manera en que este concurso puede conciliarse con la libertad de arbitrio. Lo mismo debemos hacer a propósito de los auxilios particulares con que se nos asiste para que alcancemos la salvación espiritual y la vida eterna.

Pero estos auxilios son múltiples y variados. Aunque todos ellos, en la medida en que Dios los confiere gratuitamente y los ordena y prepara con providencia eterna, puedan recibir el nombre de «gracia», no obstante, sólo suelen denominarse «auxilios de la gracia» aquellos en virtud de los cuales nuestras obras son de orden sobrenatural y aquellos que, como disposiciones para alcanzar la gracia que convierte en agraciado o como disposiciones para alcanzar su incremento o el merecimiento de la vida eterna, son guía para alcanzar la felicidad eterna. Por esta razón, ni la predicación externa de la palabra de Dios, ni la promulgación del Evangelio, ni los reproches, ni las exhortaciones ─tanto si se hace de palabra, como por escrito─, ni finalmente el impulso por el que toda la Iglesia trabaja para mover a los hombres hacia la fe o el arrepentimiento o para conservar y hacer progresar a sus hijos, deben denominarse «auxilios de la gracia» en relación a los hombres que, por estos medios, reciben asistencia para alcanzar la salvación espiritual, como diremos en las siguientes disputas a propósito de los auxilios de la gracia. Más aún, ni los propios milagros, ni el don profético, ni la diversidad de lenguas, ni el discurso del saber, ni el de la prudencia, ni otras gracias conferidas gratuitamente a algunos miembros de la Iglesia para utilidad y provecho de otros, deben incluirse entre los auxilios de la gracia, como ahora decimos de ellos en relación a los hombres que, por medio de estos dones, reciben asistencia para alcanzar la fe o el arrepentimiento. Asimismo, ni las inspiraciones o pensamientos píos a los que incitan los santos ángeles ─sin otro auxilio de Dios─, ni los terrores u otros sentimientos que estos mismos ángeles provocan ─agitando los humores del cuerpo y los espíritus animales─, a través de los cuales se nos atrae hacia el bien y se nos disuade del mal, deben incluirse entre los auxilios de la gracia, como ahora decimos, al igual que tampoco la represión por la que impiden que el demonio nos asedie y provoque en nosotros pensamientos y sentimientos contrarios. Pues aunque todo esto y cosas similares sean auxilios particulares que ayudan al libre arbitrio a

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

que, por una parte, obre como es debido en virtud de su libertad y, por otra parte, en presencia del auxilio de la gracia considerado de modo preciso, coopere en las obras sobrenaturales dirigidas a alcanzar la felicidad eterna del modo que acabamos de explicar, sin embargo, puesto que ni cada uno de ellos, ni todos ellos tomados simultáneamente, son suficientes para que, sin otro auxilio de Dios, el libre arbitrio haga algo que se pueda extender al orden de la gracia por ser sobrenatural y guiar hacia la felicidad del modo que hemos dicho, no pueden denominarse «auxilios de la gracia» considerados de modo preciso, es decir, como aquí los consideramos.

2. No obstante, debemos advertir que estos auxilios particulares están incluidos en el auxilio cotidiano, del que necesitan los hombres justos para perseverar durante un largo espacio de tiempo en la justicia recibida, como hemos dicho en la disputa 14, miembro 3, en la disputa 17 y en disputas posteriores. Ciertamente, como hemos dicho en los lugares mencionados, este auxilio no es un auxilio simple tal que se pueda conferir de una sola vez, sino que es múltiple y a través de él Dios nos ayuda, a lo largo de distintos momentos en el tiempo, a no caer en pecado mortal, ya sea reprimiendo al enemigo para que no hostigue, ya sea provocando de distintos modos temor u otro sentimiento piadoso, ya sea aumentando las fuerzas del libre arbitrio por medio de auxilios de la gracia propiamente dicha, ya sea ayudando de distintas maneras. Por esta razón, cuanto más potentes y más numerosos sean estos auxilios de los que está formado el auxilio cotidiano, tanto menor será el número de auxilios de la gracia que el auxilio cotidiano necesitará para conservar durante un largo espacio de tiempo la justicia recibida.

3. Por tanto, como cualquiera puede ver con facilidad de qué modo concuerda la libertad de nuestro arbitrio con los auxilios particulares que no se incluyen de modo especial entre los auxilios de la gracia, porque estos auxilios son como remociones de las tentaciones y de los impedimentos —con objeto de que accedamos más fácilmente a Dios en virtud de nuestra voluntad libre y de que sigamos el camino de sus mandamientos— o como consejos e invitaciones para hacer tal cosa —en consecuencia, estos auxilios salvaguardan la libertad de nuestro asentimiento, de nuestro acceso y de nuestro camino—, por esta razón, en las siguientes disputas sólo hablaremos de los auxilios en virtud de los cuales los actos de creer, de tener esperanzas, de amar o de arrepentirse —con los que el adulto se dispone libremente para alcanzar la gracia que convierte en agraciado— son sobrenaturales y del modo requerido para alcanzar la salvación, en cuanto disposiciones conmensuradas y ajustadas al propio don de la justificación; también hablaremos de los auxilios con que se ejercen obras semejantes tras alcanzar el don de la justificación.

Aunque en gran parte esto ya lo hemos explicado en las disputas 8, 9 y 17 y no vamos a repetirnos aquí, sin embargo, debemos añadir algo para que la eficacia y la cualidad de estos auxilios y el orden e influjo total de Dios con

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

nosotros con vistas a estas acciones, se entiendan mejor y sea más evidente en qué medida estas acciones dependen del influjo libre de nuestro arbitrio ─al que deben atribuirse─ y de qué modo, cuando realiza estas acciones, nuestra libertad concuerda con estos auxilios de la gracia y con el influjo divino dirigido a dichas acciones.

Ruego al lector suspenda su entendimiento hasta que, una vez explicada por partes ─poco a poco y a lo largo de varias disputas─ esta cuestión tan difícil, expliquemos la serie completa del influjo divino sobre estas acciones, nuestra cooperación simultánea y también qué confieren a cada una de ellas en particular los auxilios con que Dios coopera con nosotros y nos previene.

Disputa XXXVII

De qué modo concurre Dios con nuestro libre arbitrio en los actos sobrenaturales

1. En la disputa 8 y en las siguientes, hemos explicado con bastante claridad en qué medida la concesión de las gracias previnientes depende tanto de nuestro libre arbitrio, como del impulso de la Iglesia, aunque Dios las confiera sólo en virtud de su misericordia, de manera puramente gratuita y no a causa de un buen uso del libre arbitrio; ahora bien, no las distribuye a todos por igual.

Además, hemos explicado[755] que Dios siempre está dispuesto a hacer ─para todo aquel que lo quiera─ lo que está en Él para conferir esta gracia en la medida mínima necesaria y suficiente para alcanzar el don de la justificación y la vida eterna.

Del mismo modo, hemos explicado[756] que es dogma de fe el hecho de que estas gracias previnientes ─también cuando Dios incita por medio de ellas en acto a nuestro libre arbitrio a creer, tener esperanzas, amar o arrepentirse del modo requerido─ no imponen al libre arbitrio ninguna necesidad, porque el libre arbitrio permanece libre para disentir de la gracia que lo excita de esta manera y, por ello, no creer, ni tener esperanzas, ni amar, ni arrepentirse como se le invita, rechazando así la gracia excitante para su propia perdición; esta fue la definición del Concilio de Trento (ses. 6, cap. 5, can. 4).

2. Esto supuesto, como nuestro arbitrio es libre ─cuando Dios lo toca y lo incita por medio del auxilio de la gracia previniente─ para otorgar su consentimiento o su rechazo y, por ello, realizar o no el acto de creer, de tener esperanzas o de arrepentirse, ciertamente, es evidente, en primer lugar, que nuestro libre arbitrio y la gracia previniente son dos partes de una sola causa total del acto de creer, de tener esperanzas o de arrepentirse del modo requerido para alcanzar la salvación y, en segundo lugar, que cada uno de estos actos

(755) *Cfr*. n. 10.
(756) *Cfr*. disp. 15, n. 14-15.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

depende del influjo tanto del libre arbitrio como de la gracia previniente. Pero del libre arbitrio dependerá que substancialmente estos actos sean actos de creer, de tener esperanzas o de arrepentirse. Y del influjo de la gracia previniente dependerá que sean sobrenaturales y como es necesario que sean para alcanzar la salvación. Por esta razón, cualquiera de estos actos procede en su totalidad tanto del libre arbitrio, como de la gracia previniente, es decir, de Dios por su influencia sobre el mismo acto a través de esta gracia como instrumento sobrenatural; sin embargo, no procede de ninguno de los dos entendidos como causa total e íntegra, sino como partes de una causa total.

3. Pero cuando decimos que estos actos proceden de Dios por su influencia sobre el mismo acto a través de su gracia previniente como instrumento sobrenatural, no debe entenderse que la gracia previniente sea un instrumento divino tal que Dios lo maneje ─con una nueva moción o influjo─ para que coopere con el libre arbitrio y para que produzca el efecto sobrenatural del modo en que muchos dicen que Dios maneja los sacramentos de manera sobrenatural, con objeto de que sean instrumentos de la gracia a semejanza de las causas naturales; no ha faltado quien piensa que aquí yo pretendo decir tal cosa. Por el contrario, hay que entender que este instrumento debe incluirse en el conjunto de los instrumentos en virtud de cuyo género, según hemos explicado en la disputa 26[757], obran como virtud íntegra de una causa principal por medio de la cual esta causa influye sobre el efecto; así, por ejemplo, la eficacia impresa en el semen es la virtud íntegra por medio de la cual el animal del que ha fluido el semen, se reproduce; el calor sería la eficacia total por medio de la cual el fuego produce otro fuego; en consecuencia, como ya dijimos en el lugar mencionado, estos instrumentos no necesitan para actuar de una nueva moción o aplicación por parte de la causa principal. Pero como la gracia previniente es accidente y no substancia, no puede ser causa principal, ni puede actuar como sujeto, sino como medio; por ello, es instrumento, pero sólo de una causa principal, que es Dios, siendo de Él de quien procede; y como es de orden sobrenatural y, por ello, es sobrenatural para el hombre que la recibe, con toda razón la hemos denominado «instrumento sobrenatural».

4. Es bastante evidente que la gracia previniente es una cosa que difiere de los actos hacia los cuales Dios dirige al libre arbitrio por medio de ella, aunque no falta quien piensa lo contrario. Pues estos actos proceden del libre arbitrio, pero no la gracia previniente. Asimismo, esta gracia es causa eficiente ─junto con el libre arbitrio─ de estos actos; pero la causa eficiente es una cosa que difiere de su efecto. Además, esta gracia puede volverse ineficaz, si el libre arbitrio no consiente, ni coopera en los actos hacia los cuales dirige al hombre y para los cuales Dios la confiere; por tanto, es una cosa que difiere totalmente de estos actos.

(757) *Cfr*. n. 2.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

5. Como el libre arbitrio y la gracia previniente son causas segundas de los actos de creer, de tener esperanzas y de arrepentirse del modo requerido, ninguna causa segunda, aunque sea sobrenatural, puede hacer algo salvo que le asista la influencia simultánea e inmediata de Dios a través de su concurso general; esto es así, porque del mismo modo que la conservación de todo efecto depende inmediatamente de Dios, así también, su existencia depende de Él, como hemos explicado en la disputa 25 y en las siguientes; por todo ello, es cosa clarísima que, para que el libre arbitrio produzca junto con la gracia previniente cualquiera de estos actos, es necesario que Dios, por medio de su concurso general, también influya junto con ellos de manera inmediata en la producción del efecto. Por esta razón, sucede que, aunque cualquiera de estos tres actos sea una acción única —a la que debe asignarse un término propio, como hemos explicado en nuestros *Commentaria in primam D. Thomae partem*, q. 12, art. 2—, no obstante, cada uno de ellos se divide en tres partes de una sola causa total de la que procede el acto en su totalidad, de tal modo que el acto en su totalidad también procede de cada una de sus partes por parcialidad causal —como suele decirse—, aunque de distinta manera.

Pues el acto procede de Dios —a través de su influencia por medio tan sólo de su concurso general— en cuanto causa universal; en consecuencia, de aquí no se sigue que este acto sea asentimiento de la fe o dolor de los pecados antes que el acto opuesto o un acto de cualquier otra potencia.

Al influjo del libre arbitrio como causa parcial —junto con el conocimiento y todo lo demás necesario para la producción substancial del acto— se deberá que, en términos substanciales, el acto sea asentimiento de la fe o dolor de los pecados antes que algún otro acto distinto.

Al influjo de la gracia previniente, es decir, a Dios —en la medida en que, junto con el libre arbitrio, Dios influye sobre el acto a través de esta gracia como instrumento suyo— se deberá que este acto sea sobrenatural y difiera en especie del acto puramente natural de creer o dolerse de los pecados, que el libre arbitrio realizaría sólo con sus fuerzas, si la gracia previniente no influyese simultáneamente con él; por esta razón, este acto debe al concurso de Dios a través de la gracia previniente el hecho de ser disposición congrua, proporcionada y ajustada al don sobrenatural de la justificación.

6. Antes de someter esta cuestión a mayor examen y arrojar luz sobre ella, es posible que alguien se pregunte si acaso, sin estos auxilios de la gracia previniente y excitante con los que Dios mueve con antelación y, por así decir, invita al libre arbitrio, Dios puede producir —en virtud de su poder absoluto— con el libre arbitrio los actos de fe, de esperanza y de penitencia del modo requerido para alcanzar la justificación, influyendo inmediatamente sobre estos actos del mismo modo que influye a través de su concurso general sobre los actos puramente naturales, pero con otro influjo particular y bastante mayor.

φñ (c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

7. A esta pregunta hay que responder que, sin lugar a dudas, Dios puede hacer tal cosa. Pues del mismo modo que ─según hemos explicado en nuestros *Commentaria in primam D. Thomae partem*, q. 12, art. 5, disp. 1─ Dios puede hacer que el entendimiento del beato contemple la esencia divina sin participar de la luz de la gloria, porque no implica contradicción que, con su influjo particular e inmediato sobre esta visión, compense el influjo de la luz de la gloria ─como causa eficiente─ sobre esta visión, así también, como no implica contradicción compensar el influjo con que la gracia previniente influye ─como causa eficiente─ sobre estos actos, Dios puede, en virtud de su poder absoluto y a través de un influjo inmediato tal y tan grande, cooperar en estos mismos actos con el libre arbitrio, de tal modo que resulten exactamente iguales que si la gracia previniente les hubiese antecedido, sobre todo si el libre arbitrio pudiera producir estos actos de modo substancial sin el auxilio de la gracia, como no pocos Doctores escolásticos enseñan.

Disputa XXXVIII

En la que, como apéndice de las disputas anteriores, resolvemos algunas dudas a propósito de los actos de creer, de tener esperanzas, de amar, de arrepentirse y de otros actos sobrenaturales

1. A propósito de lo que hemos dicho en la disputa 8, de lo que acabamos de decir en la disputa anterior sobre los actos sobrenaturales ─especialmente los actos de creer, de tener esperanzas, de amar y de arrepentirse─ y de lo que añadiremos en las siguientes disputas, un docto varón[758], dirigiéndose a nosotros por carta, nos plantea algunas objeciones, aunque no con intención de refutarnos, como si desaprobase lo que decimos, sino, más bien, con la intención de clarificar toda esta cuestión y de que, una vez explicadas en la medida de lo posible las dificultades planteadas, muchos más consideren mi parecer digno de aprobación. Para presentar y resolver estas dificultades, este lugar nos ha parecido más oportuno que ninguno otro anterior o posterior, tanto para no interrumpir nuestro discurso, como para no insertar de manera inoportuna lo que vamos a decir.

2. Como este varón coincide con nosotros en admitir que estos actos dirigidos a un mismo objeto pueden realizarse o bien únicamente con las fuerzas puramente naturales de nuestro arbitrio ─que no estarían en absoluto ajustadas a nuestro fin sobrenatural─, como venimos explicando desde la disputa 7, o bien con la ayuda, los auxilios y los dones divinos, sobrenaturales y ajustados a este mismo fin, como venimos explicando desde la disputa 8 y seguiremos explicando, por ello, no sin razón sostiene que hay algo intrínseco y esencial a estos actos, por lo que

(758) Se trata de Francisco Duarte, S. I. Sus cartas se encuentran en la Biblioteca Universitaria de Granada (cod. C 68f 93-96; *cfr*. Friedrich Stegmüller, *Geschichte des Molinismus*, Münster 1933).

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

se distinguen entre sí en especie y en razón de lo cual algunos de ellos se ajustan a un fin sobrenatural y otros no. Pero esto, según dice, no puede ser un influjo sobrenatural de Dios, porque este influjo cae bajo el género de las acciones y ese algo intrínseco debe ser una diferencia dentro del género de la cualidad por abstracción de la acción a través de la cual Dios produce tanto esta diferencia, como el género al que esta diferencia reduce y determina.

3. Este varón añade que es evidente que, en el acto sobrenatural de creer, hay algo intrínseco que lo separa del acto natural de creer en el mismo objeto y lo distingue en especie; a través de ese algo intrínseco este acto sobrenatural se ajusta a nuestro fin sobrenatural y, por ello, supera a la fuerza natural de nuestro entendimiento. Pues la suma certeza de este acto, a pesar de su oscuridad, reside en la razón sobrenatural o diferencia esencial que reduce el acto genérico de creer a su especie sobrenatural, porque el entendimiento no puede asentir en virtud de su propia fuerza natural con tanta certeza y firmeza a algo que no ha visto. Si de este mismo modo ─según dice─ pudiera explicarse cuál es la razón sobrenatural de los actos de caridad, de esperanza y de las demás virtudes sobrenaturales, que en consecuencia sólo Dios infundiría, entonces todos acogerían esta explicación con gran aplauso como algo que nadie habría expuesto todavía como se requiere.

4. También añade lo siguiente: Del mismo modo que el acto sobrenatural de creer posee esta diferencia esencial ─que lo distingue del acto natural de creer─ en relación al objeto contemplado con certeza y oscuridad en términos de cognoscibilidad, así también, los demás actos sobrenaturales del entendimiento y de la voluntad deben poseer sus diferencias esenciales, por medio de las cuales se distinguen intrínsecamente y en especie tanto de los actos naturales dirigidos al mismo objeto material, como de cualesquiera otros actos. Para que exista esta diferencia específica, no bastan los diversos principios eficientes y los diversos influjos en virtud de los cuales estos actos se producen. Asimismo, tampoco basta con que uno de estos actos sea sobrenatural por un influjo particular externo y otro, en cuya producción no concurre este influjo, no sea sobrenatural, salvo que al objeto se le apliquen varios conceptos, bajo los cuales, en relación a los cuales y en orden a los cuales, estos actos se distinguirían intrínsecamente en especie; pero estos conceptos no se explicarían, ni parecerían aplicarse al objeto del acto de amor natural y sobrenatural en relación al propio Dios. Pues el único concepto conocido de bondad divina no encierra conceptos diversos de apetecibilidad, de tal modo que esta bondad se pudiese amar con amor natural y con amor sobrenatural.

5. Finalmente objeta lo siguiente[759]: Si en virtud del poder divino pudiese haber una criatura que tuviese la capacidad natural de ver la esencia divina ─como no hemos juzgado improbable en nuestros *Commentaria in primam D. Thomae*

(759) *Loc. cit*., 94r (*cfr*. Stegmüller 704, 35-42).

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

partem, q. 12, art. 5, disp. 2─, entonces el acto de ver la esencia divina y el acto de amarla ─una vez vista con claridad─ serían idénticos conceptualmente y en especie, tanto para esta criatura, como para los beatos que ahora gozan de Dios, a pesar de que en estos actos Dios influiría sobre esta criatura de manera distinta de como influye en el segundo caso y a pesar también de que este acto sería natural para esta criatura y, sin embargo, sería sobrenatural para los beatos que ahora gozan de Dios. Por tanto, que Dios influya de distinto modo sobre algunos actos ─a saber, con influjo especial y sobrenatural o sólo con su concurso general─ y que sean actos naturales o sobrenaturales, no implica una distinción específica entre ellos, salvo que se añada lo siguiente, a saber, que mantienen distintas relaciones con el objeto considerado bajo diversos conceptos.

6. No vamos a responder a estas dudas y objeciones en el mismo orden en que se nos han propuesto, sino en el orden en que mejor y de manera más clara pueda entenderse toda esta cuestión.

Por tanto, con respecto a la segunda duda[760], debemos señalar lo siguiente: La certeza de la fe en cosas no vistas ─según hemos dicho en nuestros *Commentaria in primam D. Thomae partem*, q. 1, art. 3, disp. 2─ nace en primera instancia de la verdad y de la infalibilidad de Dios, que a través de Cristo hombre, de los ángeles que le representan, de los profetas, de los apóstoles y de otros siervos suyos, ha revelado y ha propuesto todas estas cosas a la Iglesia para que las crea; en efecto, por esta misma razón, no puede atribuirse falsedad a estos objetos.

Como en relación a los objetos sobre los que el luterano no yerra cuando les otorga su asentimiento en cuanto revelados por Dios, también nosotros decidimos otorgarles nuestro asentimiento de manera sobrenatural en tanto que revelados por Dios ─aunque el luterano lo hace de modo natural, es decir, tan sólo en virtud de sus fuerzas naturales y sin el influjo sobrenatural mediato o inmediato de Dios─, por ello, en cuanto a la infalibilidad en primera instancia respecto a estos objetos, los luteranos piensan lo mismo que nosotros, a saber, en verdad Dios los ha revelado a su Iglesia a través de sus siervos y de sus ministros; y a este asentimiento del luterano no puede atribuírsele una falsedad mayor que al nuestro. Pero en esta cuestión que estamos tratando, nuestro asentimiento difiere del asentimiento del luterano en lo siguiente, a saber: es posible atribuir falsedad al asentimiento del luterano en la medida en que lo otorga tan sólo en virtud de sus fuerzas naturales y, en consecuencia, en su ser no transciende los límites de la fe humana, aunque sea imposible atribuírsela en la medida en que con este asentimiento se asiente a algo que en verdad Dios ha revelado a la Iglesia; sin embargo, no se puede atribuir falsedad a nuestro asentimiento, porque, en virtud del influjo sobrenatural inmediato o mediato de Dios a través del hábito sobrenatural de la fe infusa, este asentimiento es sobrenatural, se ajusta al fin sobrenatural y a través de él asentimos a las revelaciones de Dios.

(760) *Cfr*. n. 3.

φñ (c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

Por este motivo, es evidente que la razón de la distinción de estos actos y de que uno se ajuste a un fin sobrenatural y el otro no, se reduce al influjo sobrenatural con que Dios dirige nuestro asentimiento ─que de otro modo sólo se otorgaría a un objeto natural y, por su propia naturaleza, no sería posible atribuirle falsedad en menor medida que atribuírsela al asentimiento del luterano en relación al mismo objeto─ hacia un ser sobrenatural de una especie que difiere de la del asentimiento del luterano y de la del asentimiento que de ese otro modo mencionado podemos ofrecer en relación al mismo objeto, salvo que Dios influya con nosotros de manera sobrenatural. Por esta razón, en los actos de fe no hay que recurrir al influjo y a la causalidad de Dios ─que dirigen nuestros actos hacia un ser sobrenatural y ajustado a nuestro fin sobrenatural y, en consecuencia, lo dirigen hacia un ser que difiere en especie del ser natural de los actos que nosotros realizaríamos en relación a estos mismos objetos─ en menor medida que en los actos de esperanza y de caridad, para explicar la distinción específica entre ellos y el hecho de que algunos de ellos se ajusten a un fin sobrenatural y otros no. Ciertamente, de aquí se sigue que en sí mismo el asentimiento sobrenatural posee una certeza particular a pesar de la falta de evidencia del objeto. En esta vida esta certeza del acto no posee en nosotros una carencia de evidencia menor que la certeza del objeto carente de evidencia al que otorgamos nuestro asentimiento por medio de este acto. Por esta razón, a través de un acto natural que de ningún modo se ajusta a un fin sobrenatural, en cuanto sujeto el luterano puede adherirse al dogma de la Trinidad tan firmemente como muchos católicos se adhieren a través de sus actos sobrenaturales ajustados a un fin sobrenatural, como hemos dicho en nuestros *Commentaria in primam D. Thomae partem*, q. 1, art. 5.

7. A propósito de esta objeción también debemos tener en cuenta lo siguiente: En el asentimiento que el filósofo luterano otorga a los artículos de la fe ─conocidos con evidencia en virtud de su razón natural, como que Dios existe y es uno─ y en el asentimiento que el teólogo católico otorga de modo sobrenatural a estos mismos objetos, la razón de la distinción entre ambos actos no radica en que el segundo sea un asentimiento que posee certeza y carece de evidencia y, por ello, no pueda otorgarse en virtud de las fuerzas naturales ─difiriendo así en especie del primero, que carecería de certeza, porque el segundo poseería certeza junto con una carencia de evidencia, pero no así el primero─, sino que es necesario recurrir a lo siguiente, a saber: uno es sobrenatural, porque se otorga gracias a que el hábito de la fe sobrenatural concurre en su producción, pero no así el otro.

8. Recordemos lo que se plantea en esta objeción, a saber, la suma certeza de este acto, a pesar de su oscuridad, reside en la razón sobrenatural o diferencia esencial que reduce el acto genérico de creer a la especie sobrenatural de la virtud teologal de la fe, porque el entendimiento no puede asentir en virtud de su propia fuerza natural con tanta certeza y firmeza a algo que no ha visto; en consecuencia,

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

esto es lo que distingue intrínsecamente a este acto del acto natural de creer en el mismo objeto; asimismo, esto es también lo que hace que este acto se ajuste a un fin sobrenatural. Ahora bien, expuesto así, esto no resulta tan sólido y fácil de mantener como a primera vista parece.

Pues como ya hemos explicado por extenso en nuestros *Commentaria in primam D. Thomae partem*, q. 1, art. 5, la certeza no es otra cosa que una negación y, en la cuestión que estamos tratando, procede de la certeza de la revelación divina dirigida al acto de fe; además, esta certeza no es una certeza del propio acto y del asentimiento ─que pertenece al género de las acciones─ en menor medida en que lo es del término o de la palabra derivados de este acto. Por esta razón, esta certeza no puede determinar una especie ─ni sobrenatural, ni natural─, ni distinguirla intrínsecamente, ni ajustarla a nuestro fin sobrenatural, sino que, más bien, esta certeza no es una disposición de razón del acto de fe sobrenatural en menor medida en que lo es de la propia revelación divina y del objeto revelado de los que, en virtud de esta misma certeza, decimos que son ciertos.

Asimismo, como la certeza considerada de modo genérico es unívoca tanto en relación a la certeza que lleva aparejada una evidencia, como a la certeza que carece de ella, por ello, la certeza genérica reducida a la certeza carente de evidencia, no puede ser la diferencia última que determine intrínsecamente la fe sobrenatural.

Además, obsérvese que quien objeta esto, parece confundir la certeza considerada en términos de sujeto ─es decir, la firmeza en otorgar el asentimiento─ con la certeza o infalibilidad del acto en sí. Como en relación a esta segunda certeza, el acto de fe sobrenatural difiere del acto de fe natural del modo que acabamos de explicar[761], la objeción presentada parece referirse a la primera certeza, en la que estos actos no difieren referidos a un mismo objeto; ciertamente, como hemos dicho ya y como explicamos en mayor medida en nuestros *Commentaria in primam D. Thomae partem*, el luterano podría adherirse a los artículos de fe de la Trinidad o de la Encarnación con mayor firmeza que algunos católicos. Esto es lo que teníamos que decir sobre la segunda objeción. Lo que se añade en ella podrá entenderse mejor cuando abordemos la tercera objeción.

9. En lo que respecta a la primera objeción ─como explicamos en diversos lugares de nuestros *Commentaria in primam D. Thomae partem*─, en los actos del entendimiento y de la voluntad ─ya sean naturales, ya sean sobrenaturales─ deben considerarse tres cosas.

En primer lugar, los propios actos, que pertenecen al género de las acciones.

En segundo lugar, el término del acto, que pertenece al género de la cualidad, como la palabra, que es el término del acto del entendimiento; del mismo modo, por medio del acto de la voluntad, se produce otra cualidad, que es el término de este acto. Además, la existencia y la conservación de estos términos dependen

(761) *Cfr*. n. 6.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

de los actos de los que son términos y en virtud de los cuales aparecen como términos de estos actos, sin que se distingan de ellos realmente, sino tan sólo formalmente, al igual que las demás acciones, que sólo se distinguen de sus términos formalmente.

En tercer lugar, hay que considerar los hábitos, que también son cualidades, ya sean naturales, ya sean sobrenaturales. Pero la conservación de los hábitos no depende de los actos, porque los hábitos perduran una vez han cesado los actos, confieren una potencia capaz de producir de nuevo actos iguales y concurren con estas potencias de manera eficiente en la producción subsiguiente de actos iguales a los anteriores. Ciertamente, la relación de los hábitos naturales con los actos que les anteceden es como la de los efectos con las causas instrumentales que los producen. Pues las potencias, junto con los demás elementos que concurren simultáneamente con ellas en la producción de los actos, son las causas principales de los actos y, a través de los actos, de los hábitos que surgen a continuación; pero la relación de los actos con los hábitos que producen no es como la de las acciones con sus términos, porque los actos son causas verdaderas, instrumentales y productivas de los hábitos y se distinguen realmente de ellos, como ya hemos explicado en nuestros *Commentaria in primam D. Thomae partem*, q. 27, art. 1 (disp. 8, memb. 2). Pero sólo Dios infunde los hábitos sobrenaturales de fe, de esperanza y de caridad, porque los actos de fe, de esperanza y de caridad no producen de modo eficiente estos hábitos, así como tampoco su aumento. Sin embargo, como estos actos contienen de modo eminente los actos naturales de fe, de esperanza y de caridad, porque en su producción concurren todas las causas que producen estos actos naturales ─salvo que Dios las dirija a través de su influjo sobrenatural con objeto de que produzcan actos sobrenaturales y de una especie superior─, de aquí se sigue que producen los hábitos naturales de fe, de esperanza y de caridad que permanecen en aquel que pierde la caridad sobrenatural por caer en pecado mortal y también en aquel que pierde la fe por cometer pecado de infidelidad.

10. También hay que observar lo siguiente ─como ya anteriormente[762] hemos dicho a lo largo de esta obra y más de una vez y como repetiremos más adelante─, en los actos sobrenaturales de fe, de esperanza y de caridad, no hay nada realmente o formalmente distinto que sea y se denomine «influjo de Dios», como parte ─también metafísica─ del acto; tampoco hay nada que sea natural, ni sobrenatural, sino que el acto en su totalidad es sobrenatural con respecto al género y a la diferencia, aunque el género sea sobrenatural accidentalmente, en virtud de su unión con una diferencia de especie sobrenatural, del mismo modo que decimos que todos los grados superiores son singulares accidentalmente en cada uno de los individuos en virtud de su unión con la diferencia individuante.

Así pues, este acto en su totalidad es sobrenatural; y, por una parte, todo él ─en términos de totalidad de efecto en todos sus grados─ procede de las

(762) *Cfr*. disp. 12, n. 10-11; disp. 26, n. 12; disp. 37, n. 2.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

causas naturales que concurren en él y, por otra parte, en términos de totalidad de efecto, todo él procede de Dios, que concurre de modo sobrenatural a su producción, ya sea por sí mismo de modo inmediato, ya sea por medio del influjo de sus dones sobrenaturales como causas segundas; sin embargo, este acto procede parcialmente por parcialidad causal, por una parte, de las causas naturales consideradas como una parte del todo de esta causa y, por otra parte, de Dios, que influye de modo sobrenatural como la otra parte del todo de esta causa.

Por esta razón, la totalidad de la acción, en la medida en que procede totalmente de causas naturales ─y como tal la consideramos─, es influjo de causas naturales, pero en la medida en que procede de Dios a través de su influencia sobrenatural, es influjo de Dios; en consecuencia, sólo en virtud de nuestra consideración con fundamento real, distinguimos en esta acción el influjo de Dios del influjo de las causas segundas.

Sin embargo, del mismo modo que esta acción es libre gracias al influjo de nuestra voluntad y no al influjo del hábito sobrenatural que concurre en ella, así también, el hecho de ser sobrenatural y de una especie distinta de la que poseería si ninguna causa sobrenatural concurriese en ella, se debe al influjo del hábito sobrenatural y no a nuestro influjo. Pues no implica contradicción que la índole de un acto difiera en la medida en que dicho acto procede de distintas causas parciales, a pesar de que todo el acto considerado en términos de totalidad de efecto proceda de cada una de ellas. Ciertamente, el sol y el caballo generan al caballo; tampoco hay nada en el caballo que lo genere el caballo y no el sol; no obstante, que el efecto sea un caballo y no otra especie, no se debe al sol, sino al caballo.

11. Por esta razón, es evidente que el influjo de Dios dirigido al acto sobrenatural de la fe o a cualquier otro, según nuestro parecer, no constituye una diferencia esencial, distintiva o intrínseca del acto sobrenatural respecto del natural en relación a un mismo objeto, sino que este acto sobrenatural posee su propia diferencia intrínseca y esencial; esta diferencia, considerada en términos de parcialidad causal y no de efecto, procede en su totalidad de Dios como causa eficiente ─a través de su influencia sobrenatural─ y de nosotros, que influimos de modo natural, aunque esta diferencia no es sobrenatural por proceder de nosotros, sino por proceder de modo mediato o inmediato de Dios cuando influye de modo sobrenatural junto con nosotros. Además, está claro que la diferencia esencial que procede de Dios y de nosotros por totalidad de efecto ─aunque el hecho de ser sobrenatural y distinto de como sería si Dios no influyera de manera sobrenatural, no se debe a nosotros y sí a Dios─ no debe establecerse únicamente en los términos de estos actos sobrenaturales, que pertenecen al género de la cualidad, sino que una diferencia semejante debe establecerse en los propios actos, en la medida en que caen bajo el género de las acciones. Asimismo, es cosa clarísima que no sólo la diferencia de estos actos y términos es sobrenatural, sino que también sus géneros, en la medida en que se unen a sus diferencias, son

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

sobrenaturales en los propios actos y términos, aunque accidentalmente, como ya hemos explicado. A pesar de que las diferencias de los actos, de los términos y de los hábitos son relaciones que transcienden a unos mismos objetos de modo mediato o inmediato, como pronto explicaremos, sin embargo, en sí difieren esencialmente, porque son diferencias de diversos géneros subalternados o incluso de otra categoría.

12. En cuanto a la tercera objeción, debemos señalar lo siguiente: Aunque las potencias cognoscitivas y apetitivas y sus actos se distingan en especie por las relaciones transcendentes e intrínsecas que mantienen con sus objetos considerados bajo distintos conceptos, como dicen los Dialécticos y los Metafísicos, sin embargo, la raíz de estos conceptos se encuentra en la posibilidad de las propias potencias y de algunos otros principios eficientes a través de los cuales las potencias se determinan bajo la forma de actos que difieren en especie; en función de la diversidad de estos principios eficientes posibles y en orden a ellos, aparecen los diversos conceptos formales bajo los que se consideran los objetos, de tal modo que, finalmente, todos estos conceptos se reducen a la posibilidad —como raíz primera u origen del que dependen— que tanto los propios principios eficientes, como los objetos tomados de modo natural, poseen en virtud del poder divino, porque la esencia divina los contiene de manera eminente. Por esta razón, no debe excluirse la diversidad en los principios eficientes —o cooperantes— de los actos de las fuerzas cognoscitivas y apetitivas: en primer lugar, porque en relación a ellos se entienden y aparecen los diversos conceptos bajo los que se consideran los objetos y en orden a los cuales los actos se distinguen intrínsecamente en especie; y, en segundo lugar, porque en virtud de ellos como causas particulares y eficientes, próximas o remotas y determinadas en este sentido aparecen las mismas relaciones intrínsecas a los actos y, por ello, la diversidad específica de estos actos.

Sin embargo, cuando dos principios eficientes se influyen de tal modo que uno de ellos, conteniendo por eminencia al otro y completando su influjo, coopera en algún acto de este último, no es necesario que los actos procedentes de estos principios distintos se distingan en especie entre sí. Por ejemplo, como el sol contiene por eminencia el calor del fuego y la virtud seminal del ratón, no es necesario que el calor que el sol produce de manera inmediata y el calor que el fuego produce de manera inmediata, se distingan en especie entre sí, así como tampoco es necesario que el ratón generado por el sol sin ratón y el ratón generado por otro ratón en razón de su virtud seminal, se distingan en especie entre sí.

Asimismo, cuando un solo principio coopera con otro como virtud derivada de este último, no es necesario que su cooperación sobreañadida produzca en el acto una diversidad específica. Puesto que por mediación del acto el hábito natural surge a partir de la potencia y de los demás principios que concurren con ella en la producción del acto por el que este hábito surge y, por ello, toda la fuerza de este hábito procede de estos principios, no es necesario que la cooperación

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

posterior del hábito ─junto con los demás principios─ dirigida a la producción de actos semejantes, produzca en estos actos una diversidad específica.

Vamos a explicar lo que acabamos de decir. Puesto que en virtud de la potencia divina el entendimiento y los sentidos son posibles, de aquí se sigue que las cosas cognoscibles se dividan en inteligibles y sensibles; y como todas las cosas que pueden sentirse, también pueden entenderse, de aquí se sigue que uno y el mismo objeto caiga simultáneamente bajo la consideración de dos conceptos en términos de ser cognoscible: un concepto de lo sensible en relación a los sentidos y otro de lo inteligible en relación al entendimiento.

Asimismo, como los sentidos externos e internos son posibles y lo que se conoce con los sentidos externos también se percibe con los sentidos internos, de aquí se sigue que a cualquier objeto percibido por los sentidos externos se le apliquen dos conceptos formales distintos en especie en términos de ser sensible: un concepto en relación al sentido externo y en función del cual dicho objeto es visible o audible; y otro en relación a los sentidos internos y en función del cual dicho objeto es sensible en virtud del modo de percibir de los sentidos internos.

Como los cinco sentidos externos con que se perciben las diversas cualidades, también son posibles y necesarios, de aquí se sigue que a estas cualidades se les apliquen diversos conceptos de sensibilidad ─por ejemplo, el concepto de lo visible, de lo audible, &c.─ en relación a los distintos sentidos y en orden a cuyos conceptos dichos sentidos se distinguen entre sí en especie.

Además, como cada uno de estos objetos es perceptible simultáneamente y de distinto modo según los distintos sentidos internos, de aquí se sigue que a cada uno de ellos se le apliquen simultáneamente varios conceptos de sensibilidad en relación a los distintos sentidos internos con que se perciben estos objetos de distinta manera.

Como el ángel entiende de distinta manera que nosotros, de aquí también se sigue que en las cosas inteligibles una cosa sea el concepto de inteligibilidad en relación a nuestro entendimiento y otra en relación al entendimiento angélico.

Finalmente, en los objetos las especies de cognoscibilidad en relación a las fuerzas cognoscitivas ─aunque se nos oculten, porque ignoramos la potencia divina─ son tantas cuantas fuerzas cognoscitivas son posibles en virtud de la potencia divina, además de las que ésta ha producido. Si la existencia de los sentidos fuese imposible incluso para la potencia divina, entonces a ningún objeto podría aplicársele el concepto de lo sensible.

13. Pero pasemos a hablar de los actos de las potencias: como las potencias se ordenan en relación a los actos y, por medio de ellos, se despliegan y llegan hasta los objetos, de aquí se sigue que se relacionan de modo inmediato y transcendental con los actos y, en consecuencia, se especifican a través de ellos de modo inmediato; pero también se relacionan mediatamente con los objetos y, en consecuencia, se especifican a través de ellos de modo mediato. Por lo demás, como los actos no se dividen, ni se distinguen en varias especies, en la medida en que emanan de sus potencias ─aunque sí lo hacen por otra razón, como

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

explicaremos más adelante—, por ello, las potencias se especificarían por sus actos, si los considerásemos tal como se producirían en el caso de que emanasen de ellas de modo preciso, pero no tal como se producen por otra razón, es decir, divididos y multiplicados en muchas especies.

Para hablar de nuestras potencias y omitir de momento las potencias angélicas, vamos a referirnos por separado a los actos aprehensivos y a los juicios: puesto que las potencias cognoscitivas, como decíamos en nuestros *Commentaria in primam D. Thomae partem*, q. 1, art. 3 (disp. 3) y también en otros lugares, son indiferentes de por sí en relación al conocimiento de uno u otro objeto material en virtud de lo contenido dentro de los límites de su objeto formal, así como también son impotentes para percibir cualquiera de estos objetos, salvo que se determinen a conocer por otra razón en virtud de la influencia junto con ellas de alguna causa particular —que suele ser con regularidad la especie o semejanza impresa de un objeto—, de aquí se sigue que, como en función de la diversidad específica de los objetos materiales se imprime en las potencias una especie impresa de distinta especie que las especies impresas de otros objetos por medio de las cuales las potencias se determinan al acto de conocer, por todo ello, también los actos de ver, de entender o de conocer por cualquier otra potencia, así como los términos de estos actos —es decir, las especies que se producen y se siguen de ellos—, se distinguirán en especie entre sí en función también de la diversidad de los objetos materiales —según hemos explicado ya en la disp. 3 que acabamos de citar— y hasta tal punto que a la blancura se le aplicaría un concepto de cognoscibilidad —siendo la blancura percibida por la vista, en la medida en que ésta es determinable por la especie impresa de blancura que coopera con ella en la visión de la blancura— que diferiría del concepto de cognoscibilidad que se le aplicaría al color negro, siendo éste también percibido por la vista, en la medida en que ésta es determinable por la especie impresa y distinta del color negro; lo mismo puede decirse de los demás objetos que se perciben con el entendimiento o con los sentidos.

14. Del mismo modo, como en las ciencias naturales y en el asentimiento de sus principios, el entendimiento se determina por las naturalezas de los extremos, por ello, en función de la diversidad de las naturalezas de los extremos que concurren en el asentimiento —que se produce a través de conocimientos simples por medio de los cuales estos principios se aprehenden o incluso se penetran—, estas ciencias se distinguen entre sí según la especie de asentimiento de los principios, así como también —en consecuencia— los hábitos que a continuación surgen en una misma ciencia, como en la geometría o en la aritmética, según hemos explicado ya en la disputa citada. Pues los principios no sólo son cognoscibles de manera genérica y en la medida en que se encuentran en diversos grados de abstracción —con distintos asentimientos—, así como también las conclusiones derivadas de ellos —por ejemplo, sin discurso—, sino que también cada uno de ellos en particular es cognoscible de distinto modo, según la determinación del entendimiento en virtud de las

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

naturalezas de los distintos extremos o por otra razón, según hemos explicado en la disputa citada.

Asimismo, como en virtud de los asentimientos de los principios el entendimiento se determina en relación al asentimiento de las conclusiones por medio de alguna consecuencia, por ello, en función de la diversidad de los principios por los que el entendimiento se determina y en función de la cualidad de la corrección de la consecuencia, se generan los actos de asentir ─por medio del discurso─ distintos en especie y también, en consecuencia, los hábitos que a continuación surgen dentro de una misma facultad y disciplina en términos de una sola e idéntica abstracción u orden. Por esta razón, no sólo las conclusiones genéricas ─en la medida en que se encuentran en diversos grados de abstracción─ son cognoscibles de distinto modo, así como los principios de los que se derivan de manera mediata o inmediata ─naturalmente, por medio del discurso─, sino que cada una de estas conclusiones en particular también es cognoscible de distinto modo que cualquier otra, por medio de la determinación del entendimiento en virtud de los diversos principios y de la diversidad de la cualidad de la consecuencia. Además, de la misma manera que cada una de ellas en particular es cognoscible de distinto modo en función de la diversidad de aquello en virtud de lo cual el entendimiento se determina a conocer, así también, en función de la diversidad de aquello en virtud de lo cual el entendimiento se determina, se generan los actos y, en consecuencia, también los hábitos de conocer ─por medio del discurso─ distintos en especie o por subalternación genérica. Pues si todos los principios son evidentes y, del mismo modo, también las consecuencias, entonces en función de la diversidad de los principios ─o de uno de ellos─ surgirán, distintas en especie, las ciencias de las conclusiones. Si una y la misma conclusión ─como esta: la Tierra es redonda─ se deriva de distinto modo de principios diversos, como los de la filosofía natural ─a saber, la naturaleza y peso de la propia Tierra─ y los astronómicos ─esto es, un eclipse de luna─, entonces, sobre una y la misma conclusión, surgirán ciencias distintas en especie. Pero si alguno de los principios y la corrección de la consecuencia no son evidentes y además el asentimiento no se alcanza por medios sobrenaturales con el apoyo de la revelación divina, entonces surgirá la opinión y, en función de la diversidad de los principios en virtud de los cuales el entendimiento se determina, se generarán opiniones distintas en especie.

15. Del mismo modo que el concurso del hábito natural por género de causa eficiente ─junto con los otros principios en virtud de los cuales el entendimiento se determina a asentir─ no es la causa de que se genere un asentimiento diferente en especie del que se generaría por estos mismos principios, si no surgiese este hábito ─como ya hemos dicho[763]─, porque toda la fuerza del concurso del hábito procede de estos mismos principios, tampoco el hábito basta para que en relación a él se aplique un concepto distinto de cognoscibilidad al objeto al

(763) *Cfr*. n. 12.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

que asentimos de este modo. Esto es verdad, aunque Dios infunda un hábito por accidente, como fueron los hábitos de las ciencias de la naturaleza que Dios infundió a los primeros padres. Pues como estos hábitos eran en sí naturales, poseían la misma virtud y eficacia que los adquiridos y sólo eran sobrenaturales por accidente en relación al modo en que fueron concedidos e infundidos; por ello, no producían en el acto al que concurrían una diversidad mayor que si hubieran sido adquiridos.

16. Pero como el hábito de la virtud teologal de la fe infusa es de por sí y en sí mismo sobrenatural, difiere en especie del hábito que el luterano adquiere en relación al objeto de revelación ─así, también nosotros adquiriríamos este hábito, si, abandonados exclusivamente a nuestras fuerzas, asintiésemos a creer en estas cosas─ y es de una eficacia superior; por esta razón, influyendo simultáneamente con los demás principios naturales por los que asentimos a todo aquello que ha sido objeto de revelación, este hábito determina a nuestro entendimiento a realizar un acto de una naturaleza y especie superiores al que realizaríamos únicamente en virtud de nuestras fuerzas. Por ello, como así este hábito determina de distinto modo a nuestro entendimiento a asentir a lo que Dios nos ha revelado, de aquí se sigue que las cosas que han sido objeto de revelación, son cognoscibles de distinta manera, por una parte, cuando concurre el hábito de la fe infusa y, por otra parte, cuando alguien asiente a ellas exclusivamente en virtud de sus fuerzas naturales; esto es así hasta tal punto que a estas cosas, consideradas de un modo o del otro, se les aplica un concepto distinto de cognoscibilidad en función de los distintos principios en virtud de los cuales nuestro entendimiento se determina a asentir a estas cosas; esto es así no sólo cuando hay una falta de evidencia, sino también cuando concurre simultáneamente un conocimiento, como hemos dicho ─en las dos disputas citadas[764]─ a propósito de la aserción *Dios existe*, que admiten tanto el filósofo católico, como el filósofo luterano.

17. Si Dios influye de modo sobrenatural y sin mediación de un hábito sobre el acto de creer en las cosas que han sido objeto de revelación ─como de hecho influye, por medio de otros auxilios particulares, sobre el primer acto de creer, que es, por así decir, una disposición a la infusión del hábito en los adultos─, entonces, si este acto es en sí de la misma especie que los actos de creer que se producen tras la adquisición del hábito infuso de la fe, sin duda, del mismo modo que esa misma diversidad que determina al entendimiento hacia el acto de creer de modo sobrenatural en las cosas que han sido objeto de revelación ─ya sea por medio del hábito, ya sea por medio de otros auxilios particulares─ no produce una diversidad específica en este acto, tampoco en relación a dicho acto se les aplica a los objetos revelados un concepto distinto de cognoscibilidad. Esto es así porque, cuando Dios influye de este modo y sin mediación de un hábito sobre el primer acto de creer, influye como causa que en sí contiene por

(764) *Cfr*. *Commentaria in primam D. Thomae partem*, q. 1, art. 3 (disp. 3 y 5).

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

eminencia el hábito infuso de la fe y completa su causalidad. Como ya hemos dicho anteriormente[765], cuando dos principios eficientes se influyen de tal modo que uno, conteniendo por eminencia al otro y completando su influjo, coopera en algún acto, no es necesario que, en función de la diversidad de estos principios, se produzcan actos distintos en especie, según hemos explicado ya recurriendo al ejemplo del calor producido tanto por el sol, como por el fuego, y al ejemplo del ratón generado tanto por el sol, como por otro ratón. Pero he dicho: *si este acto es en sí de la misma especie*; porque al menos sobre el acto de contrición y de amor por el que el adulto se dispone para la justificación, parece que habría que decir que este acto difiere en especie del que se realiza y le sigue una vez alcanzado el hábito de la caridad y la gracia y una vez producida su cooperación en este acto. En efecto, el primero no hace a alguien merecedor de la gracia, ni de la gloria, salvo que posteriormente en términos de naturaleza el hábito de la caridad y de la gracia informe a este acto; pero el segundo, que se realiza con la cooperación de la caridad y de la gracia, hace a cualquiera merecedor del aumento de la caridad, de la gracia y de la gloria. Parece que esto no sería posible sin una distinción específica entre ambos actos, porque el acto realizado gracias a la propia fuerza del hábito de la caridad ─considerado también en tanto que emanando de la caridad─, parece convertir a cualquiera en merecedor de la gracia y de la gloria.

18. Sobre las potencias apetitivas, debemos decir que también se especifican con inmediatez por sus actos, siempre que los consideremos tal como serían, si emanasen tan sólo de las propias potencias, y no como realmente son, en tanto que se multiplican y se dividen en especie, en la medida en que las potencias apetitivas ─con la cooperación e influjo de algún otro elemento─ se determinan en relación a distintos objetos o en relación a la búsqueda o huida de una y la misma cosa, dependiendo de que se considere buena o mala, es decir, conveniente o perjudicial; pero las potencias apetitivas se especifican con mediatez por los objetos. Ahora bien, omitiendo de momento otras potencias apetitivas, los actos naturales de la voluntad libre y, en consecuencia, los hábitos que de ellos se generan, se distinguen en especie no sólo en términos morales, según la diversidad de los objetos de las distintas virtudes morales y de los vicios ─considerando la recta razón como regla y medida de la moralidad de los actos─, sino también, a mi entender, en términos de naturaleza, según la diversidad específica de los objetos en su ser natural, en la medida en que se consideren buenos o malos por naturaleza, siendo esta la razón de apetecer o huir de estos objetos. Pues en la medida en que la voluntad se determina ante la concurrencia de conocimientos distintos de lo apetecible o de lo rechazable en un objeto, hay un concepto distinto de lo apetecible o de lo rechazable para la voluntad con la concurrencia y cooperación de este conocimiento a fin de buscar o huir de este objeto. De ahí que pueda observarse que alguien ha alcanzado el hábito de la templanza en relación al sentido del gusto o en relación a un objeto considerado materialmente bajo

(765) *Cfr*. n. 12.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

este concepto y no a otro objeto; ahora bien, a estos objetos y, en consecuencia, a los actos y a los hábitos relacionados con estos objetos, se les aplica un mismo concepto en función de la regla de la razón de comer y beber con templanza.

19. Pero los concursos de los hábitos naturales para realizar estos actos de la voluntad, no producen una diversidad específica en los actos por la razón que ya hemos mencionado[766] a propósito de los hábitos naturales considerados genéricamente; y esto es así, aunque Dios infunda estos hábitos accidentalmente, como se los infundió a los primeros padres, como es evidente por lo que hemos dicho en ese lugar.

20. Sin embargo, como el hábito de la virtud teologal de la caridad infusa ─que, según nuestro parecer, en primer lugar, casi no se distingue de la gracia que convierte en agraciado y, en segundo lugar, por medio del Espíritu Santo que nos ha sido dado, se infunde en nuestros corazones como vestido nupcial que distingue a los hijos adoptivos de Dios de los que no lo son─ es de por sí un hábito infuso y de una naturaleza, esencia y especie superiores a las del hábito de la caridad natural que el infiel alcanza en virtud de sus fuerzas naturales amando a Dios tras conocerlo con la luz natural de la razón ─o si es un hereje, por revelación divina de todo aquello sobre lo cual el hereje no yerra─ y que nosotros también alcanzaríamos si, abandonados exclusivamente a nuestras fuerzas, amásemos a Dios en la medida en que lo conocemos, por todo ello, el concurso de este hábito ─considerado como causa eficiente junto con nuestra voluntad y todo lo demás que concurre con ella para amar a Dios─ produce un acto de dilección de una especie distinta y superior a la especie del acto que producen nuestras fuerzas naturales solas; en consecuencia, considerada en sí misma y según uno y el mismo concepto, la bondad divina se ama de distinta manera; por ello, se le aplica un concepto de dilectibilidad en relación a nuestras fuerzas naturales solas y otro en la medida en que, junto con ellas, influye el hábito de la virtud teologal de la caridad infusa o bien cualquier otro auxilio divino particular que dirija nuestro acto de dilección hacia una especie y naturaleza superiores a las que poseería si se realizase exclusivamente en virtud de nuestras fuerzas naturales, como ya hemos dicho[767] a propósito del acto de creer ─en lo que ha sido objeto de revelación─ realizado con la influencia simultánea del hábito de la virtud teologal de la fe o de otro influjo particular de Dios con objeto de dirigirlo hacia una especie superior de creencia.

21. Por todo lo que acabamos de decir, es evidente que la tercera objeción pierde su fuerza. Pues hemos explicado de qué modo, bajo un mismo concepto de bondad divina aprehendido por nosotros, aparecen distintos conceptos formales ─según el ser de lo dilectible en relación a los distintos principios por

(766) *Cfr*. n. 12 y n. 15.
(767) *Cfr*. n. 16, 17.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

los que se producen estos actos—, en orden a cuyos conceptos dichos actos se especifican y, en consecuencia, presentan diferencias esenciales por las que se distinguen intrínsecamente y por las cuales un acto, que es de naturaleza y esencia superiores, resulta proporcionado a nuestro fin sobrenatural y otro no. Además, hemos explicado por qué razón esto se debe a la diversidad de principios por los que nuestra voluntad se determina o se le ayuda a amar a Dios de distinto modo, aun siendo aprehendido bajo el concepto de una misma bondad. Para ir asegurando el camino a fin de responder a la cuarta objeción, respecto de lo que se dice en particular en la tercera —a saber, no basta con que los actos se distingan en especie, si uno de ellos es sobrenatural de manera extrínseca en razón de un influjo particular y otro, en cuya producción no concurre este influjo, no es sobrenatural—, habría que decir que si, en virtud de este influjo, el primer acto sólo es sobrenatural por su modo de producirse y no, sin embargo, por la propia naturaleza del acto realizado —del mismo modo que la visión que Cristo le concedió a un ciego de nacimiento, era sobrenatural sólo por el modo de producirse y no por el acto producido, porque era del mismo tipo y especie que otros que se producen en los hombres de modo natural—, sin duda, esto es cierto; ahora bien, en la cuestión que estamos tratando, debemos considerar esto de modo muy distinto. Pues como ya hemos explicado, el primer acto es sobrenatural —en virtud de dicho influjo— por el propio acto producido, así como de una naturaleza y especie superiores a las del acto de dilección que todas las fuerzas naturales pueden producir.

22. En cuanto a la cuarta objeción, debemos decir que nosotros no negamos que un acto de una sola especie pueda ser natural y sobrenatural bajo distintas consideraciones. Más bien, afirmamos que amar a Dios de modo conmensurado a nuestro fin sobrenatural, es un acto sobrenatural en relación a nuestra voluntad considerada en sí misma junto con lo que le es connatural; sin embargo, considerada en tanto que influida ya por el hábito de la virtud teologal de la caridad y en la medida en que este hábito influye junto con ella de modo eficiente y por necesidad de naturaleza, este acto es natural; ahora bien, como este hábito es sobrenatural en relación a nuestra voluntad, para nosotros también será sobrenatural amar a Dios de manera conmensurada al fin sobrenatural, incluso cuando estemos en posesión del hábito infuso de la virtud teologal de la caridad. Algo parecido hemos dicho en nuestros *Commentaria in primam D. Thomae partem*, q. 12, art. 5 (disp. 1, *ad tertium Scoti*[768]), a propósito de la visión beatífica considerada, por una parte, en relación a nuestro entendimiento en sí mismo y, por otra parte, en la medida en que nuestro entendimiento ya ha recibido la infusión de la luz de la gloria. Lo que decimos ahora es lo siguiente: si se producen dos actos en relación a un mismo objeto, realizados por una misma potencia y de los cuales uno es natural al entendimiento y el otro, sin embargo, sobrenatural, pero no por su

(768) *Commentaria Oxoniensia ad IV libros magistri sententiarum*, in IV, dist. 49, q. 11; dist. 14, q. 1.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

modo de producción, sino por ser de naturaleza y esencia más eminentes, estos actos diferirán en especie y la eminencia y distinción del superior con respecto al inferior se deberá, en términos de origen y de causa eficiente, al influjo de la causa superior que ayuda a la potencia a realizar este acto, que es sobrenatural por esta causa. Pero en términos formales, admitidas la mayor y la menor del argumento, también podríamos conceder su consecuencia; pues los actos de los que hablamos, llevan aparejadas relaciones distintas con el objeto considerado bajo distintos conceptos, como ya hemos dicho.

Disputa XXXIX

En la que ofrecemos una mayor explicación sobre los auxilios particulares de Dios y excluimos las opiniones de Soto y de Vega

1. Domingo de Soto (*De natura et gratia*, I, cap. 16[769]) y Andrés de Vega (*Tridentini decreti de iustificatione expositio et defensio*, lib. 6, caps. 6, 7, 8 y 9[770]) afirman que, para realizar cualquiera de los actos mencionados, además del auxilio particular de la gracia previniente, el libre arbitrio necesita de otro auxilio particular con el que Dios concurra con el libre arbitrio de manera inmediata y lo mueva hacia estos actos. Al primero lo llaman «auxilio de gracia previniente y excitante» y al segundo «auxilio de gracia coadyuvante». Afirman que el primero a veces se frustra, cuando el libre arbitrio, a pesar de ser movido e incitado por la gracia previniente, no quiere otorgar su asentimiento, ni esforzarse por realizar el acto al que se le invita e incita; sin embargo, sostienen que el segundo nunca se frustra, sino que el libre arbitrio actúa necesariamente, cuantas veces Dios lo mueve a través de este auxilio. Por lo demás, como, por una parte, afirman que el libre arbitrio solamente realiza estos actos movido con anterioridad por el segundo auxilio y, por otra parte, sostienen que, en presencia de este auxilio, el libre arbitrio realiza necesariamente dichos actos, porque este auxilio no puede frustrarse, por ello, les resulta difícil defender de qué modo, admitida la necesidad de este auxilio, pueda salvaguardarse la libertad de arbitrio para realizar o no realizar estos actos. Por esta razón, se refugian en el sentido compuesto y en el sentido dividido, pero apenas puede entenderse qué pretenden decir y de qué modo protegen, procediendo así, la libertad de arbitrio; sobre esta cuestión léase a Andrés de Vega, en la obra citada (lib. 13, cap. 13). Además añaden que, cuando se habla de la intensión que se percibe en este auxilio particular de la gracia coadyuvante, debe entenderse que se habla de la cantidad de la intensión del acto que el libre arbitrio realiza ayudado por este auxilio, a saber, del fervor en el asentimiento de la contrición, de la fe, de la esperanza o de la dilección. Pues como, según dicen, mover y ser movido son actos correlativos, estos actos se corresponden mutuamente y no puede suceder ─ni entenderse en modo alguno─

(769) Antverpiae 1550, 56b.
(770) Compluti 1564, 71ª-74b.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

que alguien se convierta de manera más fervorosa y realice alguno de estos actos con mayor intensidad, sin que Dios lo ayude con un auxilio más potente y mayor de la gracia.

2. Pero en esta doctrina hay demasiadas cosas que me resultan imposibles de aprobar.

En primer lugar, no veo por qué, además del auxilio particular de la gracia previniente y del concurso general de Dios, es necesario añadir otro auxilio particular de la gracia para que el libre arbitrio pueda realizar alguno de estos actos. Ciertamente, como ya hemos explicado detenidamente en la disputa 37, los tres elementos de los que hemos hablado, parecen formar una sola causa total y suficiente de estos actos, por lo que, aunque Dios deniegue cualquier otro auxilio particular, de estos tres elementos solos se seguirá el efecto. El Concilio de Trento (ses. 6, cap. 5, can. 4[771]) no declara otra cosa, sino esto mismo a todas luces, cuando manifiesta que, para que se produzcan estos actos, además de la gracia excitante y previniente, sólo se requiere el influjo libre de nuestro arbitrio para asentir y cooperar con ella; también declara que, ante la ausencia de este influjo, puede frustrarse la gracia previniente, de tal modo que no se seguiría el acto hacia el cual incita al libre arbitrio.

Además, una vez que se han producido la iluminación del entendimiento, el acto de fe sobrenatural y el acto de esperanza también sobrenatural en la voluntad e, introduciéndose en la voluntad el afecto del amor sobrenatural divino a través del cual, como si le antecediese la gracia, Dios incita e invita a la voluntad a dolerse de sus pecados a causa de Él, pregunto ¿de qué otro auxilio sobrenatural necesita la voluntad para realizar la contrición sobrenatural? Sin lugar a dudas, la voluntad ya recibe suficiente ayuda, si Dios sólo confiere su concurso general, con el que suele concurrir con las demás causas segundas.

3. Por otra parte, parece totalmente falso y contrario a lo que sostienen los Padres y el Concilio de Trento en los lugares citados, afirmar que la gracia coadyuvante difiere de la gracia previniente y excitante. Pues la misma gracia que previene y excita al libre arbitrio a realizar los actos con los que se dispone para alcanzar la justificación, se llama «cooperante», si el arbitrio consiente con ella e influye simultáneamente en virtud de su libertad, como declara a todas luces el Concilio de Trento en el cap. 5 citado, cuando afirma que «el comienzo de la justificación en los adultos se debe a la gracia previniente de Dios, esto es, a su vocación, a través de la cual Dios los llama en ausencia de todo mérito por parte de ellos, con objeto de que aquellos que se han apartado de Él por haber caído en pecado, se dispongan ─a través de su gracia excitante y adyuvante─ a convertirse, asintiendo y cooperando libremente con esta gracia, para que de aquí se siga su propia justificación, pero de tal modo que, habiendo tocado Dios el corazón del hombre por medio de la iluminación del Espíritu Santo,

(771) Mansi 33, 34-40.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

el propio hombre no consigue nada recibiendo esta inspiración, porque puede rechazarla, y, sin embargo, sin la gracia de Dios, no puede moverse, en virtud de su libertad, hacia la justicia en presencia de Dios &c.». He aquí que el Concilio de Trento denomina a la misma gracia «previniente, excitante y adyuvante» y declara que, asintiendo y cooperando con esta misma gracia, el libre arbitrio se dispone para alcanzar la justificación. Por tanto, esta disposición se produce con la cooperación y el consentimiento del libre arbitrio con la gracia previniente y excitante y, en consecuencia, con él coopera simultáneamente la gracia que precede al acto libre y que incita al libre arbitrio a realizar este acto. Por tanto, no hay una gracia previniente y otra cooperante y adyuvante, sino que son una y la misma gracia, a la que, considerada antes de que el libre arbitrio coopere con ella y realice el acto libre a través del cual se dispone para la justificación, denominamos «previniente»; sin embargo, considerada en la medida en que el libre arbitrio ya coopera con ella y ella misma también coopera e influye sobre el mismo acto, la denominamos «cooperante y adyuvante». Lo mismo dan a entender con toda claridad las palabras del canon cuarto citado[772]: «Si alguien dijera que el libre arbitrio, movido y excitado por Dios, no coopera asintiendo con Dios que lo excita &c.»[773]. Aquí es fácil ver que el Concilio declara que el libre arbitrio coopera con Dios ─una vez Él lo ha incitado─, cuando asiente y se dispone para la gracia justificante y, en consecuencia, Dios también coopera con él ─por medio de la gracia excitante─ en esta disposición; pues quien coopera con alguien que coopera se llama «cooperante».

4. Además, hay algo que añaden y que no nos gusta nada, a saber: la cantidad del acto que el libre arbitrio realiza ayudado por el auxilio de la gracia cooperante, debe considerarse en función de la cantidad de este auxilio, es decir, como si con un auxilio igual de Dios el acto de contrición o de dilección no pudiera ser más intenso o más ardiente en un hombre que en otro, mientras están en camino hacia la beatitud, o como si con un auxilio desigual no pudiera ser igual el acto en dos hombres o mayor en aquel al que le asiste un auxilio menor. Ciertamente, como el libre arbitrio influye ─junto con el auxilio de Dios─ de modo eficiente sobre el acto con que se dispone para alcanzar la justificación y es causa libre y capaz de influir en virtud de su libertad con un esfuerzo mayor o menor, por ello, en razón del impulso e influjo desiguales del libre arbitrio, puede suceder que, confiriendo Dios a dos hombres un auxilio igual de gracia adyuvante, uno de ellos obre más intensamente y se disponga de mejor manera para alcanzar la gracia justificante que el otro y, de igual modo, puede suceder que, confiriéndoles Dios auxilios desiguales, obren de igual modo o, en ocasiones, obre en mayor medida quien ha recibido un auxilio menor. Los Doctores afirman esto en numerosos lugares y esto mismo declara de manera evidente el Concilio de Trento (ses. 6, cap. 7): «... recibiendo en

(772) *Cfr*. n. 2.
(773) *Cfr*. ses. 6, can. 4; Mansi 33, 40.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

nosotros la justicia, cada uno la suya, según la medida que el Espíritu Santo distribuye a cada uno, tal como quiere, y según la disposición y cooperación propias de cada uno». También confirman esto mismo las parábolas de *Mateo*, XXV, 14-30, y de *Lucas*, XIX, 12-27, sobre los talentos y las minas entregados a los siervos para que negociasen según la habilidad propia de cada uno. Ciertamente, bajo el nombre de «talentos» y «minas» debemos entender los auxilios de la gracia, debiéndose a la propia habilidad o esfuerzo mayores o menores del libre arbitrio que cada uno se lucrase más o menos; y quien se condujo tibiamente y con indolencia se hizo merecedor de que se le arrebatara el auxilio conferido, para que lo recibiera quien se condujo activamente, aun estando en posesión de auxilios y bienes más abundantes. Esto es, sin duda, lo que se da a entender en estas parábolas, a saber: «Porque a todo el que tiene, se le dará y le sobrará; pero al que no tiene, aun lo que tiene se le quitará»[774].

5. Además, el argumento con que Soto y Vega demuestran su parecer, es bastante débil[775]. Pues aunque algo se mueva con una intensidad proporcional a la intensidad de la causa total que lo mueve o incluso a la de una parte, cuando la totalidad del efecto procede de ella como causa parcial, sin embargo, de aquí no se sigue que cuanto más intensamente se mueva, con un influjo tanto mayor lo mueva la causa parcial, porque una mayor intensión en el movimiento puede deberse a un influjo mayor de la otra parte de la totalidad de la causa. Por tanto, si todo lo demás permanece igual ─como, por ejemplo, que la resistencia sea la misma por parte del móvil &c.─, de aquí se puede seguir lo siguiente: *este móvil se mueve más velozmente o con mayor intensidad; por tanto, la causa total influye más en el movimiento*; sin embargo, de aquí no se sigue lo siguiente: *por tanto, esta parte de la totalidad de la causa influye más*; porque esta mayor velocidad o intensión del movimiento podría deberse a un influjo mayor de la otra parte de la causa.

6. Según nuestro parecer, es bastante evidente que el influjo de Dios con nuestro arbitrio no elimina, ni impide la libertad del mismo para realizar o no realizar los actos con que se dispone para alcanzar la justificación. *En primer lugar*: Porque la gracia previniente no impide la libertad; pues cuando esta gracia también está presente, impulsando y excitando a nuestro libre arbitrio, éste todavía es libre para realizar o no estos mismos actos. *En segundo lugar*: El concurso universal de Dios tampoco impide la libertad, porque este concurso se confiere y coopera con el libre arbitrio y la gracia previniente en estos actos del mismo modo que se confiere y coopera sólo con el libre arbitrio en los actos puramente naturales; en la disputa 29 y en las siguientes, hemos explicado con toda claridad que el concurso general no elimina, ni impide la libertad de arbitrio en sus actos naturales.

(774) *Mateo*, XXV, 29; *Lucas*, XIX, 26.
(775) *Cfr*. n. 1, al final.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

7. Si alguien sostiene que cuando Soto y Vega hablan de «auxilio particular de la gracia coadyuvante», no quieren dar a entender otra cosa que el influjo inmediato de Dios ─con el que, según sostenemos, Dios concurre con el libre arbitrio y con la gracia previniente en los actos de creer, de tener esperanzas y de arrepentirse en la medida necesaria para alcanzar la salvación─, pero incluyéndolo entre los auxilios particulares de la gracia, porque este concurso tendría como fin un efecto sobrenatural y, por ello, diferiría del concurso con que Dios concurre en los actos naturales, en tal caso, no pienso que este concurso, considerado en sí mismo, sea de un tipo distinto de aquel con que Dios concurre en los efectos puramente naturales y tampoco creo que estos actos sean sobrenaturales por este concurso, del mismo modo que tampoco lo son por el libre arbitrio, sino tan sólo por el influjo de Dios a través de la gracia previniente. En general, siempre que una causa segunda es sobrenatural y capaz de producir un efecto sobrenatural del mismo modo que una causa segunda natural es capaz de producir un efecto natural, no pienso que el influjo inmediato de Dios con ella para producir el efecto difiera del concurso con que concurre en los efectos naturales o que los efectos producidos sean sobrenaturales a causa de este concurso, por la siguiente razón general, a saber: porque del mismo modo que nada creado puede conservarse salvo que Dios influya inmediatamente sobre ello, tampoco puede producirse. Por esta razón, pienso que sólo con el concurso general de Dios, una vez adquiridos los hábitos sobrenaturales e infusos de la fe, de la esperanza y de la caridad, el libre arbitrio puede realizar uno u otro acto de fe, de esperanza o de caridad, siendo estos actos sobrenaturales por el concurso de los hábitos sobrenaturales. Muchos afirman esto mismo, entre los que parece encontrarse Soto (*De natura et gratia*, III, cap. 4, concl. 2). Del mismo modo, creo que el entendimiento, inundado por la luz de la gloria, puede producir la visión beatífica sólo con el concurso general de Dios; y pienso lo mismo de las demás causas segundas sobrenaturales, que por su propia naturaleza son capaces de producir efectos sobrenaturales.

8. Aunque hubiésemos de reconocer a Domingo de Soto y a Andrés de Vega que, en relación a estos actos, dicho concurso difiere del concurso general para los efectos naturales, sin embargo, no tendríamos por qué concederles que se trata de un concurso inmediato dirigido hacia el libre arbitrio como causa ─es decir, como si el libre arbitrio, movido previamente por este concurso y aplicado por Dios a obrar, realizase estos actos─, sino que es un influjo inmediato de Dios sobre los actos mismos junto con el libre arbitrio y la gracia previniente; esto es así por las razones en virtud de las cuales hemos dicho esto mismo ─en la disputa 25 y en las siguientes─ sobre el concurso general dirigido hacia los efectos naturales.

Además, tampoco tendríamos por qué concederles que la gracia previniente no se denomina también «cooperante», como la han llamado el Concilio de Trento y otros Padres; del mismo modo, tampoco tendríamos por qué concederles que a la cantidad de este concurso con el libre arbitrio y con la gracia previniente

φñ (c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

responde la intensión y el ardor de los actos con que el libre arbitrio se dispone para la gracia, como si esto no debiera relacionarse en mayor medida tanto con la cantidad de la gracia previniente y excitante, como con el influjo libre, mayor o menor, del propio arbitrio.

Disputa XL

Apéndice de la disputa anterior, en el que explicamos aún más esta cuestión

1. Tras esta disputa ─más aún, una vez escrita toda esta obra[776]─, he tenido conocimiento de que algunos se adhieren más de lo justo a esta opinión de Soto y de Andrés de Vega. Por ello, he considerado conveniente añadir esta disputa a la anterior; en primer lugar, para que, en pocas palabras, nuestro parecer sea totalmente inteligible; en segundo lugar, para que sea más evidente en qué se opone al parecer contrario, especialmente tal como algunos lo entienden y lo defienden hoy en día; finalmente, para que además de lo que hemos dicho en nuestra disputa anterior, también pueda juzgarse con mayor facilidad, por lo que vamos a añadir en esta disputa, cuál de estos pareceres es el verdadero.

2. Siguiendo no sólo los pasos, sino también las palabras y el parecer evidente del Concilio de Trento (ses. 6, cap. 5, can. 4 así como anteriores y posteriores) ─en el que, ciertamente, se enseña de manera más clara y exacta que en cualquier otro Concilio la doctrina de la justificación contra pelagianos y luteranos─, afirmamos lo siguiente.

3. *En primer lugar*: Ningún adulto puede creer, tener esperanzas, amar o arrepentirse en la medida necesaria para alcanzar la salvación, sin la gracia previniente y excitante del Espíritu Santo.

4. *En segundo lugar*: En la potestad del arbitrio del adulto prevenido y excitado de este modo, está consentir o no consentir con Dios ─cuando Él lo invita y lo llama por medio de la gracia previniente─ y, por ello, en la potestad de su arbitrio está frustrar o no esta gracia previniente del Espíritu Santo. Los autores del parecer opuesto no niegan ninguna de estas dos cosas, porque el Concilio de Trento define ambas con toda claridad en los lugares citados[777].

5. *En tercer lugar*: Afirmamos que la gracia previniente a través de la cual el Espíritu Santo previene, excita, atrae e invita al arbitrio del adulto a realizar los actos de creer, tener esperanzas, amar y arrepentirse, es un instrumento a través del cual el Espíritu Santo concurre de modo eficiente e influye con el propio arbitrio sobre la producción de estos actos, cuando el arbitrio consiente

(776) *Cfr*. q. 23, art. 4-5 (disp. 1, m. 6, n. 6-10).
(777) *Cfr*. n. 2.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

con esta gracia e influye y coopera con ella en estos actos. Por esta razón, estos actos proceden simultáneamente y de modo eficiente, por una parte, del propio arbitrio a través de su influjo sobre ellos y, por otra parte, de Dios, que influye sobre ellos con un nuevo influjo o una nueva acción por medio de la gracia previniente como si de un instrumento se tratara. En efecto, del mismo modo que ─puesto que los hábitos de las virtudes, tanto naturales, como sobrenaturales, inclinan a las potencias hacia los actos y, en consecuencia, las hacen apropiadas para ellos─ estos hábitos concurren con ellas en los actos de manera eficiente ─influyendo sobre ellos con un influjo propio y parcial─, así también, como la gracia previniente atrae, invita e inclina a las potencias a realizar estos actos sobrenaturales, ciertamente, cuando las potencias consienten con la gracia excitante e influyen sobre los actos hacia los que la gracia las atrae e invita, también la propia gracia influye y coopera con las potencias en estos mismos actos. Por otra parte, del mismo modo que la existencia en la naturaleza de un influjo de los hábitos dirigido hacia los actos de las virtudes que las potencias realizan, depende del influjo de las propias potencias sobre estos actos ─porque sin el concurso de las potencias el hábito no es causa suficiente para la producción de estos actos─, así también, la existencia en la naturaleza de un nuevo influjo de la gracia previniente sobre los actos de creer, de tener esperanzas, de amar y de arrepentirse, depende de la cooperación y del influjo de nuestro libre arbitrio ─a través del entendimiento y de la voluntad─ sobre estos actos, porque, del mismo modo, la gracia previniente no es causa suficiente de estos actos sin la cooperación y el influjo de nuestro arbitrio sobre ellos.

6. Por lo que hemos dicho, es fácil entender que una y la misma gracia, en la medida en que excita, atrae e invita a nuestro arbitrio a realizar los actos de creer, de tener esperanzas, de amar o de arrepentirse, se denomina «gracia previniente y excitante» ─por esta razón, previene a nuestro arbitrio en relación a estos actos─, pero en la medida en que ─una vez que nuestro arbitrio ya ha consentido y coopera en los actos hacia los cuales esta gracia invita y atrae─ también coopera en estos actos con una acción e influjo nuevos, se denomina «gracia adyuvante y cooperante».

Esto mismo es lo que declara a todas luces el Concilio de Trento (ses. 6, cap. 5), según las palabras que hemos reproducido en la disputa anterior[778], que voy a considerar con más detenimiento. Son las siguientes: «El Santo Sínodo declara que el comienzo de la justificación en los adultos se debe a la gracia previniente de Dios, esto es, a su vocación, a través de la cual Dios los llama en ausencia de todo mérito por parte de ellos, con objeto de que aquellos que se han apartado de Él por haber caído en pecado, se dispongan ─a través de su gracia excitante y adyuvante─ a convertirse, asintiendo y cooperando libremente con esta gracia, para que de aquí se siga su propia justificación, pero de tal modo que, habiendo tocado Dios el corazón del hombre por medio de la

(778) *Cfr*. n. 3.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

iluminación del Espíritu Santo, el propio hombre no consigue nada recibiendo esta inspiración, porque puede rechazarla, y, sin embargo, sin la gracia de Dios, no puede moverse, en virtud de su libertad, hacia la justicia a ojos de Dios».

He aquí que el Concilio declara que la gracia a la que se debe el comienzo de la justificación y a la que denomina «previniente, convocante y excitante», ayuda al adulto a encaminarse hacia su justificación, una vez que ha asentido y coopera libremente con esta gracia. Obsérvese que en este pasaje se declara que el adulto asiente y coopera con una misma gracia y no con otra distinta. Como el que coopera lo hace con aquel que también coopera con él, el Concilio enseña claramente que del mismo modo que el propio arbitrio coopera con la gracia, cuando se dispone y se dirige hacia la justicia, así también, la propia gracia coopera con el arbitrio en estos mismos actos a través de los cuales el arbitrio se dispone y se dirige hacia la justicia; estos actos no son otros que los actos de creer, de tener esperanzas, de amar y de arrepentirse en la medida necesaria para alcanzar la salvación.

Lo mismo dan a entender clarísimamente estas otras palabras del canon 4: «Si alguien dijera que el libre arbitrio del hombre, movido y excitado por Dios, no coopera asintiendo a Dios, cuando Él lo excita y lo llama a disponerse y prepararse para alcanzar la gracia de la justificación, y que tampoco podría disentir, si así lo quisiera, sea anatema»[779].

He aquí que se define que el libre arbitrio, movido y excitado por Dios a través de la gracia previniente y excitante, coopera con Dios, cuando Él lo excita y lo llama y, por ello, por medio de esta misma gracia, el propio Dios coopera con el libre arbitrio ─que otorga su consentimiento─ en la disposición por la que se dispone y prepara, aunque el libre arbitrio podría disentir y no cooperar con Dios, si así lo quisiera.

7. Para que se entienda mejor nuestra tercera afirmación, debemos añadir que Dios ─que dispone todo de manera excelente─ no suele hacer Él solo lo que puede hacer por medio de causas segundas, incluidos los efectos sobrenaturales. Por esta razón, aunque ─según el parecer más digno de aprobación que ofrecimos en nuestros *Commentaria in primam D. Thomae partem*, q. 12─ por sí mismo Dios pueda producir junto con el entendimiento del beato la visión beatífica sin intervención de la luz de la gloria, no obstante, infunde a modo de hábito la luz de la gloria, para que esta visión no se interrumpa. También por esta razón, a aquellos que alcanzan la justificación, Dios les infunde los hábitos sobrenaturales de las virtudes teologales, para que, por medio de su libre arbitrio ─porque ya serían hijos adoptivos de Dios─, puedan obrar los actos sobrenaturales de estas virtudes y hacerse merecedores de un aumento de la gracia y de la gloria, de tal modo que, gracias a la cooperación de su arbitrio, surja en ellos el hábito de la gracia y de la caridad como fuente de agua que se dirige hacia la vida eterna. Del mismo modo, como para la justificación del adulto, el estado del camino hacia el reino

(779) Mansi 33, 40.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

de Dios pide y exige su cooperación a través de su libre arbitrio ─sin embargo, Dios solo podría lograr su justificación e inferir a la voluntad una necesidad en relación a los actos sobrenaturales requeridos para alcanzar esta justificación por ley ordinaria, dejando a la voluntad únicamente un carácter espontáneo, aunque no obra así, sino que, de manera sobrenatural y excelente, excita, atrae, mueve y llama al libre arbitrio con el auxilio de la gracia previniente─, por ello, una vez excitado y movido el arbitrio de este modo, el estado del camino hacia el reino de Dios le exige su consenso o cooperación en los actos hacia los cuales la gracia previniente le atrae y le llama. Por medio de este mismo auxilio de la gracia previniente ─como si de un instrumento se tratara─, Dios está dispuesto a cooperar con el arbitrio en estos actos, si también el propio arbitrio quiere cooperar libremente, de tal modo que, por una parte, Dios reservará para él la alabanza y el mérito de la vida eterna ─en la medida en que lo pide el estado del camino hacia la beatitud─ y, por otra parte, la ayuda dirigida a los actos sobrenaturales de creer, de tener esperanzas, de amar y de arrepentirse, con los que nos disponemos para alcanzar la justificación, responderá a su modo a la ayuda dirigida hacia los actos que realizamos tras entrar en posesión de los hábitos de las virtudes teologales, sin perjuicio de la libertad de nuestro arbitrio con respecto a ellos.

8. *En cuarto lugar*: Afirmamos que el consenso de nuestro arbitrio con Dios, cuando Él nos excita, nos atrae y nos convoca por medio del auxilio de la gracia previniente, no es otra cosa que un influjo libre de nuestro arbitrio y una cooperación con este auxilio de la gracia dirigidos hacia los actos sobrenaturales de creer, de tener esperanzas, de amar y de arrepentirse, hacia los cuales se nos invita como disposiciones para alcanzar la justificación. Sin lugar a dudas, esto dan a entender con toda claridad las dos definiciones del Concilio de Trento que hemos citado anteriormente[780]. Pero en consideración de este consenso, por el que cooperamos con la gracia previniente y que está en nuestra potestad, el Concilio de Trento (en el cap. 5 citado) declara que en *Zacarías*, I, 3, puede leerse: *Volveos a mí y yo me volveré a vosotros*, y que, en este testimonio, se nos recuerda nuestra libertad para convertirnos; pues, naturalmente, consentir de este modo, estando este consenso en nuestra libertad, supone convertirnos a Dios. En consideración de la gracia previniente que necesitamos para hacer tal cosa, el Concilio añade que en *Lamentaciones*, V, 21, nosotros respondemos: *Haznos volver a ti, Señor, y volveremos*; en virtud de esta respuesta, el Concilio manifiesta que nosotros confesamos que la gracia de Dios nos previene, para que nos convirtamos, y que necesitamos esta prevención para poder realizar tal cosa.

9. Podemos demostrar que el consenso de nuestro arbitrio con Dios, cuando Él nos excita, nos atrae y nos convoca a través del auxilio de la gracia

(780) *Cfr*. n. 2.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

previniente, no es otra cosa que el influjo libre y la cooperación de nuestro arbitrio con este auxilio de la gracia en los actos mencionados, en primer lugar, porque los defensores del parecer opuesto no indican qué otra cosa sea y, en segundo lugar, porque cualquiera experimenta en sí mismo, cuando medita sobre el peso y la maldad de sus pecados y sobre la bondad de Dios, o cuando oye que se explican estas cosas en un sermón, o cuando, en silencio y leyendo algún libro piadoso, considera todas estas cosas y súbitamente en su interior comienza a brillar una luz en su entendimiento sobre todas estas cosas y, además, aparece un sentimiento de desagrado por sus pecados, que a veces lleva aparejado otro de dilección de Dios junto con una cierta ternura y dulzura —en virtud de los cuales se le atrae y se le invita a la contrición—, como digo, cualquiera de nosotros experimenta que asentir a este sentimiento producido por la gracia previniente, no es otra cosa que continuar de obra y libremente este sentimiento, influyendo y cooperando con él en el dolor de los pecados a causa de Dios, a quien por esta razón comenzamos a amar, siendo éste el acto al que incitan ese sentimiento y esa luz. Además, como este consenso del libre arbitrio no es otra cosa que el influjo libre y la cooperación de nuestro arbitrio —en el acto de contrición— como la parte menos importante de la totalidad de la causa íntegra de este acto —y, por ello, se produce con la cooperación principal y simultánea de Dios en este mismo acto, por medio del auxilio de la gracia previniente, que ya en este momento puede considerarse gracia cooperante que ayuda al arbitrio en este acto—, por esta razón, este consenso e influjo del arbitrio no se distingue en términos reales, ni en términos de concepto formal, del acto de contrición; es más, tampoco aquí hay dos acciones, sino tan sólo una acción sobrenatural —tanto en términos reales, como en términos de concepto formal—, a la que, considerada de modo preciso en la medida en que procede de nuestro arbitro como parte menos importante de la totalidad causal, denominamos «consenso e influjo de nuestro libre arbitrio» sobre esta acción; pero en la medida en que procede de Dios —por medio del auxilio de la gracia previniente— como parte más importante de la totalidad causal y en virtud de la cual esta acción es sobrenatural —y tal como es necesario que sea para alcanzar la salvación—, la denominamos «influjo y acción de Dios por medio de la gracia coadyuvante». Por esta razón, el consenso del libre arbitrio con Dios, cuando Él lo excita y convoca por medio de la gracia previniente, no es en realidad nada que no sea sobrenatural y que no proceda simultáneamente de Dios, no sólo en la medida en que atrae, excita e invita a ello a nuestro arbitrio, sino también en la medida en que coopera por medio del auxilio de la gracia; por ello, de las cosas necesarias para alcanzar la justificación y que distinguen al justificado del no justificado, el adulto no tiene absolutamente nada de lo que pueda vanagloriarse como si no lo hubiera recibido de Dios, aunque coopere e influya libremente en muchas de las cosas necesarias para alcanzar la justificación, de tal modo que en su propia potestad estaría no cooperar y no influir y, por ello, impedir todas estas cosas.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

10. Así pues, según nuestro parecer, debe considerarse anatema que alguien afirme que el consenso de nuestro arbitrio con Dios, cuando nos excita y nos llama por medio del auxilio de la gracia previniente, es un acto natural o que puede realizarse sin el auxilio y la cooperación de esta gracia previniente; pero también sea anatema si alguien afirma que este consenso no está en la potestad libre de nuestro arbitrio ─del modo que hemos explicado─ y que la cooperación libre de nuestro arbitrio no es necesaria para los actos sobrenaturales con que nos disponemos para la gracia y nos distinguimos de quienes no reciben la justificación. Pero sobre esta cuestión volveremos a hablar cuando entremos en materia de predestinación[781].

11. Antes de que ofrezcamos nuestra quinta afirmación, debe saberse que nosotros no negamos la distinción común del auxilio suficiente en eficaz e ineficaz, aunque la admitimos entendiendo que el auxilio eficaz no suprime la libertad de arbitrio y, por ello, no elimina el mérito y la gloria del mismo, sino que en su potestad está ─sin que este auxilio pueda impedirlo─ no convertirse y, por ello, frustrar y hacer ineficaz a este auxilio, de tal manera que el auxilio suficiente e ineficaz es en sí mismo suficiente y del propio arbitrio depende no convertirse con este auxilio y, por ello, que no sea eficaz; así pues, por una parte, este auxilio seguiría considerándose del todo suficiente y, por otra parte, la libertad de arbitrio para convertirse permanecería en aquellos que no se convierten, al estar Dios dispuesto a ayudarles en la medida necesaria para que se conviertan; más aún, a muchos de ellos les habría proveído de auxilios mucho mayores que los concedidos a otros que se habrían convertido, aunque de ellos mismos habría dependido su no conversión.

Por esta razón, la división del auxilio suficiente en eficaz e ineficaz, según nuestro parecer, se toma a partir del efecto, que simultáneamente depende de la libertad de arbitrio, llamándose «eficaz» el auxilio suficiente ─ya sea en sí mismo mayor o menor─ con que el arbitrio se convierte en virtud de su libertad, a pesar de que, sin que este auxilio pueda impedirlo, podría no convertirse. Pero este auxilio se denomina «ineficaz» cuando el arbitrio, en virtud de la misma libertad, no se convierte, a pesar de que podría convertirse; pues, de otro modo, este auxilio no sería suficiente para la conversión.

12. *En quinto lugar*: Afirmamos que el hecho de que los auxilios de la gracia previniente y adyuvante ─que por ley ordinaria se confieren a quienes están en camino hacia la beatitud─ sean eficaces o ineficaces para la conversión o la justificación, depende del consenso libre y de la cooperación de nuestro arbitrio con ellos y, por ello, en nuestra potestad libre está hacerlos eficaces[782] ─consintiendo y cooperando con ellos en los actos a través de los cuales nos

(781) *Cfr*. q. 23, art. 4-5 (disp. 1, m. 7, n. 13).
(782) *Cfr*. q. 23, art. 4-5 (disp. 1, m. 6, n. 17); *cfr*. *Appendix ad Concordiam*, obi. 3, n. 57.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

disponemos para la justificación─ o hacerlos ineficaces, reprimiendo nuestro consenso y cooperación o eligiendo el disenso contrario.

Sin lugar a dudas, esto es lo que define, de manera bien elocuente, el Concilio de Trento en las dos definiciones que hemos citado[783].

Esto mismo es lo que exige la naturaleza del camino hacia la beatitud, sin lo cual no puede salvaguardarse la libertad de nuestro arbitrio para la justificación en el instante en que nos convertimos a Dios y abandonamos nuestros pecados.

Esto también da a entender la doctrina que los defensores del parecer contrario suelen enseñar junto con nosotros, a saber: Dios nunca deniega a aquel que está en camino hacia la beatitud el auxilio suficiente para su conversión; y de los pecadores que no se convierten, dependen su no conversión y su no justificación, porque en virtud de su arbitrio no quieren hacer todo lo que pueden.

Esto mismo también es la razón por la que al pecador se le atribuye, en alabanza y mérito de vida eterna, su conversión y su justificación; asimismo, es la razón por la que la no conversión se les atribuye, bajo la forma del reproche y la censura, a quienes perseveran en la inmundicia de sus pecados y no se convierten, a pesar de que pueden convertirse.

Esto mismo, además, es la razón por la que, con todo derecho, Dios se queja de los pecadores, porque les ha llamado y ellos le han rechazado; también es aquello de lo que el juicio justo de Dios depende, de manera que se pueda castigar e infamar a los malvados por sus deméritos y por no haber querido recuperar la sensatez; por el contrario, los buenos, a causa de sus acciones contrarias a las anteriores, son colmados de premios y honores. Si no hay gracia de Dios, como dice San Agustín en su *Epistola 146 ad Valentinum*[784], ¿cómo salva Cristo el mundo? Y si no hay libre arbitrio, ¿cómo juzga el mundo?

Esto mismo, finalmente, es lo que incluso la propia experiencia atestigua en cada uno de nosotros, cuando nos convertimos a Dios. Pues cualquiera experimenta en sí mismo, cuando se duele de los pecados a causa de Dios, que en su potestad está reprimir el acto del que se duele, no sólo dirigiéndose hacia otros, sino también disintiendo y complaciéndose en ese momento en el dolor de sus pecados; por esta razón, en las loas del justo se incluye el hecho de que ha podido transgredir y no lo ha hecho, de que ha podido hacer el mal y no lo ha hecho. No veo por qué debería suprimirse tal cosa en el propio instante o momento de la justificación.

13. Obsérvese lo siguiente. Aunque el pecador no pueda convertirse de ningún modo sin el auxilio de la gracia excitante, previniente y cooperante, porque sin este auxilio no puede realizar los actos de creer, de tener esperanzas, de amar y de arrepentirse en la medida necesaria para alcanzar la salvación, sin embargo, en la medida en que nuestra conversión depende simultáneamente

(783) *Cfr*. n. 6.
(784) *Cfr*. *Ep*. 214 (al. 146), n. 2; PL 33, 969.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

del libre consenso de nuestro arbitrio y de nuestra cooperación en estos actos, ciertamente, todo lo que atrae, invita y ayuda a nuestro arbitrio a otorgar más fácilmente su consenso y a cooperar en su conversión, debe incluirse entre los auxilios que se otorgan para su conversión. Entre estos auxilios se encuentran los predicadores egregios que, con sus enseñanzas y su ejemplo, ayudan a nuestra conversión; de igual modo, muchas otras cosas ayudan a convertirse a la fe, entre las cuales las más importantes son los milagros, porque atestiguan ser revelaciones de Dios en materia de fe y, por ello, nos persuaden de manera asombrosa de que debemos otorgar nuestro asentimiento a todas estas cosas; por esta razón, quienes no se convierten, a pesar de haber presenciado milagros, son más culpables que aquellos que no han asistido a ningún milagro. Por esta causa, como Dios siempre permanece junto a la puerta del pecador, para ayudarlo con el auxilio suficiente de la gracia previniente, y a menudo impulsa su corazón, dependiendo del propio pecador su no conversión, con razón nuestro Señor Jesucristo comenzó a reprochar a las ciudades que habían asistido a sus milagros que no se arrepintiesen, como leemos en *Mateo*, XI, 20-22: «¡Ay de ti, Corazín! ¡Ay de ti, Betsaida! Porque si en Tiro y en Sidón se hubieran hecho los milagros que se han hecho en vosotras, tiempo ha que en sayal y ceniza se habrían convertido. Por eso os digo que el día del juicio habrá menos rigor para Tiro y Sidón que para vosotras»; a saber, a causa de la eficacia presente en los milagros para que ─una vez contemplados─ muchos se convirtiesen a la fe. Y como leemos en *Hechos de los apóstoles*, IV, 29-31, los apóstoles y los demás fieles oraron diciendo a Dios: «Y ahora, Señor,… concede a tus siervos que puedan predicar tu palabra con toda valentía, extendiendo tu mano para realizar curaciones, señales y prodigios por el nombre de tu santo hijo Jesús. Acabada su oración, tembló el lugar donde estaban reunidos». Esta misma fuerza se la atribuye San Pablo al don de la profecía, cuando dice en I *Corintios*, XIV, 23-25: «Si se reúne toda la asamblea… y todos profetizan y entra un infiel o alguien no iniciado, todos le convencerán, todos le juzgarán. Los secretos de su corazón quedarán al descubierto y, postrado con rostro en tierra, adorará a Dios confesando que *Dios está verdaderamente entre vosotros*».

14. Este es nuestro parecer sobre toda esta cuestión, que acabamos de presentar al lector en pocas palabras, explicándola de manera un poco más precisa. Pero ahora veamos en qué disienten otros de nuestro parecer.

Afirman[785] que, para la justificación del adulto, es necesario un auxilio doble de la gracia: uno previniente y excitante, que, según dicen, nuestro arbitrio puede frustrar, si no otorga su consenso ─piensan que sólo en este sentido deben entenderse las definiciones del Concilio de Trento que hemos citado[786]─; y otro coadyuvante, que, según dicen, es de por sí un auxilio eficaz

(785) *Cfr*. disp. 39d; *cfr*. Domingo Báñez, *Scholastica commentaria in primam D. Thomae*, Salmanticae 1584: q. 23, art. 3; q. 19, art. 8; q. 14, art. 13; Francisco Zumel, *In primam D. Thomae partem commentaria*, Salmanticae 1585, q. 23, art. 3, q. 7-8.

(786) *Cfr*. n. 6.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

─pero no por la determinación libre y la cooperación de la voluntad con él─ y, en consecuencia, de ninguna manera puede frustrarse, sino que mueve y determina a la voluntad a creer, a tener esperanzas, a amar y a arrepentirse de tal modo que, estando presente este auxilio, en la facultad de la voluntad no está no realizar estos actos; por ello, sostienen que la intensión y el ardor en la creencia, la esperanza, el amor y el arrepentimiento, sólo responden a la cantidad de este auxilio.

Añaden[787] que, sin este auxilio, que es eficaz de por sí para prevenir y mover a la voluntad, nadie puede realizar los actos necesarios para alcanzar la justificación, por mucho que ese otro auxilio de gracia previniente y excitante lo mueva.

15. Sólo por una razón dicen[788] que son ciertas las siguientes palabras de San Pablo en I *Corintios*, IV, 7: «¿Quién te distingue? ¿Qué tienes que no lo hayas recibido?». Pues, según dicen, si una vez conferido el auxilio con el que alguien realmente se justifica, el hecho de que este auxilio sea eficaz y este hombre se convierta o no, depende del consenso y de la determinación libre de la voluntad ─y no al contrario, es decir, como este auxilio es en sí eficaz, determina a la voluntad de tal modo que sin él no puede determinarse y con él no puede no determinarse─, entonces, ciertamente, en la justificación nuestro arbitrio pone algo en virtud de lo cual quien alcanza la justificación se distingue de quien no la alcanza, a saber, el consenso libre y la cooperación de nuestro arbitrio.

Así también[789], si una vez conferidos auxilios iguales por parte de Dios, puede suceder que, en virtud únicamente de su libertad y de su consenso, uno se convierta y otro no, entonces, sin lugar a dudas, sólo les distinguirá el mencionado consenso de nuestro arbitrio, cuando las demás circunstancias permanecen iguales; sin embargo, esto se opone a la doctrina de San Pablo.

16. Sólo por esta razón afirman[790] que es verdad que no hay una causa de la predestinación y de la reprobación de los adultos, salvo en función únicamente de la voluntad libre de Dios. Pues aquellos a quienes, en función tan sólo de su voluntad libre, Dios decide conceder este auxilio eficaz ─mediante el cual finalmente se convierten─, son predestinados, porque, una vez conferido este auxilio, no pueden no convertirse; pero a quienes, en función de su misma voluntad libre, decide no conferir este auxilio eficaz ─sin el cual no pueden convertirse─, sino únicamente auxilios ineficaces para la conversión, no los predestina y, en consecuencia, son incluidos en el número de los réprobos.

(787) Domingo Báñez, *loc. cit*., q. 23, art. 3, dub. 3, concl. 10, Salmanticae 1585, 731; Francisco Zumel, *loc. cit*., q. 7, concl. 1 y 2, Salmanticae 1585, 603b.

(788) Domingo Báñez, *loc. cit*., 731; Zumel, *loc. cit*. 603b.

(789) Domingo Báñez, *loc. cit*., q. 23, art. 3, dub. 3, concl. 10, Salmanticae 1585, 731; Zumel, *loc. cit*, q. 8, concl. 4, Salmanticae 1585, 609b.

(790) Báñez, *loc. cit*., dub. 2, concl. 2, 713; Zumel, *loc. cit*., q. 7, concl. 2, 605ª.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

17. Sin lugar a dudas, son muchas las razones que hacen demasiado difícil este parecer.

En primer lugar: Si no me equivoco, hemos demostrado[791] con bastante claridad que el Concilio de Trento define que la eficacia de todos los auxilios de la gracia ─dirigidos hacia los actos de creer, de tener esperanzas, de amar y de arrepentirse, con los que nos disponemos para la justificación y que se les confieren a los adultos que están en camino hacia la beatitud─ que no se frustren, depende del libre consenso y de la cooperación de los adultos con estos auxilios; por ello, su conversión a Dios no sólo es espontánea, sino también libre, de tal modo que, en virtud de su libertad, pueden no convertirse en ese mismo instante en el que, creyendo, teniendo esperanzas y doliéndose de sus pecados, se convierten a Dios.

Al mismo tiempo, hemos demostrado claramente que la gracia cooperante es una e idéntica numéricamente hablando a la gracia previniente y excitante y, además, se considera cooperante en la medida en que, una vez que nuestro libre arbitrio consiente con la gracia previniente y coopera con libre consenso en los actos en virtud de los cuales nos convertimos y nos disponemos a alcanzar la justificación, también la propia gracia coopera e influye sobre estos mismos actos. Por esta razón, no veo de qué modo pueda defenderse este parecer sin perjuicio de la fe católica.

Sin duda, como el Concilio de Trento se propuso condenar con esas definiciones el error pestífero y absurdo de Lutero y sus secuaces ─según el cual, nuestro arbitrio sólo puede considerarse algo a modo de nombre o, más bien, un puro nombre sin ese algo─ y también se propuso explicar a los fieles la libertad evidente que, según las Escrituras, como hemos demostrado en la disputa 23, tenemos para alcanzar nuestra justificación, por esta razón, estas definiciones son exiguas e insuficientes para demostrar tal cosa, si, como pretenden los defensores del parecer opuesto, en ellas sólo se habla del auxilio previniente e insuficiente para alcanzar la justificación ─además del cual sería necesario otro, sin el cual no podría producirse la conversión, siendo así que, con este auxilio y sólo con el beneplácito de Dios, en la potestad de nuestro arbitrio no estaría no convertirse─, porque en tal caso la libertad para nuestra justificación seguiría siendo algo únicamente a modo de nombre o, más bien, un puro nombre sin ese algo, puesto que de nuestro arbitrio no dependería que nos convirtiésemos o no, sino tan sólo del auxilio eficaz de Dios. Añádase que cuando el Concilio de Trento (can. 3) define contra los pelagianos que no podemos creer, tener esperanzas, amar o arrepentirnos en la medida necesaria para alcanzar la salvación, sin la inspiración y la ayuda previniente del Espíritu Santo, seguidamente, en el can. 4, define contra los luteranos la libertad que tenemos para realizar estos mismos actos, sin perjuicio de su dependencia de la iluminación y de la ayuda del Espíritu Santo, como hemos explicado. Por esta razón, en esos pasajes se habla de la

(791) *Cfr*. n. 6.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

libertad en relación a la realización de estos actos y no en relación a algo previo e insuficiente para realizarlos.

18. *En segundo lugar*: A este parecer también se le presenta la dificultad de que sus defensores no pueden explicar qué otra cosa sea el consenso libre de nuestro arbitrio por el que consentimos con Dios ─cuando, por medio de su gracia, nos previene, nos excita y nos llama a convertirnos y a realizar los actos de creer, de tener esperanzas, de amar y de arrepentirse─ salvo una cooperación e influjo de nuestro libre arbitrio en estos actos. Pero a esto hay que decir: el consenso libre del que hablan es un acto puramente natural o sobrenatural. No dirán que es puramente natural, porque se realiza con la gracia previniente que excita y atrae hacia él; por tanto, es sobrenatural. Por esta razón, como no es sobrenatural por otro motivo que en virtud del influjo de la gracia previniente dirigido hacia él, de aquí se sigue que la gracia previniente, en relación a este acto, se considere gracia cooperante y, por ello, el auxilio de la gracia previniente y el de la gracia cooperante son uno y el mismo, aunque difieran bajo distintas consideraciones.

19. Asimismo, una vez que Dios nos ha prevenido y excitado a través del auxilio de la gracia previniente, que nos confiera el auxilio eficaz o bien depende de nuestro consenso libre con la gracia previniente ─de tal modo que si consentimos, nos lo otorgará, y si no consentimos, no nos lo otorgará─ o bien no depende de ello en absoluto. Si depende de nuestro consenso, nos encontramos de nuevo con los argumentos que los defensores del parecer opuesto al nuestro presentan contra nosotros, a saber, nuestro arbitrio pone algo en virtud de lo cual quienes se justifican se distinguen de quienes no se justifican, a saber, el consenso libre y sobrenatural del que dependen el auxilio eficaz y la justificación; además, sucede que, una vez producido este consenso, la predestinación y reprobación no se deben a la voluntad predestinadora de Dios, sino a este uso o consenso previsto del libre arbitrio, del que depende que se confiera o no el auxilio eficaz y, en consecuencia, que el adulto se justifique o no. Pero si la concesión o no del auxilio eficaz no depende de este consenso, sino que lo mismo puede suceder que el auxilio eficaz se confiera como que no se confiera ─tanto si el adulto consiente con la gracia previniente, como si no lo hace─, entonces desaparece la enseñanza común de los Doctores, cuando afirman que Dios no deniega la gracia y los auxilios suficientes para la justificación y la salvación a quien hace lo que está en él; así también, parece que nuestra libertad para la justificación desaparece totalmente.

20. *En tercer lugar*: A este parecer también se le presenta la dificultad de que el hombre puede justificarse en cualquier momento del tiempo, sin ser necesario que la gracia previniente y excitante anteceda en el tiempo a su justificación, sino que basta con que le anteceda por naturaleza. Por tanto, si el adulto se justifica en un instante, habrá que decir que se justifica sin un

φñ (c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

consenso previo y libre en virtud del cual consienta libremente con la gracia previniente y excitante, de tal modo que en su potestad esté no consentir en ese momento; por ello, a una justificación tal no se le podrían aplicar las definiciones mencionadas del Concilio de Trento, ocasionando esto una inseguridad total en materia de fe. *Demostración*: Si este adulto se justifica en ese instante, ciertamente, en ese instante tendrá el auxilio eficaz y, con él, en la facultad de su arbitrio no estará no alcanzar la disposición última para la gracia y, por ello, tampoco disentir de la gracia previniente y excitante; pues implicaría contradicción que, en el mismo momento del tiempo, alguien disintiese de Dios ─cuando Él lo excita y lo llama por medio de la gracia previniente─ y simultáneamente alcanzase la disposición última para la gracia que convierte en agraciado. Cuando menos, este argumento demuestra que la existencia o no de este auxilio eficaz depende del consenso previo por el que alguien consiente con la gracia excitante de tal modo que podría no consentir y, por ello, hay algo que procede de nuestro arbitrio y de lo que la justificación depende, de tal modo que en nuestra potestad estaría la no existencia de la justificación, ni del auxilio eficaz.

21. *En cuarto lugar*: A este parecer también se le presenta la dificultad de que este auxilio eficaz de la gracia cooperante o bien es un influjo inmediato de Dios junto con nuestra voluntad sobre el acto de contrición por los pecados ─o sobre la última disposición para la gracia─ o bien es un influjo previo sobre la voluntad por el que, una vez movida y prevenida por Dios, en su potestad no estará no hacer acto de contrición, ni disponerse totalmente para la gracia. Las palabras de nuestros adversarios no parecen dar a entender lo primero, porque dicen que este auxilio previene y mueve la voluntad. Además, no se ve por qué razón el influjo inmediato, no sobre la voluntad en tanto que principio de un acto, sino junto con la voluntad sobre el acto, deba inferir una necesidad a la voluntad para que coopere con su influjo, que por lo demás sería libre. Pero si admiten lo segundo, entonces este auxilio deberá considerarse simultáneamente gracia previniente, en la medida en que mueve e inclina ─más aún, en la medida en que, según ellos, impone a la voluntad la necesidad de influir sobre el acto de contrición─, y también gracia cooperante, en la medida en que posteriormente coopera con la voluntad en este mismo acto. Pues no pueden afirmar que sólo la voluntad realiza de modo inmediato la contrición o la disposición última para la gracia, como si el auxilio divino no influyese inmediatamente junto con ella. Por tanto, como admiten que la gracia previniente y la que coopera con la voluntad en la última disposición para la gracia, son una y la misma, ¿por qué no se atienen a la definición del Concilio de Trento, afirman que el influjo de nuestra voluntad sobre la contrición es un consenso por el que nuestra voluntad consiente con la gracia que la mueve, sostienen que este influjo es libre de tal modo que, en la facultad de la voluntad, está no realizarlo ─como define el Concilio y como exigen el estado de nuestro camino hacia la beatitud y nuestro mérito─ y, en

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

consecuencia, admiten que la eficacia o ineficacia de este auxilio dependen de nuestro influjo libre y nuestra cooperación con él?

22. También deberían atender a lo siguiente: puesto que tanto este auxilio, como la voluntad, son causas segundas y principios eficientes del acto de contrición, al mismo tiempo se requiere el concurso general con que Dios influye inmediatamente junto con estas causas sobre el acto de contrición; de otro modo, no se seguiría ninguna acción, porque toda causa segunda depende en su obrar del influjo inmediato de Dios sobre la acción y sobre el efecto.

23. *En quinto lugar*: A este parecer también se le presenta la dificultad de que, aunque salvaguarde el carácter espontáneo de la acción, sin embargo, desaparece la libertad de los adultos para convertirse o no convertirse en el instante en que se convierten y se justifican, siendo esto totalmente contrario a la fe católica. *Demostración*: Según este parecer, no depende de nuestro arbitrio que el auxilio eficaz se confiera o no; por ello, una vez que Dios diese su beneplácito, en nuestra potestad no estaría no convertirnos, por lo que entonces desaparecería la facultad del arbitrio para la conversión.

24. No es satisfactoria la respuesta que dan, cuando dicen que en ese instante el adulto no puede no convertirse en sentido compuesto, aunque sí podría en sentido dividido, y que esto basta para hablar de libertad. Esta respuesta no es satisfactoria, porque aquí no veo qué otra cosa puedan ser un sentido compuesto y un sentido dividido salvo no poder no convertirse con el auxilio eficaz ─careciendo el arbitrio, así dispuesto ya en ese momento, de la facultad de no convertirse─ y, sin este auxilio, poder no convertirse o incluso no poder convertirse, careciendo el arbitrio de la facultad de convertirse en ese momento. Así no se puede hablar de libertad en el arbitrio para convertirse o no convertirse, sino de libertad en Dios para convertir al adulto ─concediéndole libremente un auxilio eficaz─ o bien, negándole este auxilio, no convertirlo, del mismo modo que, cuando en virtud de mis fuerzas puedo mover una piedra hacia la derecha o no moverla, si no aplico ninguna fuerza, la piedra carece de libertad para moverse o no moverse, siendo yo quien tiene libertad para moverla o no.

25. En alguna ocasión puede hablarse con razón de sentido compuesto y sentido dividido, como cuando el arbitrio verdaderamente tiene la facultad de hacer lo contrario, sin que se lo impida de ningún modo algo preexistente y que no puede coexistir con lo contrario; sin embargo, si fuera a producirse lo contrario, estando esto dentro de la facultad del arbitrio, nunca hubiese tenido lugar la otra preexistencia. Por ejemplo, preexistiendo en Dios el conocimiento de que Pedro va a negar a Cristo en un instante determinado del tiempo, Pedro no puede no negar a Cristo en sentido compuesto, porque estas dos cosas no pueden darse al mismo tiempo, a saber: que Dios conozca con antelación que Pedro, en virtud de su libertad, va a negar a Cristo y que Pedro no niegue a Cristo. Sin embargo, puesto que, preexistiendo este conocimiento, Pedro tiene tanta libertad

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

para no negar a Cristo como si este conocimiento no preexistiese ─pues no niega a Cristo porque Dios lo sepa, sino que Dios lo sabe con antelación gracias a la eminencia de su entendimiento─, porque Dios también habría conocido con antelación el futuro contrario, si fuese a producirse realmente ─como es posible en virtud de la misma libertad─, por todo ello, de aquí se sigue que el hecho de que, en sentido dividido, Pedro pueda no negar a Cristo, basta para que Pedro tenga verdadera libertad, a pesar de esta presciencia.

En esta cuestión, según los autores que defienden el parecer contrario, una vez que ha recibido el auxilio eficaz, el adulto no puede no convertirse de ninguna manera; pero si no lo ha recibido, no puede convertirse de ningún modo, hasta tal punto que algunos de estos autores afirman que tirios y sidonios, de los que se habla en *Mateo*, XI, 21-22, no se habrían convertido, aunque entre ellos se hubiesen producido los milagros y prodigios que se produjeron en Corazín y en Betsaida. Aducen lo siguiente: en realidad carecieron del auxilio eficaz de la gracia cooperante; de otro modo, se hubieran convertido sin estos milagros y prodigios. Pues los milagros y prodigios no bastan para la conversión sin el auxilio eficaz de la gracia. En defensa de su parecer recurren a explicaciones forzadas y peregrinas de este pasaje, en el que Cristo enseña con tanta claridad lo contrario. Pero a fin de descubrir este subterfugio, hemos dicho anteriormente[792] que el auxilio con que Dios ─que siempre está a la puerta del pecador y a menudo impulsa su corazón─ está preparado para ayudar a cualquiera, basta para la conversión de cualquiera; por ello, su no conversión y, en consecuencia, su obra culposa, dependieron tanto de tirios y sidonios, como de los habitantes de Corazín y de Betsaida. No obstante, como los milagros y prodigios ayudan en gran medida a nuestro arbitrio a cooperar y otorgar su consenso a la gracia con que Dios está dispuesto a ayudarlo y tirios y sidonios realmente habrían otorgado su consenso, si hubiesen asistido a los milagros que se produjeron en Corazín y en Betsaida ─como Cristo enseña clarísimamente en ese pasaje─, por ello, los habitantes de Corazín y de Betsaida, en virtud únicamente de su libertad de arbitrio, fueron más culpables que tirios y sidonios, como confirma este mismo pasaje del Evangelio.

26. Sobre el primer argumento[793] que les lleva a estos autores a hablar de auxilio eficaz, debemos negar que se siga del testimonio de San Pablo, como hemos demostrado más de una vez.

Sobre la primera demostración[794], debemos negarla, si en ella se habla del consenso que procede de nuestro libre arbitrio de tal modo que este consenso no procedería simultáneamente y de modo principal de Dios, no sólo atrayendo, llamando e incitando hacia él por medio del auxilio de la gracia previniente, sino también cooperando por medio de este mismo auxilio, como ya hemos explicado.

(792) *Cfr*. n. 12-13.
(793) *Cfr*. n. 15.
(794) *Cfr*. n. 15.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

Por esta razón, principalmente es Dios quien distingue al justificado del no justificado, pero con la cooperación del arbitrio del propio adulto que resulta justificado, siendo esto artículo de fe; en consecuencia, el justificado no tiene nada que lo distinga del no justificado y que no lo haya recibido de Dios; por ello, no tiene nada de lo que pueda vanagloriarse, como si no lo hubiera recibido; sin embargo, esto no impide que dicho consenso dependa simultáneamente de la cooperación libre y del influjo del arbitrio del adulto justificado, sin el cual este consenso no se produciría.

27. Sobre la segunda demostración, debemos decir lo siguiente: cuando afirmamos que, dados dos auxilios iguales por parte de Dios, puede suceder que uno se convierta en virtud de su libertad y otro no, sólo hablamos de los auxilios de la gracia previniente y excitante en cuanto auxilios de gracia previniente y excitante. Sin embargo, como los auxilios de la gracia cooperante no difieren ─en tanto que principios eficientes de la cooperación─ de los auxilios de la gracia previniente y excitante, sino que son absolutamente uno solo y el mismo auxilio, como ya hemos demostrado ─aunque el hecho de que cooperen con nuestro arbitrio en la disposición para la gracia, es decir, en la contrición y en los actos de creer y de tener esperanzas, y de modo concomitante en el consenso con la gracia previniente o en el influjo de nuestro libre arbitrio dirigido a estos mismos actos, depende de la cooperación de nuestro arbitrio con la gracia previniente─, por todo ello, de aquí se sigue que no sólo el consenso del libre arbitrio del adulto justificado ─esto es, la contrición en tanto que procedente de su libre arbitrio─ lo distingue del no justificado, sino que también lo distingue el influjo de la gracia previniente, en virtud del cual a esta gracia se la considera gracia cooperante, es decir, la propia contrición en tanto que procedente por parcialidad causal y de modo eficiente de la gracia previniente.

Por esta razón, si hay que hablar con el máximo rigor, cuando dos adultos tienen auxilios iguales de gracia previniente, no hay que afirmar en sentido absoluto que, con auxilios iguales, uno de ellos se convierte y el otro no, salvo que se añada y se hable de la gracia previniente; pues cuando uno de ellos se convierte en virtud de su libertad, ya en ese momento el auxilio de la gracia previniente que se le ha conferido, produce en este adulto un nuevo influjo de gracia que cooperará con su arbitrio y que el otro adulto no tendrá; asimismo, tampoco hay que afirmar que, teniendo dos adultos auxilios iguales de gracia previniente, uno de ellos se convierte en virtud únicamente de su libertad y el otro no, porque aunque esta conversión dependa de su libertad y se produzca en virtud de su arbitrio por su libertad, sin embargo, no se produce únicamente por su libertad, sino también por la cooperación simultánea del auxilio de la gracia previniente por medio del influjo por el que también la podemos considerar gracia cooperante, aunque, como este influjo está a nuestra disposición y acompaña a la gracia previniente con dependencia de la cooperación del arbitrio, sólo exige la cooperación libre de nuestro arbitrio.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

Sin embargo, como sería molesto hablar siempre con el máximo rigor y tal cosa oscurecería el discurso, por tener que aplicar restricciones poco necesarias para entender la cuestión que estamos tratando, cuando en adelante digamos que un adulto, con auxilios iguales o incluso menores, se convierte o se salva en virtud de su libertad, a diferencia de otro ─que no se convierte, ni se salva─, esto deberá entenderse referido a los auxilios de la gracia previniente y a otros conducentes a la salvación, pero no al influjo de la gracia previniente por el que también puede considerarse gracia que coopera en la justificación con vistas a la salvación. Pues cuando se produce este influjo y la gracia previniente pasa a considerarse gracia que coopera en la justificación, el pecador siempre se convierte y se justifica; sin embargo, la producción de este influjo depende de la cooperación libre de nuestro arbitrio, como hemos repetido varias veces[795].

28. Por todo ello, es evidente que debe afirmarse con razón lo que sigue: en sentido compuesto no puede suceder que se produzca el influjo de la gracia cooperante o ─lo que es lo mismo─ el auxilio de la gracia cooperante ─en tanto que coopera en la conversión─ sin que el pecador se convierta por medio de su arbitrio; no obstante, en sentido dividido y en términos absolutos, en ese mismo instante en que el pecador se convierte, en la facultad de su arbitrio está no convertirse y, por ello, ofrecer libremente su consenso, influjo y cooperación con objeto de creer, tener esperanzas y arrepentirse, pero de tal modo que en ese momento puede reprimir su cooperación y no convertirse o incluso disentir.

La razón de esto es que, aunque la gracia previniente, en cuanto previniente, antecede al consenso de nuestro arbitrio y a su cooperación en los actos de creer, de tener esperanzas y de arrepentirse ─con los que nos convertimos a Dios─, sin embargo, el influjo y la cooperación de esta misma gracia con nuestro arbitrio en estos actos, en virtud de los cuales la gracia previniente empieza a considerarse gracia cooperante, no antecede a nuestro consenso y cooperación libres dirigidos hacia nuestra conversión, sino que los acompaña y depende de ellos, del mismo modo que el concurso y el influjo de los hábitos de las virtudes con vistas a nuestras operaciones, dependen de la cooperación de las propias potencias, como ya hemos explicado con anterioridad[796], siendo esto la causa de que usemos de los hábitos para nuestras operaciones, cuando queremos obrar en función de nuestro arbitrio, y de que no hagamos uso de ellos, cuando queremos dejar de obrar en función también de nuestro arbitrio. Por esta razón, del mismo modo que, en sentido compuesto, resulta contradictorio que los hábitos que residen en nuestras potencias obren sin que también lo hagan las potencias y, no obstante, en sentido dividido y en términos absolutos, las potencias que subyacen al libre arbitrio obran libremente en ese momento y pueden no obrar, porque los hábitos no cooperan con estas potencias con anterioridad a que las propias potencias cooperen libremente con los hábitos, así también, en esta cuestión, aunque

(795) *Cfr*. disp. 12, n. 1.
(796) *Cfr*. n. 5.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

resulte contradictorio que se produzca el influjo de la gracia previniente junto con nuestro arbitrio ─por el que esta gracia empieza a considerarse gracia que coopera en nuestra conversión─ sin que el propio arbitrio coopere también en esta conversión y se convierta, no obstante, como el influjo de la gracia cooperante no antecede al consenso, a la determinación y a la cooperación de nuestro arbitrio en esta conversión ─más bien, la producción de este influjo depende de nuestra cooperación─, por ello, dicho influjo no impone absolutamente ninguna necesidad a nuestro arbitrio ─salvo únicamente de consecuencia─, ni elimina la facultad del arbitrio para no cooperar, si así lo quiere, en el instante mismo en que coopera en su conversión. Por esta razón, la necesidad en sentido compuesto no se debe a una eficacia tal que el auxilio de la gracia cooperante mueva a nuestro arbitrio a la conversión de tal modo que, en el instante en que se convierte, no sea libre para no convertirse o de tal modo que, con un influjo igual de la gracia cooperante, uno no pueda, en virtud de su libertad, convertirse con un esfuerzo mayor y un acto más intenso que los de otro.

29. En cuanto al segundo argumento[797] de estos autores, cuando entremos en materia de predestinación, demostraremos claramente que no prueba nada que contradiga nuestro parecer.

Disputa XLI

En la que presentamos dos diferencias entre el concurso general con el libre arbitrio con vistas a los actos naturales y el auxilio de la gracia previniente con vistas a los actos sobrenaturales, así como una explicación más detallada de lo que hemos dicho

1. Por cuanto hemos dicho hasta aquí, se entenderán fácilmente las dos diferencias que ofrecimos en las disputas 29[798] y 30[799], entre el concurso general de Dios con el libre arbitrio con vistas a los actos naturales y el auxilio de la gracia previniente, en cuanto gracia previniente, con vistas a los actos sobrenaturales con los que el libre arbitrio se dispone para la gracia. *Primera diferencia*: El concurso general de Dios dirigido hacia los actos naturales no es un concurso de Dios sobre el libre arbitrio ─en cuanto causa de estos actos─ por el que previamente reciba en sí este movimiento y con él se aplique y se haga capaz de influir sobre el acto, sino que es un influjo inmediato, junto con el libre arbitrio, sobre el acto; no obstante, el auxilio de la gracia previniente, en tanto que gracia previniente, es un influjo de Dios sobre el libre arbitrio con el que lo mueve, lo excita y le otorga potencia para que, movido de esta manera, como si tuviese ya en sí mismo el principio eficiente de los actos sobrenaturales, proceda a realizarlos con su

(797) *Cfr*. n. 16.
(798) *Cfr*. n. 2.
(799) *Cfr*. n. 5.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

influencia simultánea. *Segunda diferencia* (derivada de la primera): El influjo de Dios ─por medio de su concurso general─ junto con el libre arbitrio con vistas a los actos naturales no antecede ─ni en el tiempo, ni por naturaleza─ al influjo del libre arbitrio sobre estos actos, sino que ambos dependen mutuamente entre sí y al mismo tiempo se producen y se unen en una misma acción ─numéricamente hablando─ y efecto; pero la gracia previniente, en cuanto gracia previniente, suele anteceder ─ya sea en el tiempo, ya sea por naturaleza─ al influjo del libre arbitrio sobre el acto sobrenatural y puede frustrarse, si el propio arbitrio, en virtud de su libertad innata, no quiere realizar con esta gracia el acto por el que se dispone para la justificación.

2. He repetido varias veces que la gracia previniente, en cuanto gracia previniente, antecede en el tiempo o por naturaleza al influjo del libre arbitrio, porque si consideramos que, posteriormente en el tiempo o por naturaleza, esta gracia pasa a ser cooperante ─naturalmente, cuando el libre arbitrio consiente e influye sobre su acto, esta gracia también influye y coopera en él simultáneamente─, entonces el influjo en virtud del cual esta gracia pasa a ser cooperante, no antecede en el tiempo, ni por naturaleza, al influjo del libre arbitrio; más bien, estos dos influjos junto con el concurso universal con que Dios influye también sobre el mismo acto, son simultáneos, tienen una dependencia mutua y se unen en una misma acción sobrenatural producida en virtud de estas tres causas consideradas como una sola causa total, del mismo modo que el influjo general de Dios y el influjo de la causa segunda sobre la naturaleza se producen y desaparecen simultáneamente, tienen una dependencia mutua y se unen en una misma acción y efecto natural producido por ambas causas.

3. Ruardo Tapper en su *Articulo de libero arbitrio*[800] se pregunta si, en las obras sobrenaturales, Dios concurre con el libre arbitrio al menos con prioridad de naturaleza o de manera totalmente simultánea. Afirma que, en lo relativo a esta cuestión, debe decirse lo mismo que del concurso de Dios junto con el libre arbitrio y las demás causas segundas con vistas a las acciones naturales. A favor de la afirmación de que Dios concurre simultáneamente y de que el concurso de Dios no es un influjo sobre la causa segunda, sino junto con la causa segunda sobre su operación y efecto, cita a Andrés de Castronovo[801] ─cuyas obras aún no han llegado a mis manos─, a Gabriel Biel (*In II*, dist. 1, q. 2; dist. 37) y a Gregorio de Rímini (*In I*, dist. 45, q. 1, concl. 5). A favor de la afirmación contraria ─a saber, Dios concurre con prioridad de naturaleza y este concurso es un influjo inmediato sobre la causa y mediato sobre la acción y el efecto de la causa─ cita aquello que, en la disputa 35[802], hemos ofrecido recurriendo a Escoto

(800) *Explicatio articulorum facultatis Lovaniensis circa dogmata ecclesiastica*, Lovanii 1555, 314s.

(801) Andrés de Castronovo, O. F. M., *Primum scriptum sententiarum*, I, dist. 22, q. 7, Parisiis 1514, f. 111r/v.

(802) *Cfr*. n. 1.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

y a Cayetano; finalmente, abandona la cuestión dejándola inacabada, como si ninguna de las dos partes fuera improbable.

4. Además, por todo lo que hemos dicho, es evidente que si hablamos del influjo de Dios ─tanto por medio del concurso general, como por medio del influjo por el que la gracia previniente se transforma en cooperante─ junto con el libre arbitrio, Dios concurre simultáneamente con el libre arbitrio en las obras sobrenaturales del mismo modo que, por medio de su concurso general, concurre simultáneamente con el libre arbitrio y con las demás causas segundas en las obras naturales. Sin embargo, si nos referimos al influjo con que Dios transmite al libre arbitrio la gracia previniente, a través de la cual lo mueve e invita hacia el acto sobrenatural, este influjo y movimiento de Dios a través de la gracia previniente, en cuanto gracia previniente, antecede por naturaleza ─y a veces también en el tiempo─ al concurso del libre arbitrio; esto es cierto hasta tal punto que lo contrario es erróneo en materia de fe, como es evidente por la definición del Concilio de Trento (ses. 6, cap. 5 y can. 4[803]). Pues como el influjo de Dios antecede al influjo del libre arbitrio sobre el acto sobrenatural, por esta razón, este influjo de Dios que invita al libre arbitrio al acto sobrenatural, suele denominarse «gracia previniente y excitante»; el Concilio de Trento define que el comienzo de la justificación debe comenzar a partir de esta gracia. El II Concilio de Orange (can. 14) declara: «Ningún desgraciado se libera de ninguna desgracia, salvo aquel a quien Dios previene con su misericordia, como dice el salmista: *Que tu misericordia, Señor, nos prevenga*[804]; y como dice aquel otro versículo[805]: *con su misericordia me prevendrá*»[806]. Lo mismo dan a entender muchos otros cánones de este mismo Concilio. De ahí que en *Hypognosticon* (lib. 3) San Agustín ─o quienquiera que sea el autor de esta obra─ diga: «En toda obra santa la voluntad de Dios antecede y la del libre arbitrio viene después»[807]; es decir: Dios obra y el hombre coopera. Y en *De bono viduitatis* (cap. 17) dice: «Somos nosotros quienes queremos, pero nuestra propia voluntad no aparece hasta que no recibe movimiento»[808].

5. Gregorio Magno (*Moralia in Job*, lib. 16, caps. 10, 11), comentando las últimas palabras de *Job*, XXII, 30, dice: «Con anterioridad la piedad celestial obra algo en nosotros sin nosotros, para que, siguiéndola también nuestro arbitrio, obre con nosotros el bien que ya deseamos. Sin embargo, el día del juicio nos recompensará por lo que hemos recibido a través de su gracia, como si esto sólo se hubiese debido a nosotros. Pues como la bondad divina nos previene, para hacernos inocentes, San Pablo dice: *Mas por la gracia de Dios soy lo que soy*;

(803) Mansi 33, 34-40.
(804) *Salmos*, LXXVIII, 8.
(805) *Salmos*, LVIII, 11.
(806) Mansi 8, 715.
(807) *Cfr*. c. 10; PL 45, 1631.
(808) *Cfr*. c. 17, n. 21; PL 40, 443.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

y como nuestro libre arbitrio sigue a la gracia, añade: *Y la gracia de Dios no ha sido estéril en mí. Antes bien, he trabajado más que todos ellos*. Y viendo que por sí mismo no era nada, dice: *Pero no yo*. Sin embargo, como se da cuenta de que con la gracia es algo, añade: *sino la gracia de Dios que está conmigo*. Pues no diría *conmigo*, si una vez recibida la gracia previniente, el libre arbitrio no la siguiera. Por tanto, para demostrar que sin gracia él no es nada, dice: *No yo*; pero para demostrar que ha obrado con la gracia por medio del libre arbitrio, añade: *sino la gracia de Dios que está conmigo*[809]»[810].

6. En el lib. 24, cap. 6 (*alias* cap. 12) ─comentando las palabras de *Job*, XXXIII, 28: *Liberó su alma para que ésta no avanzase hacia la muerte*─ dice: «Puesto que nosotros continuamos, una vez la gracia ha prevenido a nuestro arbitrio en la buena obra, se dice que nosotros mismos nos liberamos por consentir con el Señor nuestro liberador. De ahí que cuando San Pablo dice: *he trabajado más que todos ellos*; para que no parezca que se atribuye a sí mismo sus fatigas, inmediatamente añade: *Pero no yo, sino la gracia de Dios que está conmigo*. Pues como también él mismo habría seguido a la gracia previniente de Dios por medio de su libre arbitrio, para no ser ingrato con el don divino y para que, no obstante, el mérito del libre arbitrio no le fuera ajeno, añade correctamente: *que está conmigo*. Y del que consiente con su liberador conociéndose a sí mismo, dice correctamente: *Liberó su alma para que ésta no avanzase hacia la muerte*»[811]. Lo mismo dice San Anselmo[812] comentando las palabras de I *Corintios*, XV, 10: *Por la gracia de Dios soy lo que soy*.

7. En este lugar y con ocasión de estos testimonios, debemos añadir lo que el título de la disputa 37 parecía pedir y que un poco después hubo de añadirse, a saber, una vez adquiridos los hábitos sobrenaturales de fe, esperanza y caridad, estos hábitos deben considerarse gracia previniente y cooperante con respecto a los actos procedentes de estos hábitos; también deben considerarse gracia previniente y cooperante algunos auxilios particulares con los que Dios ─iluminando el entendimiento e introduciendo en la voluntad distintos sentimientos, por medio de los dones de la sabiduría, del conocimiento, de la piedad, del temor y por medio de otros dones del Espíritu Santo─ suele incitar a los justos, una vez alcanzado el don de la justificación, e invitar y coadyuvar para producir estos actos. Esto será fácil de entender por lo que hemos dicho en la disputa 8 y en otras. Por tanto, en estos testimonios, Gregorio Magno habla de la gracia previniente tanto para los actos con que nos disponemos para la justificación, como para los actos meritorios que ejercemos después de alcanzar el don de la justificación.

(809) I *Corintios* XV, 10.
(810) *Cfr*. c. 25 (al. 10), n. 30; PL 75, 1135.
(811) *Cfr*. c. 10 (al. 6), n. 24; PL 76, 299s.
(812) *Anselmi Opera*, tom. 2, Coloniae Agrippinae 1572, 204.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

Disputa XLII

Sobre las diferencias entre gracia previniente, operante, cooperante y subsecuente

1. Lo que hemos dicho hasta aquí parece pedir esta disputa, para que se entiendan las afirmaciones de los Padres y los Concilios y para eliminar toda ambigüedad.

Suele hablarse de «gracia previniente», «gracia operante», «gracia cooperante» y «gracia subsecuente» en distintos sentidos. Pues, sin lugar a dudas, el Concilio de Trento y los Padres a menudo suelen hablar de «gracia previniente» y «gracia cooperante» en el mismo sentido en que nosotros lo hemos hecho hasta ahora. Un uso tal de estas expresiones es apropiado en grado sumo. Pero como la gracia previniente en cuanto tal ─ya sea hábito infuso, ya sea aquellos movimientos que incitan e invitan al libre arbitrio─ procede de Dios sin que se requiera ninguna cooperación por parte del libre arbitrio y, si hablamos de operación en sentido amplio ─en tanto que incluye causalidad por causa formal─, la gracia previniente sola produce la justificación o las incitaciones e invitaciones del libre arbitrio, por todo ello, esta gracia también suele denominarse «gracia operante» comparada consigo misma, cuando ─con posterioridad en el tiempo o por naturaleza─ coopera a través de su influjo ─considerado como causa eficiente─ con el libre arbitrio en los actos sobrenaturales a través de los cuales el libre arbitrio se dispone para la justificación o en los actos merecedores de un incremento de la gracia y de la gloria; de este modo, se denomina ya «gracia cooperante» en virtud de su cooperación junto con el libre arbitrio en estos actos. Por esta razón, una y la misma gracia se denomina «gracia operante» con respecto al efecto formal que produce formalmente, sobre todo porque Dios confiere esta gracia gratuitamente para este fin, de tal modo que no es necesario el concurso del libre arbitrio; pero con respecto al influjo considerado como causa eficiente, se denomina «gracia cooperante», que coopera junto con el libre arbitrio en el acto sobrenatural, siendo esto conforme a la doctrina de Santo Tomás (*Summa Theologica*, 1. 2, q. 111, art. 2 y 3).

2. San Agustín (*De gratia et libero arbitrio*, cap. 17) considera de otro modo a la gracia operante y a la cooperante, a saber: en la medida en que Dios produce en nosotros algo sobrenatural, hasta conducirnos al don de la justificación ─tanto si cooperamos con nuestro arbitrio en esta acción, como si no lo hacemos─, se denomina «gracia operante»; pero cuando más adelante nos ayuda a cumplir toda la ley, a perseverar y a avanzar en la justicia ya recibida ─cosa que no podemos hacer sin la adición del auxilio de la gracia, como ya hemos demostrado─, se denomina «gracia cooperante». Pues como todo lo que Dios nos otorga hasta alcanzar el don de la justificación ─incluida la gracia primera que convierte en agraciado en la medida en que produce la justificación─ se nos confiere de manera puramente gratuita y, antes de

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

recibir la gracia primera, en nosotros no está hacernos merecedores de la vida eterna, por esta razón, San Agustín denomina «gracia operante» a la gracia conferida hasta ese momento. Pero como, una vez que hemos recibido la gracia justificante ─que comienza a brotar en nosotros como manantial de agua viva dirigida hacia la vida eterna─ en virtud del beneficio gratuito de Dios, somos nosotros quienes, por medio de ella, obramos nuestra salvación y cumplimos la ley de tal modo que nos hacemos dignos de recompensa eterna ─por lo que el efecto es como un auxilio de la gracia que, una vez alcanzada, también nos ayuda a obrar nuestra salvación─, por ello, el propio San Agustín se refiere a ella como «gracia que coopera con nosotros en nuestra salvación». Sin lugar a dudas, este es el sentido y la intención de San Agustín, cuando ofrece en el lugar citado la distinción entre gracia operante y gracia cooperante, como entenderá clarísimamente quien reflexione sobre el capítulo citado, a pesar de que a San Agustín lo hayan entendido de distinta manera Santo Tomás (en los dos artículos citados[813]), Soto (*De natura et gratia*, lib. 1, cap. 16) y algunos otros. Pues hasta que comenzamos a obrar meritoriamente, San Agustín habla de «gracia operante». Sin embargo, como esta gracia, salvo que otros auxilios la fortalezcan y vigoricen, no basta para cumplir toda la ley y superar las dificultades máximas que nos salen al paso en el decurso del tiempo ─así enseña en este pasaje, a modo de ejemplo, que la gracia de San Pedro aún era débil, cuando negó a Cristo en su respuesta a la pregunta de la criada─, por ello, a la gracia que Dios otorga a los justos, para que cumplan la ley durante toda la vida y perfeccionen lo que el propio Dios comienza a hacer en ellos por medio del don de la justificación, San Agustín la denomina «gracia cooperante» que coopera con ellos para que perfeccionen su obra, crezcan en la justicia recibida y perseveren hasta el final de su vida.

3. En este pasaje, San Agustín enseña[814], en el sentido que hemos explicado, que Dios prepara nuestra voluntad por medio de la gracia operante, para que queramos todo aquello que es necesario con vistas a nuestra justificación ─a saber, abrazar la fe, dolerse de los pecados, decidir no ofender nunca a Dios mortalmente y, en consecuencia, cumplir toda la ley─, siendo todo esto necesario para alcanzar la justificación y comenzar a merecer a ojos de Dios. Esto mismo es lo que San Agustín quiere dar a entender, cuando dice que Dios comienza a obrar en nosotros la buena obra, según lo que leemos en *Filipenses*, I, 6: «... quien inició en vosotros la buena obra, la consumirá hasta el día de Cristo Jesús»; esto es, hasta la consumación de la vida, en que nos juzgará a cada uno de nosotros en juicio particular y retribuirá a cada uno en función de sus méritos. Según San Agustín, esto mismo es querer aquello de lo que San Pablo habla en *Filipenses*, II, 13: «..., pues Dios es quien obra en vosotros el querer y el obrar»; en el mismo sentido, San Agustín añade: «Por

(813) *Cfr*. n. 1.
(814) *De gratia et libero arbitrio*, c. 17, n. 33-36; PL 44, 901-903.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

tanto, con objeto de que queramos, Dios obra sin nosotros; y cuando queremos y queremos de tal modo que actuamos, coopera con nosotros»[815].

San Agustín no pretende afirmar que nosotros no cooperemos en el querer a través del cual nos justificamos; tampoco quiere decir que nosotros no seamos causa de este querer, ni que tan sólo lo sea Dios. Pues esto sería contrario a la fe y se opondría a la doctrina del propio San Agustín en muchos otros pasajes, como los que hemos ofrecido en disputas anteriores; además, esto no sería conforme al propósito, ni a las enseñanzas del capítulo citado. San Agustín tampoco pretende afirmar que cualquier querer nuestro puramente interno no proceda de nosotros, sino tan sólo de Dios; ni que Dios sólo coopere con nosotros en la orden de ejecución y el acto externo; pues esto contradiría tanto la fe católica, como la doctrina del propio San Agustín; además, tampoco estaría en consonancia con la intención que guía a San Agustín en el mencionado capítulo. Por el contrario, San Agustín intenta decir lo siguiente: la raíz del mérito de querer la vida eterna por el que, en primer lugar, nos justificamos, no es algo que en nosotros anteceda a este acto de querer, sino que es una gracia que justifica con posterioridad de naturaleza respecto del querer en virtud del cual nos justificamos en primer lugar y que Dios nos confiere de manera puramente gratuita; por esta causa, el bien de este acto sólo procede de Dios por medio de la gracia que opera en el sentido que acabamos de explicar[816]. Sin embargo, que con posterioridad en el decurso del tiempo queramos realizar lo que en ese momento decidimos ─a saber, perfeccionar lo que Dios ha comenzado en nosotros por medio de la justificación─ procede simultáneamente de nosotros y de Dios a través de la gracia cooperante.

Por tanto, si consideramos la gracia operante en el sentido en que la considera San Agustín en el capítulo mencionado, diremos que todo acto sobrenatural del libre arbitrio a través del cual cualquiera se dispone para la justificación, procede de la gracia operante y mantiene una relación con ella; de este modo hablan constantemente los Doctores y el Concilio de Colonia en el tratado sobre los sacramentos de la nueva ley[817].

4. La gracia subsecuente se distingue de la gracia previniente; esta distinción se colige de lo que leemos en *Salmos*, LVIII, 11: «... con su misericordia me prevendrá»; y en *Salmos*, XXII, 6: «... su misericordia me seguirá todos los días de mi vida». El Concilio de Colonia[818] se refiere a la gracia subsecuente en cuanto idéntica a la gracia cooperante, del mismo modo que hace San Agustín según la acepción que acabamos de explicar. En este punto coincide claramente el propio San Agustín en *Contra duas epistolas*

(815) *Op. cit*., n. 33; *ibid*., 901.
(816) *Cfr*. n. 2.
(817) *Enchiridion christianae institutionis*, Coloniae 1537, fol. 127v; Antverpiae 1554, fol. 94v/95r.
(818) *Ibid*., fol. 130v; Antverpiae 1554, fol. 94v/95r.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

Pelagianorum (lib. 2, cap. 9[819]), donde dice lo siguiente: «*La caridad procede de Dios*[820]. Y no sucede que su inicio se deba a nosotros y su perfección a Dios; pues si la caridad procede de Dios, entonces, gracias a ello, es toda nuestra. Aparte Dios de nosotros la locura que nos hace pensar que en sus dones nosotros antecedemos y Él viene después, porque su misericordia me prevendrá y Él mismo es aquel a quien se canta fielmente y con veracidad: *pues le has antecedido con venturosas bendiciones*[821]». Un poco más adelante, San Agustín dice: «La bendición venturosa es la gracia con que Dios nos deleita y nos hace desear, es decir, amar lo que nos preceptúa; si Dios no nos previene con esta gracia, no sólo no la perfeccionaremos nosotros, sino que tampoco podremos hacer que comience su obra. Pues si no podemos hacer nada sin Dios, entonces no podremos empezar, ni terminar. Y del mismo modo que, sobre el comienzo de nuestra obra, se ha dicho: *con su misericordia me prevendrá*[822]; así también, sobre su fin, se ha dicho: *su misericordia me seguirá*[823]»[824]. Contra los pelagianos, que sostenían que los hombres en sí mismos y sin el auxilio de Dios, poseen el buen propósito y el deseo de alcanzar la virtud, gracias a los cuales, como si de méritos anteriores se tratasen, se hacen dignos de que la gracia subsecuente les ayude, San Agustín añade un poco más adelante: «Sin duda, la gracia subsecuente ayuda al buen propósito del hombre, pero este propósito es imposible, si no le precede la gracia. Asimismo, aunque la gracia ayude al buen deseo del hombre una vez que este deseo ha comenzado a existir, sin embargo, sin la gracia no comenzará a existir»[825]. En *De natura et gratia* (cap. 32), sobre nuestra justificación, dice: «Cuando obramos, también nosotros cooperamos con Dios, que también obra, porque su misericordia nos previene. Nos previene para que sanemos, porque también nos sigue, para que, ya sanos, nos fortalezcamos. Nos previene para que seamos llamados y nos sigue para que alcancemos la gloria. Pues las dos cosas se han escrito: *Mi Dios me prevendrá con su misericordia*[826]; y también: *su misericordia me seguirá todos los días de mi vida*[827]»[828]. Todo esto demuestra claramente lo que decimos sobre la gracia operante y la cooperante según el pensamiento de San Agustín. Pues, oponiéndose a los pelagianos, sostiene que, cuando resurgimos del pecado y nos justificamos, el propósito que nos hacemos de vivir con rectitud y cumplir la ley, no procede de nosotros; tampoco en razón de este propósito nos hacemos merecedores de la ayuda de la gracia para realizar en obra este propósito en el decurso de la vida, como afirmaban los pelagianos,

(819) *Cfr*. n. 21; PL 44, 586.
(820) I *Epístola de San Juan*, IV, 7.
(821) *Salmos*, XX, 4.
(822) *Salmos*, LVIII, 11.
(823) *Salmos*, XXII, 6.
(824) *Cfr*. n. 21; PL 44, 586.
(825) *Cfr*. c. 10, n. 22; *ibid*., 587.
(826) *Salmos*, LVIII, 11.
(827) *Salmos*, XXII, 6.
(828) *Cfr*. c. 31 (al. 32), n. 35; PL 44, 264.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

sino que el auxilio de la gracia es necesario para las dos cosas; distinguiendo la gracia necesaria para lo primero de la gracia necesaria para lo segundo, San Agustín denomina a la primera «gracia operante y previniente» y a la segunda «gracia cooperante y subsecuente». De ahí que en *Adversus Julianum* (lib. 4, cap. 3) diga: «Cuando el hombre recibe la ayuda divina, no se le ayuda tanto a alcanzar la perfección ─de la que tú mismo hablas, dando a entender que el hombre comienza por sí mismo y sin la gracia lo que la gracia perfecciona─, sino que, más bien, se produce lo que dice San Pablo: *Para que quien comenzó en vosotros la buena obra, la perfeccione hasta el final*[829]»[830].

5. A veces San Agustín habla de la gracia subsecuente como idéntica a la gracia cooperante, considerada esta última según la primera acepción que acabamos de explicar. Más aún, en algunas ocasiones, a cualquier gracia que sigue a otra se la denomina «subsecuente» en relación a la anterior; por esta razón, una y la misma gracia puede denominarse «subsecuente» en relación a la gracia que le precede, pero también puede denominarse «previniente» en relación a la que le sigue, como señalan con toda claridad San Agustín (*De natura et gratia*, cap. 32[831]) y Santo Tomás (*Summa Theologica*, 1. 2, q. 111, art. 3).

6. Por lo que acabamos de explicar, será fácil entender qué quiere decir San Agustín en su *Enchiridion* (cap. 32), de donde alguien, para refutar todo lo que hemos establecido sobre los auxilios de la gracia, podría tomar el siguiente argumento. Si, como hemos dicho hasta el momento, las obras a través de las cuales nos preparamos para la justificación y por las cuales, una vez alcanzada nuestra primera justificación, nos hacemos merecedores de un aumento de la gloria, dependen del influjo libre de nuestro arbitrio y del influjo de la gracia previniente y cooperante, entonces del mismo modo que, como estas obras dependen de la gracia, San Pablo manifiesta la verdad, cuando dice en *Romanos*, IX, 16: *no se trata de querer, ni de correr, sino de que Dios tenga misericordia*, así también, como estas obras dependen de nuestro libre arbitrio hasta tal punto que el influjo de la gracia solo de ningún modo basta, en verdad podremos decir también: no se trata de que Dios tenga misericordia, sino de que nosotros queramos y corramos. El consecuente es contrario a lo que dice San Agustín en el lugar que hemos citado de su *Enchiridion*, así como contrario a la verdad. Por tanto, las obras con que Dios nos prepara para la gracia sólo dependen de la gracia de Dios y no de nuestro libre arbitrio. Todo este discurso parece pertenecer a San Agustín, porque, en el lugar citado, dice lo siguiente: «Si se ha dicho: *no se trata de querer, ni de correr, sino de que Dios tenga misericordia*, porque tal cosa se produce gracias a la voluntad del hombre y la misericordia de Dios ─de este modo, cuando se dice: *no se trata de querer, ni de correr, sino de que Dios tenga misericordia*, entenderemos esto: la

(829) *Filipenses*, I, 6.
(830) *Cfr*. n. 15; PL 44, 743s.
(831) *Cfr*. c. 31 (al. 32), n. 35; PL 44, 264.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

voluntad del hombre sola no basta, si no recibe la misericordia de Dios─, entonces la misericordia de Dios sola no basta, si no está presente también la voluntad del hombre; de este modo, si se dice con razón: no se trata de que el hombre quiera, sino de que Dios tenga misericordia, porque la voluntad del hombre sola no puede hacer tal cosa, ¿por qué, por el contrario, no se dirá correctamente lo siguiente: no se trata de que Dios tenga misericordia, sino de que el hombre quiera, porque la misericordia de Dios sola no basta para conseguir tal cosa? Además, si ningún cristiano osa decir que no se trata de que Dios tenga misericordia, sino de que el hombre quiera, para no contradecir abiertamente a San Pablo, sólo queda que, cuando se dice: *no se trata de querer, ni de correr, sino de que Dios tenga misericordia*, se entienda que esto se dice correctamente, en la medida en que todo se atribuye a Dios, porque prepara la buena voluntad del hombre para ayudarla y, una vez que la ha preparado, la ayuda. Pues la buena voluntad del hombre precede a muchos dones de Dios, pero no a todos, porque la propia voluntad se encuentra entre los dones a los que ella misma no precede. Además, las palabras santas dicen ambas cosas; por una parte: *con su misericordia me prevendrá*[832]; y, por otra parte: *su misericordia me seguirá*[833]. Pues al que no quiere, le previene para que quiera; y al que quiere, le sigue para que no quiera en vano»[834].

7. Está claro qué quiere decir aquí San Agustín, si se leen las palabras que anteceden en ese mismo capítulo, a saber: «Asimismo, para que nadie se vanaglorie del libre arbitrio de su voluntad ─no de las obras─, como si a su propio arbitrio hubiese de atribuírsele un mérito en virtud del cual, como si se le debiese, se le otorgase un premio por su buen obrar, de la libertad habla el mismo pregonero de la gracia: *Pues Dios es quien obra en vosotros el querer y el obrar gracias a su buena voluntad*[835]. Y en otro pasaje: *Así pues, no se trata de querer, ni de correr, sino de que Dios tenga misericordia*[836]. Puesto que, sin lugar a dudas, si el hombre ha alcanzado ya la edad de la razón, no puede creer, tener esperanzas y amar, salvo que quiera, ni recibir la palma de la vocación suprema de Dios, si no concurre con su voluntad, entonces ¿cómo puede ser que no se trate de querer, ni de correr, sino de que Dios tenga misericordia, salvo porque Dios también prepara la propia voluntad, como está escrito[837]? De otro modo, si además &c.»[838]. Aquí añade las palabras que hemos citado en el párrafo anterior.

8. Por todo esto, es evidente a todas luces que, en este pasaje, al igual que en muchos otros de los que acabamos de ofrecer, San Agustín impugna la siguiente afirmación de los pelagianos, a saber: el asentimiento de la fe y el propósito

(832) *Salmos*, LVIII, 11.
(833) *Salmos*, XXII, 6.
(834) PL 40, 248.
(835) *Filipenses*, II, 13.
(836) *Romanos*, IX, 16.
(837) *Proverbios*, VIII, 35
(838) *Enchiridion*, c. 32; PL 40, 247.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

que nos hacemos de vivir con rectitud y cumplir toda la ley, cuando resurgimos del pecado y nos justificamos, dependen de nosotros sin necesidad de ningún auxilio de la gracia; además, por este propósito nos hacemos merecedores del auxilio de la gracia para hacernos este mismo propósito en el decurso de nuestra vida. Contra este error San Agustín argumenta de la mejor manera posible. En primer lugar, afirma que el propio San Pablo enseña que Dios no sólo produce en nosotros, gracias a su buena voluntad, el obrar y la perfección de la obra, sino también el propio querer y el propósito primero por el que, cuando creemos y nos justificamos, decidimos vivir con rectitud y cumplir la ley en nuestro obrar. En segundo lugar, afirma que si este querer y el propósito primero por el que comenzamos a ser justos, proceden únicamente de nosotros sin la ayuda de la gracia de Dios y, en virtud de este propósito, nos hacemos merecedores de que, en el decurso de nuestra vida, Dios nos ayude a realizar lo que hemos decidido en ese momento, sin lugar a dudas, una parte de nuestras voluntades y del camino por el que llegamos a la vida eterna ─siendo esta parte la primera, de la que, como mérito nuestro, depende la otra parte─ sólo procederá de nosotros; la otra parte y posterior procederá simultáneamente de Dios, a través de la gracia cooperante, y de nosotros. Por esta razón, del mismo modo que ─puesto que nuestro curso y voluntad, considerados en relación a una de estas partes, se deben a Dios─ San Pablo dice: *no se trata de querer, ni de correr, sino de que Dios tenga misericordia*, así también, a causa de la otra parte ─que sólo se debe a nosotros y es causa meritoria de la otra, que procede simultáneamente de nosotros y de Dios─ en verdad se puede decir: no se trata de que Dios tenga misericordia, sino de que el hombre quiera y corra. Ahora bien, ningún católico admitirá tal cosa. Como muy bien dice San Agustín, esto sólo se debe a que, puesto que toda nuestra voluntad conducente hacia la vida eterna y el camino completo por el que nos dirigimos hacia la vida eterna, proceden de Dios ─en parte, por medio de la gracia previniente u operante y, en parte, por medio de la gracia cooperante y subsecuente─, aunque nosotros cooperamos simultáneamente a través de nuestro libre arbitrio ─tanto en relación al querer, como al camino completo─, como expresamente afirma San Agustín en ese mismo capítulo, por todo ello, puesto que (aunque nosotros mismos seamos quienes, libremente y sin que nos impulse ninguna necesidad, queremos y corremos en la medida necesaria para alcanzar la vida eterna) el hecho de que el querer en su totalidad y cada una de sus partes sean tal como deben ser, se debe a Dios ─que nos previene y coopera con nosotros por medio de su gracia y en virtud de su libre voluntad─, en verdad dice San Pablo que el querer y el correr ─en la medida necesaria para alcanzar la salvación─ no son actos que dependan de quien quiere y de quien corre, sino de la misericordia de Dios, que con su gracia y misericordia hace que queramos y corramos de este modo. Por el contrario, no es verdadero, ni correcto, decir lo siguiente: el querer y el correr en la medida necesaria para alcanzar la salvación ─y San Pablo habla de este querer y de este correr─ no es obra de Dios misericordioso, sino del hombre que quiere y que corre, porque correr hacia la perdición sólo depende del hombre. Además, aunque el querer y el correr en la medida necesaria para

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

alcanzar la salvación, no dependan de nosotros cuando corremos, sino de Dios misericordioso ─que, con su gracia y misericordia, otorga esto a nuestro camino─, sin embargo, la existencia de este camino no sólo depende del influjo de Dios por la gracia, sino también del influjo libre de nuestro arbitrio, como hasta el momento hemos explicado y como San Agustín señala con claridad en el lugar citado y también con frecuencia en otros.

Disputa XLIII

Cuál es el parecer de San Juan Crisóstomo sobre la gracia previniente

1. Creemos que aquí debemos advertir lo siguiente. Aunque Crisóstomo enseñe sobre la gracia casi las mismas cosas que los demás Padres, sin embargo, al igual que San Agustín ─antes de ser obispo y cuando todavía no había examinado y considerado bien esta cuestión, como hizo después de la manera más diligente con ocasión del pelagianismo─ creyó erróneamente, pero sin culpa ninguna, que el inicio de la fe ─es decir, el primer acto de creer─ se debe a nosotros, así también, Crisóstomo, no pudiendo entender de qué manera puede salvaguardarse la libertad de nuestro arbitrio, si Dios previene nuestra elección con su gracia, creyó que la elección por la que, en primer lugar, aceptamos el bien y decidimos obrar el bien, antecede a la propia gracia de Dios y luego le sigue la gracia divina por medio de la cual Dios nos ayuda y coopera con nosotros. De ahí que en la *Homilia 12 in Epistolam ad Hebraeos*, diga: «*No duerme, ni dormita el guardián de Israel*; y también: *no dejes titubear tu pie*. No dijo: no titubees; sino: *no dejes*... Así pues, en nuestro arbitrio está ese 'no dejar' y en ningún otro sitio. Pues si quisiéramos permanecer firmes e inmóviles, no titubearíamos. Por tanto, ¿qué sucede? ¿Nada depende de Dios? Sin duda, todo se debe a Dios, pero no de tal modo que resulte dañado el libre arbitrio. Así pues, si todo se debe a Dios, entonces ¿por qué nos culpamos? Por esta razón, he dicho: *pero no de tal modo que resulte dañado el libre arbitrio*. Pues actuar está en nuestro arbitrio y en Dios; ciertamente, es necesario que primero nosotros elijamos el bien y luego Él empieza a obrar. No antecede a nuestras voluntades, para no dañar nuestro libre arbitrio; pero cuando ya hemos elegido, nos proporciona una gran ayuda»[839]. Un poco más adelante dice: «De nosotros sólo depende la elección y el querer, y de Dios el obrar y el conducir hacia la perfección. Por tanto, como en Él está lo más importante, se ha dicho que de Él depende todo»[840]. Afirma lo mismo cuando comenta[841] las palabras de *Salmos*, CXX, 3: «No dejes que tu pie titubee». Además, es evidente que, por todo lo que hemos dicho hasta ahora, esta doctrina lleva aparejada un error. Sin embargo, como esta cuestión era muy difícil de dilucidar en aquellos tiempos,

(839) *Cfr*. n. 3; PG 63, 99.
(840) *Cfr*. n. 3; PG 63, 100.
(841) *Cfr*. n. 1; PG 55, 345.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

antes de que se la hubiese sometido a tantas disputas y exámenes, Crisóstomo pudo errar de modo humano, pero no culposo, al no saber distinguir la gracia que llama, previene e incita al libre arbitrio a la buena elección, que el libre arbitro puede frustrar, no consintiendo con ella, o puede hacer que se convierta en gracia cooperante y coadyuvante en nuestras elecciones, consintiendo y cooperando con ella por medio de su influjo libre. Además, Crisóstomo murió veinticinco años antes que San Agustín y que San Jerónimo y las disputas con los pelagianos comenzaron después de su muerte.

2. Si la *Homilia de Adam et Eva*, que aparece en el primer tomo de las *Obras*[842]de Crisóstomo, es suya, sin lugar a dudas, en ella corrige el error mencionado y se muestra totalmente de acuerdo con los Padres. Sin embargo, con razón no se cree que esta homilía sea suya; pues su autor, como es evidente, lee las obras de San Agustín y las disputas de los Padres con los pelagianos, remitiendo a ellas a sus oyentes; además, esta homilía parece escrita como refutación del error de los pelagianos. En ella, dejando de lado casi todo lo que los demás Padres enseñan sobre la gracia, se añaden las siguientes palabras: «Por tanto, con estas reglas y enseñanzas eclesiásticas, tomadas por voluntad divina, hemos sido confirmados para que proclamemos a Dios autor de todas las obras y efectos buenos, así como de todos los deseos y todas las virtudes por medio de los cuales tendemos hacia Dios desde el inicio de la fe. No dudemos de que todos los méritos del hombre proceden de su gracia; así también, en virtud de Dios queremos y hacemos el bien. Pero con este auxilio y don de Dios, no desaparece el libre arbitrio, sino que resulta liberado, para que sea luminoso en vez de tenebroso, recto en vez de torcido, sano en vez de enfermo, previsor en vez de imprudente. Pues la bondad de Dios para con nosotros es tanta que quiere que sus dones sean nuestros méritos y, como retribución de lo que Él mismo nos ha concedido, nos otorga premios eternos. Ciertamente, actúa en nosotros de tal modo que queramos y hagamos lo que quiere. No permite que permanezca ocioso aquello que nos ha donado para que se ejerza y no para que lo descuidemos, a fin de que cooperemos con la gracia de Dios y, si nos apercibimos de que en nosotros algo enferma por propia indolencia, recurramos solícitos a Él, que sana todas nuestras enfermedades y redime a nuestra vida de la muerte, nosotros que todos los días decimos: *no nos conduzcas a la tentación, mas líbranos del mal*. No tenemos necesidad de ofrecer las partes más profundas y difíciles de las cuestiones que, con más amplitud, trataron quienes se opusieron a los herejes, porque, para confesar la gracia de Dios, a cuya obra y dignidad no puede sustraérseles absolutamente nada, y para no considerar católico lo que aparece como contrario a la doctrina ya fijada, creemos que basta con lo que los escritos apostólicos nos enseñan»[843].

(842) Parisiis 1570, tom. 1, 459.
(843) *Ibid*. 459d-460a.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

Disputa XLIV

¿Puede percibirse el movimiento de la gracia por propia experiencia?

1. Esta disputa tampoco es ajena a nuestro propósito de dar a conocer en mayor medida los auxilios de la gracia, sobre todo porque en la disputa 30[844] recuerdo haber dicho que, en algunas ocasiones, las iluminaciones y auxilios de la gracia previniente suelen ser percibidas por propia experiencia no sólo por aquellos que han progresado mucho en la virtud y que están cercanos a Dios, sino también por aquellos que son llamados a la fe o resurgen de los pecados por alguna contrición ilustre. Por tanto, para que esto no intranquilice a nadie y para que sea evidente en qué sentido debe entenderse tal cosa y por qué no siempre se percibe por experiencia, esto puede demostrarse, en primer lugar, no sólo por la experiencia de muchos hombres justos, sino también por los siguientes testimonios de las Sagradas Escrituras.

2. En *Salmos*, XXX, 20, dice el profeta regio: «¡Qué grande es tu bondad, Señor! Tú la reservas para los que te temen». En *Salmos*, XXXIII, 6, leemos: «Los que miran hacia Él, refulgirán y no habrá sonrojo en su semblante»; y más adelante: «Gustad y ved qué bueno es el Señor»[845]. I *Epístola* de San Pedro, II, 3: «Si habéis gustado que el Señor es bueno». *Salmos*, LXXXVIII, 16: «Dichoso el pueblo que conoce el júbilo. Caminarán, Señor, a la luz de tu rostro». *Salmos*, XCIII, 19: «Tus consuelos recrean mi alma». *Salmos*, CXVIII, 32: «Corro por el camino de tus mandamientos, porque Tú dilatas mi corazón»; pues con estos consuelos, iluminaciones y dilataciones del corazón que el Espíritu Santo produce y en virtud de los cuales se hierve en caridad, quienes esperan en el Señor renuevan su vigor, toman alas como el águila, corren y no se cansan, andan y no se agotan, según leemos en *Isaías*, XL, 31. Y en *Hechos de los apóstoles*, IX, 31, leemos: «Las Iglesias… se edificaban y progresaban en el temor del Señor y estaban llenas del consuelo del Señor». El Espíritu Santo recibe el nombre de «paráclito», es decir, consolador. De él canta la Iglesia: *Consolador, dulce huésped de mi alma, dulce refrigerio; en el trabajo, descanso, en la agitación, templanza, en el llanto, solaz. Oh luz beatísima, llena el interior del corazón de tus fieles &c*[846]. Y en *Romanos*, VIII, 16, leemos: «El Espíritu mismo se une a nuestro espíritu para dar testimonio de que somos hijos de Dios». Y San Bernardo en su *De laude novae militiae ad milites templi* (cap. 2) dice: «La generación espiritual no se siente en la carne, sino en el corazón, al menos en aquellos que con San Pablo pueden decir: *nosotros tenemos la mente de Cristo*[847]; y sienten que han progresado hasta tal punto que, con plena confianza, pueden decir[848]: *El Espíritu mismo se une a nuestro espíritu para dar testimonio de que somos hijos de Dios*[849]». Cuando

(844) *Cfr*. n. 2.
(845) *Salmos*, XXXIII, 9.
(846) El domingo de Pentecostés.
(847) I *Corintios*, II, 16.
(848) *Cfr*. c. 11, n. 24; PL 182, 935c.
(849) *Romanos*, VIII, 16.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

María Magdalena resurgió de sus pecados y San Agustín fue llamado a la fe, en sí mismos no experimentaron en menor medida los movimientos y los auxilios de la gracia, al igual que tampoco muchos otros hijos pródigos que, por el don de la gracia de la devoción sensible, casi experimentan los dulces abrazos del Padre celeste, a través de los cuales Dios los atrae hacia sí, iluminando sus mentes, inflamando sus corazones y haciendo que derramen dulces lágrimas tanto de amor, como de dolor, por haber ofendido tanto a su Padre. Pues difícilmente encontraremos un cristiano que en algún momento de su vida, ya sea asistiendo a predicaciones o exhortaciones, ya sea mientras se prepara y accede a la confesión o a la comunión, ya sea en otras circunstancias semejantes, no experimente un movimiento de gracia y devoción sensible, que fácilmente podrá reconocer en sí mismo, si quiere apercibirse de él.

3. No obstante, en primer lugar, hay que explicar por qué causas, aunque los fieles de Cristo reciban los movimientos de la gracia, sin embargo, casi nunca pueden apercibirse de ellos o, en virtud de lo que experimentan en sí mismos, juzgar con verosimilitud que reciben estos movimientos; en segundo lugar, habremos de explicar en qué sentido se dice que, en algunas ocasiones, los fieles se aperciben de estos movimientos experimentándolos.

4. *Respecto a lo primero*: La primera razón es la siguiente: los movimientos de la gracia previniente a menudo son muy débiles, ya sea a causa de la poca preparación, de nuestro esfuerzo, de muchos delitos anteriores y de malos sentimientos, ya sea porque el Espíritu Santo sopla cuando quiere, pero sin denegar a nadie en el comedio lo necesario para la salvación. Por tanto, como los movimientos de la gracia previniente, cuando son muy débiles, añaden muy poca luz y claridad y muy poco sentimiento y fervor a los actos del entendimiento y de la voluntad que los hombres pueden realizar de manera substancial en virtud exclusivamente de su fuerzas naturales y, además, estos movimientos sólo conducen a que estos actos sean sobrenaturales y tal como es necesario que sean con vistas al fin sobrenatural, de aquí se sigue que no puedan apercibirse, ni reconocerse por experiencia.

5. La segunda razón es la siguiente: en algunas ocasiones, por medio de los dones de la gracia, Dios sólo mueve el entendimiento y la voluntad, sin comunicar iluminación alguna a los sentidos internos, ni afecto alguno a las fuerzas sensitivas y apetitivas, abandonando así a toda la parte sensitiva exclusivamente a sus fuerzas. Ahora bien, en algunas ocasiones, Dios inunda de iluminación divina y de un afecto de gracia no sólo el entendimiento y la voluntad, sino también las fuerzas sensitivas, para que el corazón y la carne se transporten simultáneamente hacia Él, es decir: Dios confiere el don de la gracia sensible junto con la gracia esencial y fundamental del entendimiento y de la voluntad. Por tanto, ya que, mientras permanecemos en este cuerpo, el entendimiento no entiende nada, salvo que los sentidos internos obren simultáneamente de algún modo en relación al

φñ (c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

mismo objeto —siendo necesario que el sujeto de entendimiento contemple una idea— e, igualmente, la voluntad no apetece nada, salvo que consigo también conlleve una fuerza sensitiva y apetitiva dirigida simultáneamente hacia el mismo objeto aprehendido y formado en cierto modo por el sentido interno —no obstante, aquello para lo cual se confieren los movimientos de la gracia, como son Dios y lo que de Él se cree o de Él se espera, así como todo lo demás bajo cuya consideración hay que dolerse de los pecados, dista sobremanera de la experiencia de los sentidos—, de aquí se sigue que, cuando sólo el entendimiento y la voluntad se ven afectados por los movimientos de la gracia, sin que al mismo tiempo se les confiera ninguna iluminación o sentimiento sobrenatural a las fuerzas sensitivas, difícilmente nos apercibimos de los movimientos de la gracia, en primer lugar, por la aridez de la parte sensitiva y por el hastío y la molestia que, abandonada por la dulzura y suavidad espirituales, suele experimentar, mientras coopera simultáneamente con el entendimiento y la voluntad en algo que está alejado de la experiencia de los sentidos y en lo que no hay nada agradable o beneficioso —siendo esto, sin duda, causa de que el propio sujeto no persista de tan buena gana en las operaciones del entendimiento y de la voluntad, ni atienda a la excelencia, gozo y consuelo espiritual de las mismas, ni las mantenga—, y, en segundo lugar, porque, mientras permanecemos en este cuerpo, la suavidad que experimentamos en la parte sensitiva nos influye y nos atrae más —a causa de su mayor fuerza— y porque el placer ínsito a las operaciones del entendimiento y de la voluntad nos mueve y nos afecta poco, al estar tan acostumbrados al conocimiento y a los afectos de los sentidos. De aquí se sigue que, a menudo, quienes están en posesión de un don de contrición superior al de otros —y que se deshacen fácilmente en lágrimas, porque la parte sensitiva se conmueve con facilidad en virtud de sentimientos de amor y de dolor— o, más aún, siendo su don mayor que el que tenían antes —cuando su cuerpo era presa de otras afecciones o Dios los iluminaba simultáneamente e influía sobre sus fuerzas sensitivas con el don de la gracia sensible—, se quejarán de no llegar a la contrición y al sentimiento de amor y de dolor, como desean y se esfuerzan por conseguir; así también, se quejarán de no experimentar en sí mismos la misma contrición que, en alguna ocasión, han experimentado gracias a la misericordia de Dios, a pesar de que tan sólo carecerían del don de la devoción sensible, que Dios les denegaría en función de una utilidad, a saber, que, mientras ignoran tener lo que desean y lo que se les ha concedido en abundancia, conserven la humildad, se esfuercen aún más por conseguirlo y, por esta razón, acumulen más méritos.

6. Ante todo debemos advertir que la iluminación y el afecto de la gracia esencial previniente no deben juzgarse mayores y más efectivas por que las fuerzas orgánicas internas gocen de una luz mayor y más clara —pues a veces esta luz puede provenir y ser asistida por una mejor disposición de la cabeza y una abundancia mayor y más pura de espíritus animales—, así como tampoco por un afecto mayor o más sensible de la parte sensitiva —que también puede provenir y ser asistida por los distintos estados del cuerpo y

φñ (c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

suele deshacerse en lágrimas más fácilmente─, sino por lo siguiente, a saber: en primer lugar, porque esta iluminación penetra más profundamente y nos hace considerar cuán digno de creencia es todo lo que se nos propone creer a fin de que otorguemos nuestro asentimiento a ello, a saber, qué bueno es Dios en sí mismo, por cuántos beneficios estamos ligados a Él, en qué gran medida conviene huir de los suplicios y gozar por siempre de la felicidad eterna, qué vergonzosos y repugnantes son los pecados y qué cosa tan mala es ofender a Dios mortalmente; y, en segundo lugar, por el afecto y el propósito de la voluntad en virtud de los cuales el hombre decide adherirse tanto a aquello que se le propone creer, como a los preceptos y consejos divinos, y, por esta razón, arrostrar cualesquiera adversidades, que, sin duda, cuanto mayores son, con tanto mayor afecto de temor o amor esencial de Dios y con tanto mayor odio y detestación de los pecados se presentan. Pero según la fortaleza y firmeza con que alguien, en consideración a Dios, persiste en una observancia más estrecha de los preceptos y de los consejos, soportando por esta causa un duro camino, debemos juzgar cuánto progresa en virtud, en perfección, en caridad y en amor de Dios, según las palabras de *Juan*, XIV, 21: «El que tiene mis mandamientos y los guarda, ése es el que me ama».

7. Pues hay una devoción que se denomina «verdadera y esencial» y que radica en el decreto firme y en la preparación del alma para obedecer en todo a Dios, tanto en la prosperidad, como en la adversidad. Esta devoción es tanto mayor y procede de una gracia esencial tanto mayor, cuanto más firmemente se persevera en consideración a Dios; por ello, en virtud de esta gracia debemos pensar que las fuerzas internas son mayores.

Asimismo, hay otra devoción, llamada «sensible» ─pues abunda en iluminaciones y afectos para las fuerzas sensitivas─, que reanima el alma de manera asombrosa, expulsa el hastío y la fatiga del obrar y hace que el corazón y la carne se transporten hacia Dios vivo. Con ella se dilata el corazón, arde la caridad y se toman fuerzas y alas como las del águila, con las que se recorre sin dificultad el camino de los mandamientos[850], de tal modo que, no sin razón, un hombre lleno del espíritu divino, hablando de ella, diría que cabalga con gran suavidad aquel a quien el omnipotente transporta. Gracias al ungimiento de este aceite, el yugo de los mandamientos y de los consejos de Cristo se mitiga y se hace leve y suave[851], siendo este yugo, en ausencia de esta gracia, áspero y pesado e incluso una auténtica cruz que se nos manda portar detrás de Cristo para que así también seamos glorificados[852].

8. Si esta última devoción es verdadera y auténtica, será, por así decir, una iluminación del rostro divino en sus siervos. El poeta regio la pedía en

(850) Tomás de Kempis, *Imitatio Christi*, lib. 2, c. 9, ed. Pohl 130, 26s.
(851) *Isaías*, X, 27.
(852) *Romanos*, VIII, 17.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

Salmos, XXX, 17, con estas palabras: «Haz que tu semblante alumbre a tu siervo». Casi presente a través de su semblante, para proteger y favorecer a su siervo, sentimos a Dios. Nuestro espíritu recibe así testimonio de que Dios nos ama y de que somos sus hijos. Casi parece que esta iluminación nos abre un camino para que hablemos con respeto ─aunque también de manera audaz─ con Dios en tanto que propicio y bondadoso para con nosotros. Finalmente, esta iluminación es aquello que estaba escondido y de lo que el profeta regio decía: «Tú los escondes en el secreto de tu rostro, lejos de las intrigas de los hombres; bajo techo los pones a cubierto de la querella de las lenguas»[853]. Pues mientras, por medio de este don, el semblante divino se irradia sobre sus siervos y los protege, ellos soportan los desórdenes de los hombres y las confusiones de las lenguas tan fácilmente como si nada de esto les afectase. En consideración de este mismo don, el profeta regio dice: «Gustad y ved qué bueno es Dios»[854]. San Pedro dice: «... si habéis gustado que el Señor es bueno»[855]. Y San Bernardo: «Una vez hemos gustado el espíritu, toda carne nos sabe mal»[856].

9. Aunque este don no sólo fortalece y custodia nuestro espíritu ─según lo que leemos en *Job*, X, 2: *Tu solicitud cuidó mi aliento*─, sino que también nos hace crecer de manera asombrosa, sin embargo, no siempre nos asiste, sino que en muchas ocasiones también se aleja de quienes se vuelven hacia su corazón y tienen gran hambre y sed de justicia, unas veces por una culpa leve ─si debe llamarse «leve» a aquella que sólo produce la ausencia de un bien, como el mismo varón piadoso dice en otra ocasión[857]─ y otras veces por su propio bien y para ponerlos a prueba. Pues esta vida no ha sido creada para ocio y disfrute, sino para luchar, combatir y someterse a examen. De ahí que en *Job*, VII, 18, leamos: «... para que le escrutes todas las mañanas y a cada instante le escudriñes». Por esta causa, este don suele otorgarse a quienes se esfuerzan por penetrar en el camino de perfección ─y que todavía necesitan leche para no sucumbir de fatiga y cansancio─ antes que a aquellos que han progresado mucho en virtud y que ya pueden recibir alimento sólido. Esto es lo que teníamos que decir sobre lo primero.

10. *Respecto a lo segundo*[858]: puesto que a menudo aquello que alguien puede pensar que es efecto de la gracia, no puede producirse salvo por la constitución natural del cuerpo, adaptada a afectos piadosos y tiernos; puesto que también Satanás a menudo se transfigura en ángel de la luz y puede producir, moviendo tanto el cuerpo como el espíritu, pensamientos y afectos variados que producen

(853) *Salmos*, XXX, 21.
(854) *Salmos*, XXXIII, 9.
(855) I *Pedro*, II, 9.
(856) *Epistola* 111, n. 3; PL 182, 255.
(857) Tomas de Kempis, *Imitatio Christi*, lib. 4 (al. 3), c. 15, ed. Pohl 130, 26s.
(858) *Cfr*. n. 3.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

en las fuerzas sensitivas tanto placer que causa admiración en el hombre; y, finalmente, puesto que, cuando Dios comunica iluminaciones y afectos de tal modo que el alma los recoge y resulta verosímil creer que Dios los envía, estas iluminaciones y afectos no se deben exclusivamente a la gracia conferida gratuitamente, tanto si respondemos por medio de nuestro libre arbitrio a Dios ─cuando nos llama y nos invita con su gracia─ en la medida necesaria para alcanzar el don de la justificación, como si, por el contrario, en nosotros mismos todavía hay algo que se nos oculta y que desagrada a la majestad divina; por todas estas razones, aunque a menudo los justos experimenten en sí mismos iluminaciones y movimientos de la gracia que juzgarán, de manera verosímil y con razón, procedentes de Dios ─más aún, a través de ellos se fortalecen en la fe y se inflaman de caridad hasta tal punto que la caridad perfecta expulsa el temor[859] y, en consecuencia, no son testimonio pequeño del Espíritu de ser hijos de Dios adoptados por la gracia que los convierte en agraciados─, sin embargo, por lo general, nunca podrán estar seguros de que Dios les haya comunicado estos movimientos o de encontrarse bajo la gracia que los convierte en agraciados hasta el punto de que a veces no puedan engañarse. De este modo, siempre les es conveniente humillarse ante Dios y, en razón de sus juicios ocultos, temer que quizás, ante la existencia de indicios tan verosímiles, no hayan alcanzado la justicia divina. De ahí que leamos en *Eclesiastés*, IX, 1: «Los justos, los sabios y sus obras están en manos de Dios; y el hombre no sabe si es digno de amor o de odio; pues todo es incierto de cara al futuro». Y en *Job*, IX, 11: «Si pasa junto a mí, yo no le veo; si se desliza, no le advierto»; y un poco más adelante: «Ni siquiera mi alma sabe si soy justo»[860]. Y dice San Pablo en I *Corintios*, IV, 4: «Mi conciencia no me reprocha nada, pero no por eso estoy justificado».

Por tanto, en el sentido que hemos explicado debe entenderse que los fieles a menudo experimentan en sí mismos los movimientos de la gracia.

Disputa XLV

En la que nos preguntamos si el entendimiento y la voluntad concurren de manera eficiente con los movimientos de la gracia previniente y, de igual modo, sobre el orden y el modo en que se generan

1. Nos resta examinar si sólo Dios produce los movimientos de la gracia previniente y excitante o si, por el contrario, también el entendimiento concurre, simultáneamente y de manera eficiente, en las iluminaciones de la gracia a través de las cuales también se ilumina la voluntad en relación a los afectos y a los movimientos de la gracia excitante que recibe.

(859) I *Juan*, IV, 18.
(860) *Job*, IX, 21.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

2. Andrés de Vega (*Tridentini decreti de iustificatione expositio et defensio*, lib. 6, cap. 8[861]) considera, en primer lugar, que, para que el entendimiento entienda y la voluntad quiera, no es necesario que la intelección por la que el entendimiento entiende formalmente, proceda del entendimiento ─ni siquiera considerado como una parte de la totalidad de una causa eficiente─, porque el entendimiento puede entender formalmente como receptor de una intelección producida por Dios solo o por un ángel. Del mismo modo, no es necesario que la volición por la que la voluntad quiere formalmente, proceda de la voluntad ─ni siquiera considerada como parte de una causa eficiente─, porque la voluntad puede querer correctamente a través de una volición producida sólo por Dios. Vega piensa que este es el parecer común de los filósofos. Pero luego, en lo que atañe a la cuestión propuesta, estima que es más probable que las iluminaciones y otros movimientos de la gracia previniente a través de los cuales los pecadores son llamados tanto a la fe, como a la justificación, procedan sólo de Dios de modo eficiente, con intervención, en alguna ocasión, de un ángel que ayudaría transmitiendo inspiraciones, aunque el entendimiento y la voluntad de ninguna manera concurrirían de manera eficiente en estos actos, sino que tan sólo los recibirían en sí mismos.

3. Vega demuestra su parecer de la siguiente manera. *En primer lugar*[862]: Así parece que lo definió el Concilio de Orange II (can. 20) con las siguientes palabras: «En el hombre hay muchos bienes que el hombre no produce; pero el hombre no realiza ningún bien que no le sea otorgado por Dios con vistas a su realización»[863]. Además, estos bienes que el hombre posee, pero sin producirlos, no parecen ser otra cosa que movimientos de la gracia previniente con los que Dios llama, atrae e invita al hombre.

4. *En segundo lugar*: Acude a las palabras de *Apocalipsis*, III, 20: «Mira que estoy a la puerta y llamo; si alguno oye mi voz y me abre la puerta &c.». Con estas palabras, Cristo enseña que, cuando llama a los pecadores, se asemeja a quien llama a una puerta; por tanto, como la llamada a una puerta sólo se produce en razón de quien llama, sin que el habitante de la casa tenga otra libertad que no sea la de oír o taparse los oídos para no oír ─y también la de abrir o no abrir─, por ello, los movimientos de la gracia previniente con los que se llama al pecador, sólo proceden de Dios y el pecador sólo puede consentir con ellos o disentir y, por ello, abrir la puerta de su corazón o no abrirla.

5. Domingo de Soto (*De natura et gratia*, lib. 1, cap. 16[864]) defiende el parecer contrario, a saber, el entendimiento y la voluntad producen de modo eficiente estos movimientos. Sin lugar a dudas, hay que adherirse a este parecer.

(861) Compluti 1564, 76b.
(862) *Ibid*. 73a.
(863) Mansi 8, 716.
(864) Antverpiae 1550, 55ª.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

La razón es la siguiente: como hemos explicado en las disputas 8 y 9 y también en otras, estas iluminaciones no son otra cosa que conocimientos provocados ─por un predicador que nos habla desde fuera, por un ángel que actúa desde dentro o por otra razón─ y asistidos por Dios con un influjo particular y sobrenatural, en virtud de todo lo cual el hombre observa o penetra en aquello que cae bajo este conocimiento, que está de algún modo ajustado a la salvación en razón de este influjo sobrenatural de Dios. Pero Dios no transmite nuevas imágenes para que aparezcan estos conocimientos, sino que ─introduciéndose por medio de su influjo en los conocimientos que surgen en virtud de imágenes adquiridas y que son producidos por predicadores, por el propio Dios, por un ángel o por alguna otra razón─ es causa eficiente de estos conocimientos, que se ajustan a la salvación en mayor o menor medida en función de que el influjo sea mayor o menor. Por esta razón, iluminando y llamando de este modo, Dios coopera con su influjo en los conocimientos que incitan a la voluntad. Por tanto, como el conocimiento no es tan sólo acción sin más, sino también acción vital, que por su propia naturaleza procede del principio interno de aquel en el que se encuentra ─aunque a partir de las acciones, incluidas las no vitales, sólo puede denominarse aquello de lo que proceden de modo eficiente, como hemos demostrado en nuestros *Commentaria in primam D. Thomae partem*, q. 12, art. 5, pues a partir del calentamiento del agua que no se produce por el fuego, sino sólo por Dios, no puede denominarse al fuego como «calentador»─, de aquí se sigue que las iluminaciones mencionadas ─esto es, los conocimientos sobrenaturales─ procedan necesariamente del entendimiento considerado como una parte de la totalidad de la causa eficiente, aunque a partir de estas iluminaciones no se puede denominar al propio entendimiento, sino a Dios ─del que procede el influjo particular y sobrenatural─ como «iluminador» y «convocador»; en cuanto al entendimiento, gracias al cual aparecen estos conocimientos, se puede denominar «cognoscente» y al mismo tiempo también «iluminado», en la medida en que recibe en sí mismo los propios conocimientos y el influjo de Dios.

6. Lo mismo hay que decir sobre los afectos de la gracia por los que, con conocimiento previo, la voluntad se yergue y se ve incitada tanto a albergar esperanzas, como a amar a Dios, antes de realizar el acto de esperanza o el de amor o dolor por dilección de Dios. Pues aunque en estos afectos y movimientos no coopere la voluntad en la medida en que hay libre arbitrio ─sino que, quiera o no quiera, en presencia del conocimiento, la voluntad se yergue y resulta afectada por estos movimientos sobrenaturales, que deberán considerarse gracia previniente, si Dios influye simultáneamente sobre ellos de modo especial─, sin embargo, estos movimientos son acciones vitales que la propia voluntad experimenta en sí misma, siendo en consecuencia necesario que la voluntad concurra en ellos de manera eficiente ─pero no en la medida en que hay libre arbitrio, sino en la medida en que la voluntad también es una naturaleza─, del mismo modo que la voluntad también concurre eficientemente en los movimientos instantáneos que no son afectos y excitaciones dirigidos a

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

que la voluntad quiera o no quiera, sino voliciones o noliciones, que no pueden considerarse virtuosas, ni viciosas, aunque se relacionen con un objeto bueno o malo, porque no son libres.

7. Para que esta cuestión ─que merece conocerse bien─ se entienda mejor, debemos advertir que, en virtud de la contemplación de algo muy digno de amor y que merece abrazarse sobremanera, en la voluntad aparece de modo natural un movimiento que le hace dirigirse hacia este objeto. Este movimiento no es una volición, sino una afección que dirige a la voluntad hacia este objeto, cuya bondad parece ─por así decir─ tocar e incitar a la voluntad a quererlo. Este movimiento no suele anteceder a la volición tan sólo en los hombres, sino también en los ángeles. Pues la afección de la voluntad de Lucifer dirigida a conseguir aquello que por soberbia quería conseguir, antecedió tanto en el tiempo, como por naturaleza, al hecho de querer tal cosa por medio de su voluntad y contra la ley de Dios. Así también, la afección de la voluntad de Eva dirigida hacia la manzana prohibida ─como dicen las Sagradas Escrituras (*Génesis*, III, 6) de la siguiente manera: *Y como viese la mujer que el árbol era bueno para comer, apetecible a la vista…*─ fue anterior al hecho de querer comer de él contra la ley de Dios. Por otra parte, aunque en la contemplación de estas cosas la voluntad tiene libertad para quererlas o rechazarlas, o para reprimir la volición y la nolición, sin embargo, que la voluntad no resulte afectada en relación a estas cosas, no puede impedirse de otro modo que apartando el pensamiento y dirigiéndolo hacia otros objetos o proponiendo a la voluntad otros objetos que la atraigan hacia cosas totalmente contrarias; pues una vez eliminados los impedimentos por la contemplación de estas cosas, dichos movimientos aparecen de manera puramente natural en la voluntad. De ahí que San Agustín (*De libero arbitrio*, lib. 3, cap. 25) diga: «A la voluntad no le incita a actuar cualquier cosa, salvo que la haya visto antes; en la potestad de cualquiera está aceptarla o rechazarla; ahora bien, que algo, una vez visto, llegue a tocarse, ya no está en la potestad de quien lo pretende»[865]. San Agustín añade que lo mismo puede decirse de los ángeles[866]. Si sucede que, ante la aparición de una afección en relación a alguna de estas cosas, a la mente se le ofrecen el camino y el medio a través de los cuales cree que alguna de estas cosas puede alcanzarse, entonces en la voluntad también surgirá de modo natural un movimiento ─por el que, por así decir, se erguirá disponiéndose a esperar─ que antecederá en el tiempo o por naturaleza al acto libre de la esperanza. Además, este movimiento surge a partir del conocimiento de la bondad del objeto y del conocimiento del camino por el que se cree que este objeto se puede obtener o se juzga que no es imposible con la cooperación de la voluntad, no en cuanto libre, sino en tanto que es cierta naturaleza. Este movimiento también aparece de modo natural en la voluntad y además en un grado tanto mayor cuanto mayor y más verosímil es el conocimiento de la bondad del objeto y del camino por el que se

(865) *Cfr*. n. 74; PL 32, 1307.
(866) *Cfr*. n. 75; *ibid*., 1308.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

cree que puede alcanzarse, como ya hemos dicho sobre ese otro movimiento que afecta a la voluntad en relación al objeto bueno conocido.

8. Una vez explicado todo esto, puede entenderse que los movimientos de la gracia previniente son acciones vitales y, además, cuáles son, cómo se producen y si acaso son movimientos del libre arbitrio ─en la medida en que haya o no libre arbitrio─ y hasta qué punto dependen de él.

Puesto que Dios, por medio de la gracia que nos concede, no suprime, sino que dispone y perfecciona la naturaleza y la ayuda en sus movimientos, para que cada uno de ellos, en virtud del auxilio sobrenatural y de la gracia, sea tal como es necesario para alcanzar la salvación, por ello, para diferenciar y explicar los movimientos de la gracia, será necesario atender al progreso y al orden que la propia naturaleza o las potencias cognoscentes y apetentes guardarán, si sólo en virtud de sus fuerzas producen los actos ─considerados de manera substancial─ a través de los cuales nos justificamos, con objeto de que así se entienda cómo, por medio de los auxilios y los dones de la gracia, Dios se introduce y coopera con la naturaleza y la ayuda a realizar ─por encima de sus fuerzas─ estos actos, tal como es necesario que sean para alcanzar la salvación.

9. En las disputas 8 y 9 y en las siguientes, hemos explicado que cuando Dios ilumina y llama a alguien a la fe, no produce imágenes y conocimientos de lo que debe creerse, porque estos conocimientos ya se tienen por las cosas conocidas con anterioridad, por el ministerio de un predicador o por alguna otra razón, como ya hemos explicado por extenso en los lugares mencionados; por esta causa, ahí también hemos dicho que nuestra iluminación y la vocación interna por la que Dios nos llama a la fe, dependen sobremanera de nuestro libre arbitrio y del impulso de la Iglesia. Pues como nuestra iluminación no se produce sin estos conocimientos, por ello, en la misma medida en que estos conocimientos dependen de nuestro libre arbitrio y del impulso de la Iglesia, así también, que Dios nos ilumine y nos llame dependerá ─por lo general y en función del concurso común de la providencia divina─ de nuestro libre arbitrio y del impulso de la Iglesia como condiciones sin las cuales no se nos iluminará. Lo mismo hemos dicho en los lugares mencionados sobre los movimientos de la gracia excitante en relación a la contrición.

10. Por tanto, al mismo tiempo que se conoce el orden de los movimientos de la gracia previniente, también se sabe cuáles son estos movimientos y cómo se producen.

Cuando el hombre, sin haber sido todavía llamado interiormente a la fe de manera sobrenatural, piensa y reflexiona ─por medio de las nociones adquiridas gracias al ministerio del predicador o a otra razón─ sobre lo que debe creerse, Dios influye sobre estas nociones con un influjo particular y sobrenatural a través del cual ayuda al hombre a reflexionar y penetrar mejor y de manera más lúcida en estas cuestiones, haciendo así que estas nociones alcancen los límites del

φñ (c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

conocimiento sobrenatural y ajustado en grado y orden al fin sobrenatural. Para hablar de este influjo, suele utilizarse la expresión «iluminación y movimiento de la gracia previniente con vistas a un fin sobrenatural»; una vez que, en virtud de este influjo, Dios ha hecho sobrenatural a esa noción y a ese conocimiento, recibe la denominación de «gracia previniente en relación al entendimiento».

Pero a partir del conocimiento y de la penetración de todas las cosas relacionadas con la fe ─es decir, cuando se reflexiona sobre lo dignísimo que es otorgarles el asentimiento y en qué gran medida resulta esto conveniente─, en la voluntad surge de modo natural un movimiento de afección hacia las cosas así conocidas, que atrae y casi invita a la voluntad a ordenar al entendimiento que otorgue el asentimiento por el que asiente a ellas. Por tanto, puesto que es como si Dios se introdujera en este movimiento ─influyendo en él por medio de su auxilio particular y, por así decir, agudizándolo con este auxilio, para que inste y atraiga todavía más─ y lo hiciera sobrenatural, para que se ajuste en orden y grado a la salvación, por ello, el auxilio particular con el que Dios influye sobre este movimiento, se denomina «auxilio de la gracia previniente»; pero en la medida en que, por medio de este auxilio, Dios hace sobrenatural a este movimiento y afecto de la voluntad en relación a las cosas de fe, dicho movimiento se denominará «gracia previniente para el asentimiento de la fe en relación a la voluntad». Pues en la disputa octava hemos explicado que la vocación a la fe ─es decir, aquello a través de lo cual Dios nos empuja a creer─ comprende los dos movimientos de la gracia previniente, tanto del entendimiento, como de la voluntad.

11. Por todo ello, es evidente que estos dos movimientos de la gracia previniente son acciones vitales del entendimiento y de la voluntad y que en gran medida dependen del libre arbitrio; es más, también el libre arbitrio puede desearlos y pedírselos a Dios; y, en cierta manera, el propio libre arbitrio puede adaptarse y disponerse de tal modo que, según el curso común y el orden de la providencia divina, Dios le conceda más fácilmente estos movimientos. Pero, propiamente hablando, estos movimientos no son actos del libre arbitrio, no sólo porque la iluminación del entendimiento puede producirse por medio de pensamientos a los que el hombre llega sin deliberación, ni movimiento alguno de su libre arbitrio ─porque un ángel o Dios los produce o imprime en él u otro se los sugiere de palabra antes de cualquier movimiento de su libre arbitrio─, sino también porque el hecho de que este pensamiento se convierta en iluminación y gracia previniente, sólo se debe al influjo sobrenatural de Dios y debe entenderse en relación a Dios ─en tanto que causa de la iluminación─ y no en relación al entendimiento, aunque si el entendimiento no coopera simultáneamente, este pensamiento e iluminación no se producirán; por esta razón, esta iluminación, en cuanto iluminación y gracia previniente, no es un acto del libre arbitrio.

Pero el afecto sobrenatural de la voluntad hacia las cosas de fe, aparece en la voluntad de manera puramente natural, una vez se ha iluminado el entendimiento

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

y Dios ha influido sobre este afecto simultáneamente por medio de su concurso particular; ahora bien, en la potestad libre de la voluntad no está cooperar en este afecto, porque dicho afecto aparece en ella de manera puramente natural en tanto que naturaleza, pero no en tanto que libre arbitrio, como acabamos de explicar; pues en tanto que libre arbitrio, puede impedir que aparezca este afecto, apartando el pensamiento o aportando razones que le hagan dirigirse en sentido opuesto.

Además, el libre arbitrio, ayudado e incitado por estos dos movimientos de la gracia previniente, todavía tiene la potestad de ordenar o no ordenar el asentimiento de la fe. Si la voluntad quiere abrazar la fe y ordena al entendimiento el acto de creer, con la influencia simultánea del movimiento de la gracia previniente que ha recibido, en sí misma realizará el acto sobrenatural a través del cual querrá abrazar la fe y también ordenará al entendimiento que asienta; al mismo tiempo el entendimiento, movido por este mandato sobrenatural de la voluntad y ayudado por la iluminación divina, realizará el acto sobrenatural de asentir a las revelaciones. En virtud de estos dos actos sobrenaturales del entendimiento y de la voluntad, el hombre dispuesto como es menester recibirá el hábito sobrenatural de la fe que sólo Dios infunde, para que en adelante pueda realizar actos sobrenaturales semejantes. En este hábito se pueden distinguir dos partes, como ya hemos explicado en la disputa 8: una reside en la voluntad, de tal modo que el entendimiento recibe la orden de asentir a la creencia; otra reside en el entendimiento, de tal modo que realiza los mismos asentimientos que la voluntad ordena; esta parte es la única que se denomina propiamente «hábito sobrenatural de la fe».

12. Los demás movimientos de la gracia previniente necesarios para la esperanza y la contrición o para la atrición sobrenatural, se generan de la siguiente manera.

Cuando el entendimiento, ilustrado ya por la luz de la fe sobrenatural, piensa en la beatitud eterna que Dios ha preparado para el hombre, en la bondad y excelencia de Dios y en muchas otras obras y beneficios notables conferidos al hombre ─entre los que se encuentran la encarnación y la pasión de Cristo─ y considera los demás medios que ha recibido en abundancia para alcanzar la vida eterna, en su voluntad aparece de modo natural no solamente un afecto hacia la beatitud, a través del cual se la atrae y se le invita a quererla con amor concupiscente, sino también un movimiento de alzarse, a través del cual se la atrae y se le incita a tener esperanzas en ella por Dios. Aunque este movimiento dependa del libre arbitrio, pues el entendimiento podría abandonar el pensamiento del que nace este movimiento o ponerse a pensar en dificultades que asusten y abatan totalmente a la voluntad, sin embargo, suprimidos estos impedimentos, este movimiento aparece en la voluntad de manera puramente natural y Dios ─como si se presentase en ella e influyese de modo especial─ aguza este movimiento y lo hace sobrenatural, con objeto de que, en orden y grado, sea tal como es necesario para alcanzar la salvación;

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

por medio de este movimiento, es como si Dios levantase e invitase a la voluntad a realizar el acto sobrenatural de esperar la beatitud eterna y los medios necesarios para conseguirla. Por tanto, nos referiremos a esta moción o influjo sobrenatural de Dios como «auxilio de la gracia que previene e invita a la voluntad a esperar tal como es necesario para alcanzar la salvación». Por todo ello, también es evidente que este movimiento es una operación vital de la voluntad y no un acto suyo considerada como libre arbitrio, sino considerada como voluntad y naturaleza; ahora bien, este movimiento depende de la voluntad considerada como libre arbitrio, del modo que ya hemos explicado anteriormente[867]. Por tanto, a través de esta gracia, nuestro libre arbitrio, una vez prevenido y excitado por Dios, realizará, si quiere, el primer acto libre de la esperanza sobrenatural a través del cual, dispuesto como es menester, conseguirá de Dios el hábito de la esperanza sobrenatural, por medio del cual más tarde podrá realizar cuantas veces quiera otros actos sobrenaturales semejantes.

13. Más tarde, cuando el entendimiento, iluminado por la luz de la fe ─habiendo realizado ya la voluntad el acto de esperanza sobrenatural─, considera la bondad de Dios ─tanto en sí misma, como en relación a nosotros─ y todos los beneficios ─tantos y tan grandes─ con los que Dios nos previene de modo excelente, en la voluntad aparece de manera natural una moción de afecto amoroso y amistoso hacia Dios, por la que esta potencia resulta atraída y se le invita a amar a Dios, que también se introduce en este movimiento ─que, aunque dependa del libre arbitrio, en la medida en que el libre arbitrio puede no pensar en Dios o desviar su pensamiento hacia otro objeto, sin embargo, una vez que el entendimiento está ya en posesión de la luz y del conocimiento debidos, aparece en la voluntad─ y no sólo lo aguza y enciende con su influjo sobrenatural, sino que también lo convierte en sobrenatural en orden y grado, tal como es necesario para alcanzar la salvación. Por tanto, el influjo con que Dios influye sobre este movimiento, se denomina «auxilio de la gracia previniente para amar como es necesario para alcanzar la salvación»; por otra parte, a la propia moción y al afecto, en tanto que procedentes de Dios por medio de este influjo, nos referimos como «gracia que previene y excita al libre arbitrio a amar a Dios como es necesario para alcanzar la salvación».

Si al mismo tiempo se añade el conocimiento de la magnitud, de la multitud y de la ingratitud de los pecados con que ofendemos a Dios, del mismo modo que el libre arbitrio, prevenido por esta gracia, puede realizar el acto de dilección sobrenatural de Dios, así también, puede realizar el acto del verdadero dolor por los pecados a causa de nuestro amor hacia Dios por afecto de amor sobrenatural, que es la verdadera contrición y la disposición última para la gracia que convierte en agraciado y que en el mismo instante, aunque con posterioridad de naturaleza, permite llegar a la contrición.

(867) *Cfr*. n. 11.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

14. Si alguien, una vez que la luz de la fe ha iluminado su entendimiento, piensa que ha perdido el derecho a la felicidad eterna ─por haber pecado mortalmente─ y que se ha hecho merecedor del fuego, de tormentos eternos y de una miseria extrema, a partir de este pensamiento en la voluntad suele aparecer un movimiento de temor de Dios, que detesta hasta tal punto los pecados y castiga con dureza. Dios suele introducirse en este movimiento, aguzándolo con su influjo sobrenatural ─para que pinche y fustigue todavía más─ y confiriéndole el ser sobrenatural del temor servil. El libre arbitrio, ayudado y excitado por este temor, puede realizar el acto del dolor sobrenatural de los pecados por temor de Dios y de los infiernos, siendo este dolor atrición sobrenatural que basta para alcanzar la gracia de la justificación, una vez recibido el sacramento.

15. Por tanto, con respecto al primer argumento[868] de Andrés de Vega, hay que decir que las cosas que ─según declara el Concilio de Orange II─ aparecen en el hombre sin que él las produzca, son, por una parte, hábitos sobrenaturales infusos que Dios solo produce de modo eficiente y, por otra parte, movimientos de la gracia previniente que, como ya hemos explicado, no se deben a que el hombre coopere por medio de su entendimiento y voluntad considerados en términos de libre arbitrio. Además, en ese lugar se considera que lo único que el hombre hace es aquello que realiza a través de su libre arbitrio, en tanto que libre arbitrio. Pues en ese lugar se habla, contra los pelagianos, sobre los bienes que tienen por fin la vida eterna. Como los pelagianos sostenían que el hombre, por medio de su libre arbitrio y sin el auxilio de la gracia, podría hacer ─o, es más, realmente hace─ algunas de estas buenas obras por las que se haría merecedor de que, más adelante, se le confiriesen los auxilios de la gracia, por ello, los Padres del Concilio definieron que Dios realiza en el hombre ─sin su cooperación a través de su libre arbitrio─ algunas de estas buenas obras; ahora bien, el hombre no podría realizar ninguna de ellas recurriendo a su libre arbitrio, salvo que Dios le otorgase su gracia para que las realizase. Por esta razón, los Padres no niegan que el entendimiento o la voluntad, considerados en términos de naturaleza, cooperen en los movimientos de la gracia previniente.

16. Con respecto al segundo argumento[869], hay que decir que, cuando Cristo llama a los pecadores, no llama a una puerta inerte ─que de ningún modo se apercibiría de la llamada─, sino que llama a la puerta del corazón, es decir, a la voluntad y al entendimiento, que en sí mismos experimentan la llamada o el movimiento con el que Dios llama al pecador y realizan simultáneamente las operaciones vitales con las que Dios llama al pecador y lo atrae hacia la fe, hacia la penitencia o hacia algún otro bien, siendo así que, en consecuencia, el hombre en sí mismo y por experiencia se apercibe de este movimiento o llamada, así como también de las demás operaciones de las fuerzas tanto cognoscentes,

(868) *Cfr*. n. 3.
(869) *Cfr*. n. 4.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

como apetitivas. Más aún, del mismo modo que quien llama a una puerta, llama para que quien está dentro se aperciba del sonido y, por ello, se dirija a abrir la puerta, así también, Dios llama y mueve el corazón, para que éste se aperciba del movimiento y, por ello, a continuación el hombre se mueva a través de su libre arbitrio de tal modo que consienta la moción y haga aquello a lo que se le invita por medio de esta moción, con objeto de que en su alma se abra un camino hacia Cristo; pero esta moción no se percibiría de ningún modo, salvo que las potencias que la reciben, influyesen vitalmente sobre ella. Por tanto, hay una diferencia entre la llamada de la puerta y la del corazón, a saber: aunque ambas, en tanto que son llamadas en sentido absoluto, proceden exclusivamente y de modo eficiente del que llama ─pues los movimientos de la gracia previniente, en la medida en que proceden del entendimiento y la voluntad, no son llamadas, ni por medio de ellos la voluntad y el entendimiento se llaman a sí mismos, sino que Dios es el único que, por medio de ellos, llama al entendimiento y a la voluntad─, sin embargo, de ningún modo concurre la puerta de manera eficiente en la acción de llamar, sino que únicamente quien llama a través de esta acción, produce el sonido del que se aperciben los oídos de quien está dentro de la casa, si este sonido llega a ellos; no obstante, tiene libertad para abrir o no abrir la puerta; pero para que se produzca la llamada del corazón, es necesario que el propio corazón concurra de manera eficiente, con objeto de que esta llamada pueda percibirse y, en consecuencia, el hombre pueda moverse en virtud de su libertad para abrir su corazón a nuestro Señor Jesucristo. Por otra parte, según el testimonio de *Apocalipsis*, III, 20, «... oír la voz de Cristo» no significa apercibirse de ella, sino consentir y obedecerla.

Disputa XLVI

¿Los actos de creer, de tener esperanzas, de amar y de arrepentirse emanan de modo eficiente de los hábitos teologales en el instante último en que disponen para estos hábitos? Además, ¿qué es la justificación?

1. Nos resta poner fin a la «Primera parte»[870] de esta *Concordia* examinando la dificultad propuesta, a saber, ¿los actos sobrenaturales de creer, de tener esperanzas, de amar y de arrepentirse ─con que los adultos se disponen para la justificación en el instante último en que estos actos disponen para los hábitos de las virtudes teologales y Dios los infunde─ emanan de modo eficiente de estos mismos hábitos cuando se infunden por vez primera, como algunos sostienen, o, por el contrario, como creemos haber explicado claramente a partir de la disputa 8 y de nuevo a partir de la 37, no emanan de los hábitos que, con posterioridad de naturaleza, se infunden en el mismo momento, sino que se vuelven sobrenaturales y disposiciones últimas para estos hábitos por medio de los distintos auxilios y movimientos de la gracia previniente y excitante de los que hemos hablado hasta

(870) *Cfr*. disp. 22, n. 11.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

aquí? Ahora bien, si con posterioridad a ese instante persistimos en los mismos actos, entonces durante todo el tiempo siguiente emanarán de los hábitos ya infundidos y serán meritorios de un aumento de la gloria y también de la gracia recibida de manera totalmente gratuita en el primer instante. Aprovechando esta ocasión, también explicaremos qué es la justificación, de la que tantas veces hemos hablado hasta ahora.

2. Santo Tomás (*Summa Theologica*, 1. 2, q. 113, art. 7 *ad quartum*; art. 8 *ad secundum*), Cayetano y Bartolomé de Medina (comentando ambos el art. 8 mencionado), Domingo de Soto (*De natura et gratia*, lib. 2, cap. 18; *In IV*, dist. 14, q. 2, art. 6) y Melchor Cano (*Relectio de poenitentiae sacramento*, p. 1) son del parecer de que la última disposición del adulto para la gracia procede de manera eficiente de la propia gracia en el instante en que la gracia se infunde por vez primera. Es más, Soto afirma[871] que el auxilio particular por el que este acto resulta sobrenatural y, finalmente, dispone para la gracia, no es otra cosa que el propio influjo de la gracia habitual que, como causa eficiente, se dirige hacia este acto.

3. Vamos a ofrecer la demostración de este parecer. *En primer lugar*: El acto por el que el adulto se dispone en última instancia para la gracia, es meritorio de la vida eterna en el propio instante en que se infunde la gracia. Pero no puede ser meritorio, salvo que proceda de la gracia. Por tanto, procede de la gracia en el instante en que la gracia se infunde.

4. *En segundo lugar*: La gracia que convierte en agraciado es un hábito operativo que actúa o coopera, en la medida en que le toca, por necesidad de naturaleza. Pero como la gracia actúa por necesidad de naturaleza, sobre todo si lo hace por medio de una acción instantánea, entonces en el primer instante en que aparezca, obrará, del mismo modo que, en el instante en que el sol aparece, ilumina. Por tanto, en el instante en que la gracia que convierte en agraciado, se infunde al adulto ─que, por medio de su operación, finalmente, se dispone para ella─, cooperará en el acto que se produce en ese mismo instante.

5. *En tercer lugar*: En uno y en el mismo instante unas causas pueden ser entre sí causas de modo recíproco y, por ello, pueden precederse mutuamente en función de distintos géneros causales. Así, cuando el aire, en virtud de su propio movimiento, abre la ventana y entra en la estancia, en términos de causa eficiente la entrada del aire precede a la apertura de la ventana, pues al entrar abre la ventana; sin embargo, en términos de causa dispositiva y, por así decir, material, como la apertura de la ventana es una disposición o condición requerida previamente para que el aire entre, esta apertura antecede a la entrada del aire. Asimismo, según aquellos que sostienen que se puede proceder a una reducción a la materia prima, en

(871) *In IV*, *loc. cit*., p. 643b.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

el instante en que se introduzca la forma substancial del fuego, de ella procederá de modo eficiente el calor con el que se conservará en materia; por ello, en términos de causa eficiente, la forma substancial precede en materia a su disposición requerida, aunque en términos de causa material y dispositiva, esa misma disposición precede en materia. Santo Tomás también ofrece el ejemplo[872] de la iluminación del aire, que, en términos de causa eficiente, antecede a la disipación de la oscuridad, a pesar de que, en términos de causa material, la disipación de la oscuridad antecede a la recepción de la luz. Por tanto, del mismo modo, en términos de causa eficiente, la infusión de la gracia y su influjo ulterior sobre el acto por el que el adulto se dispone en última instancia para la gracia, anteceden a la disposición, a pesar de que, en términos de causa material, la disposición es anterior a que la gracia informe el alma e influya sobre dicho acto.

6. No han faltado quienes, pensando que la justificación del adulto se completa con los actos de las virtudes infusas, han afirmado que los hábitos de las virtudes teologales concurren de modo eficiente en la justificación del adulto y, por esta causa, en el instante en que los actos de creer, de tener esperanzas y de amar, resultan disposiciones últimas para los hábitos y en el instante en que estos actos se infunden por primera vez, son producidos de manera eficiente por estos hábitos. Lo demuestran recurriendo a las palabras del Concilio de Trento (ses. 6, cap. 7): «En la justificación con perdón de los pecados, el hombre recibe gracias a Cristo, a quien accede, estas tres cosas infundidas simultáneamente: fe, esperanza y caridad; pues la fe no puede, salvo que se le añadan la esperanza y la caridad, unir perfectamente a Cristo, ni hacer de alguien miembro vivo de su cuerpo»[873].

7. *En cuarto lugar*: Unir y hacer miembro vivo dan a entender eficiencia. Por tanto, como carece de eficiencia la información de los hábitos infusos que informan el alma y sus potencias, pero no así el influjo de estos hábitos sobre los actos de amar afectuosamente, de tener esperanzas y de creer, que se realizan en ese mismo instante y unen a Cristo a aquel que se justifica, de aquí se sigue que los hábitos infusos concurren de modo eficiente en estos actos, cuando se realizan en el primer momento de la justificación.

Demostración: La justificación es vida espiritual de quien se justifica; pero el vivir de manera espiritual no puede darse, ni entenderse, sin la operación de la vida espiritual.

8. Domingo de Soto (*In IV*, dist. 14, q. 2, art. 6) no sólo admite que el parecer contrario es el común, sino también que la opinión de Santo Tomás es difícil de entender y de defender. También Bartolomé de Medina[874] juzga el parecer

(872) *Summa Theologica*, 1. 2, q. 113, art. 8.
(873) Mansi 33, 34s.
(874) *Expositio in primam secundae D. Thomae*, q. 113, art. 8.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

contrario bastante probable y dice que se puede afirmar que el libre arbitrio no realiza junto con la gracia que convierte en agraciado la disposición última para esta gracia, sino junto con una moción distinta del auxilio de la gracia previniente; además, sostiene que, cuando Santo Tomás habla de «gracia» en los lugares citados, no se refiere a la gracia que convierte en agraciado, sino a un auxilio particular. Pero luego defiende la opinión de Santo Tomás. Pues aunque no pueda negarse que, además de referirse a la gracia habitual, Santo Tomás también habla de ese otro auxilio particular ─como es evidente según lo que dice en *Summa Theologica*, 1. 2, q. 109, art. 7 y siguientes; q. 112, art. 2─, no obstante, en otros lugares citados, afirma de modo manifiesto que la propia gracia que convierte en agraciado, concurre de manera eficiente en el acto del libre arbitrio que se realiza en el instante en que la propia gracia se infunde.

Yo también declaro que nunca he sido capaz de entender de qué modo la gracia que convierte en agraciado, puede concurrir en el acto del libre arbitrio, que es una disposición que se requiere previamente para alcanzar esta gracia; de ahí que siempre he juzgado mucho más probable el parecer contrario común.

9. Pero aprovechando la ocasión del cuarto argumento presentado[875] y para que todo esto se entienda mejor, ante todo debemos explicar qué se entiende bajo el nombre de «justificación», de la que ahora hablaremos.

Dejando de lado otras acepciones de esta palabra y también, en primer lugar, la justificación en virtud de la cual alguien se hace justo sin que ningún pecado le preceda ─como todos los ángeles y los primeros padres, que, en el momento en que fueron creados, recibieron junto con su naturaleza la justicia o gracia─ y, en segundo lugar, la justificación por la que el justo incrementa su justicia ─de la que en *Apocalipsis*, XXII, 11, leemos: *el justo seguirá practicando la justicia*; en *Eclesiástico*, XVIII, 22: *no esperes a la muerte para justificarte*; en *Jeremías*, XXXI, 16: *pues hay recompensa para tu trabajo*; y en *Santiago*, II, 24: *veis que el hombre se justifica por sus obras*─, la justificación del impío o del pecador puede definirse de la siguiente manera, según las palabras del Concilio de Trento (ses. 6, cap. 4): *es la traslación desde el estado de pecado mortal al estado de gracia y de adopción de los hijos de Dios por Jesucristo nuestro Salvador*[876].

10. No he presentado exactamente la misma definición que el Concilio ofrece en el lugar citado, sino una que puede deducirse de las palabras del Concilio, porque, cuando en el lugar citado el Concilio define la justificación de la siguiente manera: *es la traslación desde el estado en que el hombre nace como hijo del primero, es decir, Adán, al estado de la gracia y de la adopción de los hijos de Dios por medio del segundo Adán nuestro Señor Jesucristo*; no define genéricamente la justificación del impío, sino tan sólo la justificación en virtud de la cual alguien que todavía no es fiel y que tampoco ha sido purificado de la

(875) *Cfr*. n. 7.
(876) Mansi 33, 33s.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

mancha original, es trasladado al estado de gracia. Pues a partir del capítulo 14 de la misma sesión[877], el Concilio comienza a hablar de esa otra justificación del impío en virtud de la cual un varón fiel que, tras una primera justificación, ha caído en pecado mortal, alcanza de nuevo la justificación. Es más, hasta el capítulo 14, el Concilio de Trento sólo habla de la justificación del adulto infiel y del modo en que se produce, cuando el adulto infiel se justifica solamente doliéndose de los pecados, siendo este acto ─al que llamamos «atrición»─ suficiente una vez bautizado, como es evidente según lo que el Concilio declara en el capítulo 6[878] y en la explicación que ofrece, que debemos tener muy presente. Una vez explicada esta justificación, es fácil entender cualquier otra. Por tanto, para ofrecer una definición partiendo de las palabras del Concilio y que abarque genéricamente toda justificación del impío, en lugar de las palabras: *es la traslación desde el estado en que el hombre nace como hijo del primero, es decir, Adán*; hemos dicho: *es la traslación desde el estado de pecado mortal*.

11. El Concilio declara en el capítulo 7[879] que esta justificación no supone tan sólo el perdón de los pecados, sino también la santificación y la renovación por la gracia y los dones; de este modo, por ella el hombre injusto se hace justo y de enemigo pasa a ser amigo y heredero de la vida eterna.

El Concilio añade: «... la causa eficiente de esta justificación es Dios misericordioso, que santifica gratuitamente señalando y ungiendo a través del Espíritu Santo de la promesa, que es garantía de nuestra herencia…, la causa meritoria es Cristo nuestro redentor, que con su pasión santísima en la cruz nos ha hecho merecedores de la santificación y ha dado satisfacción al Padre por nosotros…, la causa formal es la justicia de Dios, no en tanto que Dios es justo, sino en tanto que nos hace justos a nosotros, porque una vez que Dios nos la ha concedido, se nos renueva el espíritu de nuestra mente y no sólo se nos considera justos, sino que verdaderamente somos y recibimos el nombre de 'justos', cuando recibimos en nosotros la justicia, cada uno la suya. Pues aunque nadie puede ser justo, salvo aquel a quien se le comunican los méritos de la pasión de Cristo, no obstante, esto sucede en la justificación del impío, cuando por mérito de esta pasión santísima la caridad de Dios se difunde a través del Espíritu Santo en los corazones de quienes alcanzan la justificación, adhiriéndose a ellos»[880]. Ciertamente, según estas palabras y todas las demás que el Concilio añade en el mismo capítulo, en los capítulos 8 y 10 y en toda la sesión, es evidente que la justicia por la que formalmente somos justos y por la que Dios nos hace ser justos misericordiosamente, es la caridad habitual y la gracia que Dios nos infunde por los méritos de Cristo y en virtud de la cual somos justos incluso cuando dormimos y perdemos la cabeza.

(877) Mansi 33, 38.
(878) *Ibid*., 34.
(879) *Ibid*., 34s.
(880) *Ibid*., 35.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

12. Pero debemos observar que la palabra «hacer» y las derivadas de ella, en algunas ocasiones se utilizan para significar tan sólo influjo y causalidad de causa eficiente y, por ello, la acción a través de la cual esta causa produce el efecto y en virtud de la cual formalmente se denomina «eficiente»; pero en otras ocasiones se utilizan para significar la causalidad de otras causas. Pues decimos que la blancura «hace» lo blanco no como causa eficiente, sino formal, y que la gracia, que es el término formal de la justificación, «hace» al agraciado; en virtud de este efecto formal, se la llama «gracia que 'hace' agraciado».

13. Por tanto, según todo esto, si con la palabra «justificación» estamos significando la acción por la que Dios nos hace justos de manera eficiente y nos transfiere del estado de pecado mortal al estado de gracia y de adopción de hijos suyos, entonces la justificación no será otra cosa que la infusión del hábito de la caridad y de la gracia, en virtud de la cual decimos que, como acción de la justificación, produce y perfecciona el efecto. Pero si con ella estamos significando causalidad de causa formal, no será otra cosa que actuación ─o información─ a través de la cual el hábito de la caridad y la gracia infundida por Dios actúa e informa el alma de quien alcanza la justificación, porque por medio de esta actuación expulsa el pecado formalmente ─del mismo modo que, una vez que el aire recibe la luz, la oscuridad que ocupaba el aire desaparece formalmente─ y convierte en justo a aquel a quien informa y sobre el cual actúa y, en consecuencia, en términos de causa formal, lo convierte y lo transfiere desde el estado de pecado al estado de justicia y de adopción de hijos de Dios. Utilizando la palabra «justificación» en este sentido, decimos que la gracia y la caridad justifican y que Dios justifica por medio de esta gracia y caridad como causas formales, aunque digamos que Dios justifica por la propia infusión ─entendida como acción─ de esta misma gracia.

14. Sin lugar a dudas, el concepto de justificación que hemos definido y explicado debe entenderse en términos genéricos y unívocos respecto de toda justificación genérica del impío posterior al pecado de Adán, tanto si esta justificación se produce en niños pequeños o en locos por intervención del sacramento, como si se produce en adultos que sólo han hecho acto de atrición ─también por intervención del sacramento─ o en adultos que han hecho acto de contrición y que sufrirán del dolor sobrenatural de los pecados por amar a Dios en grado sumo, siendo esta la razón por la que, aunque todavía no hayan recibido el sacramento, alcanzarán la justificación. Más aún, aunque a partir del capítulo 4 el Concilio de Trento también se refiere a esta última justificación de los adultos infieles, sin embargo, sólo pretende explicar sobre todo la justificación de los adultos infieles que han hecho acto de atrición y, por ello, declara que el bautismo es causa instrumental de esta justificación.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

15. Por lo que hemos dicho, es fácil entender que el cuarto argumento que hemos presentado[881], es absolutamente inane; tampoco es verdadero el sentido que da a las palabras del Concilio de Trento[882] en las que se apoyan quienes lo defienden. Pues nadie puede negar con probabilidad, ni seguridad, que lo que el Concilio enseña con esas palabras se aplica también a la justificación de los niños pequeños y que, por medio de los hábitos sobrenaturales de fe, esperanza y caridad que reciben cuando son bautizados, estos niños se unen a Cristo y se convierten en miembros vivos de él, a pesar de que en ese instante no realicen operación vital alguna, ni ejerzan acto alguno de fe, esperanza o caridad. Por esta razón, la unión a la que se refieren esas palabras no se produce por el influjo de los hábitos ─como causa eficiente─ sobre los actos de fe, esperanza y caridad que el justificado realiza en ese momento.

16. También es evidente que la demostración añadida[883] a este argumento, es inane. Pues en los niños pequeños justificados y en nosotros mismos cuando dormimos, hay vida espiritual en razón de la caridad y la gracia en virtud de las cuales somos justos formalmente, sin ninguna operación de vida espiritual procedente de estos hábitos. No puedo entender cómo ─según el parecer de los autores con los que disputamos─ puede defenderse que el acto que el justificado realiza en el instante en que recibe la gracia por vez primera, no es meritorio de la gracia, si ─según afirman─ en ese mismo instante este acto procede de la vida de la gracia y de la caridad de manera eficiente. Pues este mismo acto continuado más allá de ese instante o cualquier otro acto realizado de nuevo tras la recepción de la gracia, es meritorio no sólo de la gloria, sino también de la gracia, porque procede de la gracia o de la vida espiritual del alma de manera eficiente. Nadie osará decir que, en el primer instante en que se recibe la gracia, este acto es meritorio de la gracia, porque, una vez realizado dicho acto, la primera gracia se deberá a un mérito, siendo esto erróneo.

17. A esto debemos añadir lo siguiente. Aunque es erróneo y más que peligroso en materia de fe que alguien quiera negar que lo que con esas palabras el Concilio enseña, se aplica a la justificación de los niños, sin embargo, de ningún modo podrá negarse que se aplica a la justificación de los adultos infieles que reciben la justificación atritos sólo por temor servil y habiendo sido bautizados, porque en los capítulos citados el Concilio habla sobre todo de la justificación cuya causa instrumental es el bautismo de tal modo que, por lo menos, no puede negarse que en el lugar citado se refiere a esta justificación. Pero en virtud de la caridad y de la gracia que reciben a través de esta justificación, se unen a Cristo y se convierten en miembros vivos de él de tal modo que, sin embargo, en ese momento la caridad no realiza ningún acto, sobre todo porque si los durmientes

(881) *Cfr*. n. 7.
(882) *Cfr*. ses. 6, cap. 7. *Cfr*. n. 6.
(883) *Cfr*. n. 7.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

o los locos recibieran el bautismo tras haberlo pedido antes de caer en el sueño o en la locura, del mismo modo recibirían la gracia.

18. El sentido de estas palabras del Concilio de Trento se entiende fácilmente, si atendemos a la Iglesia universal, que es, desde la caída de los primeros padres, un cuerpo místico cuya cabeza es Cristo en tanto que hombre. Los hombres se unen místicamente a Cristo por pertenecer al cuerpo de la Iglesia; por esta razón, son miembros de Cristo. Esta fue siempre la fe en Cristo, ya sea implícita, ya sea explícita, en función de los distintos estados de la Iglesia militante; *porque no hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debamos salvarnos…*[884] *a quien Dios exhibió como instrumento de propiciación por su propia sangre &c*[885]. Pero del mismo modo que por el hecho de que un hombre ─ya sea recibiendo el sacramento, ya sea no recibiéndolo, ya sea niño, ya sea adulto─ reciba el hábito sobrenatural de la fe, se convierte en parte de la Iglesia universal, así también, este hombre se convierte en miembro de Cristo ─unido en este cuerpo a su cabeza─ y sigue unido, cuando duerme y cuando está despierto, cuando realiza el acto de fe y cuando no lo realiza por ser totalmente incapaz de hacerlo, como los niños pequeños y los locos. Aunque el hábito de la fe una místicamente a Cristo y convierta al hombre en miembro suyo dentro del cuerpo de la Iglesia, no obstante, si a este hábito no se le añaden los hábitos de esperanza y de caridad ─que son vida espiritual del alma, expulsan la muerte del pecado y otorgan fuerzas para las obras meritorias de la vida eterna─, unirá de manera imperfecta y sólo producirá miembros que seguirán muertos a causa del pecado mortal y serán incapaces de realizar ninguna obra meritoria de la vida eterna. Por esta razón, es evidente que los hábitos infusos de fe, esperanza y caridad, unen a Cristo, en tanto que hombre y en tanto que cabeza de la Iglesia ─sobre esta unión el Concilio habla claramente en el lugar citado─, pero no en términos de causa eficiente, sino más bien en términos casi formales, del mismo modo que la forma se une a la materia dispuesta y del mismo modo que una parte del agua se une a otra parte. Aquel que nos infunde estos hábitos ─a saber, Dios─ es el que, por los méritos de Cristo y por su misericordia, nos une al propio Cristo de manera eficiente a través de estos hábitos, como causas formales que nos convierten en miembros vivos de Cristo. Muy distinta es la unión que se atribuye a la caridad a través de su acto ─en la medida en que, según Dionisio[886], el amor une al amante con la cosa amada y lo transforma en ella─, de la que se habla en el cuarto argumento que hemos presentado; pues esta es una unión con el objeto propio de la caridad, a saber, con Dios ─en la medida en que existe─, y no con Cristo, en tanto que hombre y cabeza de la Iglesia; sin lugar a dudas, en el lugar citado el Concilio no habla de esta unión.

(884) *Hechos de los Apóstoles*, IV, 12.
(885) *Romanos*, III, 25.
(886) Pseudo-Dionisio, *De divinis nominibus*, cap. 4, §12-13; PG 3, 709d-712ª.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

19. Para entender mejor lo que el sagrado Concilio quiere decir y qué se entiende bajo el concepto de justificación, debemos observar que, con esas palabras, el propósito del Concilio era rechazar y condenar el error pestífero de los luteranos ─a saber, que solamente la fe justifica─, así como explicar al mismo tiempo en qué sentido en las Sagradas Escrituras en algunas ocasiones la justificación se atribuye a la fe. Por esta razón, como el Concilio explica ─desde el capítulo 5 hasta las palabras citadas─ todo el proceso de la justificación y enseña que en ella concurren la fe y la esperanza, completándose la justificación por medio de la caridad y de la gracia infusas en los corazones de quienes son justificados, añade: «De ahí que en la justificación con perdón de los pecados, el hombre reciba gracias a Cristo, a quien accede, estas tres cosas infundidas simultáneamente: fe (aquí debe sobrentenderse: *no sólo la fe, sino*)[887], esperanza y caridad»[888]; a continuación el Concilio añade la razón de lo que acabo de decir que debe sobrentenderse: «Pues la fe no puede, salvo que se le añadan la esperanza y la caridad, unir perfectamente a Cristo, ni hacer de alguien miembro vivo de su cuerpo[889]. Por este motivo, con toda razón se dice que *la fe sin obras está muerta y ociosa*[890] y que *en Cristo Jesús no tienen ningún valor circuncisión, ni prepucio, sino la fe que obra por medio de la caridad*[891]. Esta es la fe que los catecúmenos piden a la Iglesia antes del sacramento del bautismo y conforme a la tradición de los apóstoles, cuando piden la fe que alcanza vida eterna, aunque esta fe no pueda alcanzar vida eterna sin esperanza, ni caridad. De ahí que seguidamente escuchen la palabra de Cristo: *si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos*[892]. Así pues, tras recibir la justicia verdadera y cristiana, como primera estola ─en sustitución de la que Adán, por su desobediencia, perdió para sí mismo y para nosotros─ donada blanca y sin mancha por Jesucristo, se les mandará, una vez renacidos, conservarla para que la presenten ante el tribunal de Cristo y obtengan vida eterna». Ciertamente, la justicia ─y la estola que los catecúmenos toman al ser bautizados, en sustitución de la que Adán perdió para sí mismo y para nosotros, mandándoseles que la mantengan blanca y sin mancha─ no es otra cosa que el hábito de la caridad y la gracia que Adán, a causa de su pecado, perdió para sí mismo y para nosotros y es exactamente igual tanto en los niños, como en los adultos bautizados; en consecuencia, los padrinos la piden a la Iglesia en nombre de los niños antes de ser bautizados; para su conservación es necesaria la observancia de los mandamientos durante el tiempo en que obliguen bajo pecado mortal; no se pierde únicamente por infidelidad, como sostienen los luteranos, sino también por cualquier otro pecado mortal; por esta razón, el Concilio dice que en los adultos la fe sin las obras «está muerta y ociosa».

(887) *Addit*. de Molina.
(888) Mansi 33, 35.
(889) *Ibidem*.
(890) *Santiago*, II, 17.
(891) *Gálatas*, V, 6.
(892) *Mateo*, XIX, 17.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

20. Luego, en el capítulo 8 siguiente, el Concilio explica que en la *Epístola a los romanos*, III, 22-24, San Pablo dice que el hombre se justifica por la fe y gratuitamente «..., porque la fe es el inicio de la salvación humana, fundamento y raíz de toda justificación ─sin la cual es imposible agradar a Dios y llegar a ser uno más de sus hijos─, que se alcanza de manera gratuita, puesto que nada de lo que antecede a la justificación ─ya sea la fe, ya sean las obras─ resulta meritorio para recibir la gracia de la justificación, porque si es gracia, ya no procede de las obras; de otro modo, como dice el apóstol[893], *la gracia no sería gracia*»[894]. He aquí que el Concilio añade que la fe ─que, según declara, es inicio de la salvación humana─ es fundamento y raíz de toda justificación y, por ello, también de la justificación de los niños; sin lugar a dudas, esto no puede entenderse, salvo referido a la fe infusa habitual, que, en primer lugar, nos une a nuestra cabeza ─aunque de manera imperfecta, como ya hemos explicado─ y nos hace miembros de Cristo. Pero como nuestra salvación está en la unión con nuestra cabeza en el cuerpo de la Iglesia y esta es la primera unión y raíz y fundamento de todo lo demás, con razón el Concilio declara que el hábito infuso de la fe es inicio de nuestra salvación y base y fundamento de todo lo conducente a la justificación, de tal modo que permanece en el justificado y lo une con su cabeza, de la que procede la vida de la caridad y de la gracia, que suponen la salvación íntegra y perfecta sólo a través de la unión por la fe. Pero esto no implica que en los adultos no sea necesario que, por naturaleza, al menos les preceda el acto sobrenatural de creer, en virtud del cual ─concibiendo, gracias al sentido del oído, todo aquello que es materia de fe y también prevenidos e incitados por la ilustración y el auxilio divinos─ se mueven libremente hacia Dios, creyendo que es verdad lo que Él nos ha revelado y prometido, como enseña el Concilio en los capítulos 5 y 6; de este modo, ayudados por Dios, en última instancia se disponen a recibir el hábito de la fe, gracias al cual ─unidos a su cabeza, que es Cristo, y convertidos en miembros suyos─ en ellos mismos está el inicio de la salvación y la raíz y el fundamento de la misma.

21. Por lo que hemos dicho, ya es fácil entender que una cosa es el inicio de la salvación como raíz y fundamento de la justificación ─del que habla el Concilio de Trento en el capítulo 8 citado─ y otra cosa el comienzo de la justificación de los adultos por medio de la gracia previniente que incita, llama y aparece por auxilios particulares que no permanecen en el justificado, sino que son transitorios, de los que el Concilio habla en los capítulos 5, 6 y en los siguientes[895]. Pues la primera es común a toda justificación considerada genéricamente. Pero la segunda es propia de la justificación de los adultos y le antecede por naturaleza.

(893) San Pablo, *Romanos*, XI, 6.
(894) Mansi 33, 35.
(895) *Ibid*., 33, 34.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

22. Es posible que alguien diga que la justificación del adulto puede también considerarse en función de las disposiciones previas de los actos sobrenaturales de creer, de tener esperanzas, de amar y de arrepentirse, que Dios, como padre de toda santidad y justicia, exige por ley ordinaria, con objeto de infundir Él solo ─por los méritos de Cristo─ la justicia y el hábito de la caridad para justificar formalmente, del mismo modo que a la alteración previa para la introducción de la forma substancial la llamamos «generación substancial necesaria» por denominación tomada de la introducción de la forma substancial, respecto de la cual se ordena esta alteración como camino hacia ella. Es posible que además añada que a la justificación del adulto considerada de este modo concurre de manera eficiente el hábito de la caridad y de la gracia en el instante en que se infunde ─y no sólo el influjo del auxilio sobrenatural transeúnte─ y que, en virtud del influjo del hábito de la caridad y de la gracia, se transporta al ser sobrenatural de la disposición última requerida para este hábito de caridad y de gracia.

23. Quien sostenga tal cosa, deberá tener en cuenta, en primer lugar, que hay una gran diferencia entre una alteración previa respecto de la introducción de una forma substancial ─pues en esta introducción radica la razón formal y más apropiada de la generación substancial─ y las disposiciones previas del adulto necesarias para la justificación. Pues la alteración previa produce de manera eficiente la unión de la forma substancial con la materia y en verdad se dice que aquel que, alterando de este modo, dispone la materia, genera de manera substancial; en consecuencia, no debe sorprender que la alteración se denomine ─a partir del término que introduce y produce─ «generación» como camino hacia ella. Sin embargo, las disposiciones sobrenaturales previas no introducen ─ni de manera meritoria, ni mucho menos de manera eficiente físicamente─ la caridad y la gracia, sino que tan sólo son condiciones sin las cuales Dios no quiere infundir la caridad y la gracia, a pesar de los méritos de Cristo y su misericordia. Nadie sostiene tampoco que quien, con la cooperación divina, se dispone de este modo, se justifique a sí mismo, porque Dios es el único que lo justifica. Por esta razón, a pesar de lo que sostienen en sentido contrario Melchor Cano (*De locis theologicis*, lib. 12, cap. 13 *ad* 7[896]) y Ruardo Tapper (*Explicatio*, artículo sobre la justificación, p. 5, § *Hunc sensum*[897]), no hay por qué denominar «justificación» a la introducción de estas disposiciones, sino tan sólo «disposición para la justificación»; además, sólo debe admitirse que el adulto, con la cooperación divina, se dispone él mismo para la justificación, pero no que se justifique a sí mismo; es más, tampoco coopera en la justificación, sino que tan sólo se dispone y se prepara. Por esta razón, aunque haya que admitir que el hábito de la caridad y de la gracia concurre de manera eficiente en la disposición última para este hábito, sin embargo, no se puede afirmar que concurra de manera eficiente en la

(896) Salmanticae 1563, 481; *Opera*, tom. 2, Matriti 1764, 300s.

(897) *Explicatio articulorum facultatis Lovaniensis circa dogmata ecclesiastica*, t. 2, Lovanii 1557, 5.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

justificación, porque esta disposición última no es justificación, ni una parte de la justificación, sino disposición para la justificación, que reside únicamente en la infusión del hábito de la caridad y de la gracia.

24. También deberá tener en cuenta que, al menos en el caso de la justificación del adulto que, cuando recibe el sacramento, se produce únicamente con atrición, no puede afirmarse que el hábito de la caridad y de la gracia concurra de modo eficiente en la disposición última para este hábito. Pues en ese momento el acto del libre arbitrio no es una disposición última para la gracia, sino que el sacramento, junto con este acto, completa la disposición última; nadie dirá que el hábito de la caridad y de la gracia concurre de modo eficiente en este sacramento; además, en ese instante tampoco se produce ningún acto de dilección ─realizado u ordenado─, en cuya producción pueda concurrir de modo eficiente el hábito de la caridad y de la gracia, sino que tan sólo se produce ─únicamente por temor servil─ un dolor de los pecados que se convierte, a través de un influjo muy distinto, en temor sobrenatural.

25. Aunque admitamos que el acto sobrenatural de contrición, que es disposición última para la gracia, puede denominarse «justificación» de manera impropia ─y hablo así para no decir necedades─, porque es disposición y camino hacia la justicia, sin embargo, no creo que pueda defenderse como probable que en este acto, en cuanto disposición última para la gracia, concurra de modo eficiente el hábito de la caridad y de la gracia, al que dispone en último lugar, de tal modo que pudiese decirse que, en consecuencia, el hábito de la gracia y de la caridad concurre de manera eficiente en la justificación del impío**.**

26. *En primer lugar*: Porque si el acto sobrenatural de contrición procede de manera eficiente del hábito de la caridad y de la gracia, no veo de qué modo pueda defenderse que no es meritorio no sólo de la gloria, sino también de la gracia, como ya hemos deducido anteriormente[898]; admitir esto sería más que peligroso en materia de fe. Además, admitida esta opinión, también habría que admitir que este acto, en cuanto disposición última para la gracia primera, sería meritorio de la gracia, porque, en cuanto disposición última, decimos que procede de manera eficiente del hábito de la gracia e incluso que se completa por medio del influjo del propio hábito como causa eficiente en tanto que disposición última para este hábito.

27. *En segundo lugar*: Porque no puedo entender de qué modo en el acto que se requiere con antelación para la infusión del hábito ─en tanto que disposición para este hábito─ de tal modo que del libre consenso y del influjo del arbitrio sobre este acto depende su aparición, concurre ─en ese preciso instante en el que es disposición última para el hábito─ de manera eficiente el propio hábito,

(898) *Cfr*. n. 16.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

que existiría con antelación, informaría el alma y sus potencias e influiría como causa eficiente antecediendo por naturaleza a la existencia del propio acto que dispone para este hábito, especialmente siendo materia de fe que el libre arbitrio, prevenido y excitado por Dios ─a través del auxilio de la gracia─ para realizar este acto, puede no consentir y no realizarlo en el mismo instante en que lo realiza ─y en el que se encuentra ya excitado y prevenido por Dios─, haciendo inútil la gracia así recibida y no alcanzando más adelante el don de la justificación. Por esta razón, la gracia que previene, excita y ayuda al libre arbitrio en el mismo instante en que asiente o se duele por los pecados ─por lo que finalmente se dispone para el don de la justificación─ no es el hábito de la caridad y de la gracia a través del cual se justifica formalmente, ni un influjo suyo, sino un auxilio y una moción totalmente distintas que anteceden a la propia justificación, a la disposición última y al influjo del libre arbitrio sobre ella; no llego a entender de qué modo permanecería libre la voluntad para realizar y no realizar el acto de contrición, si con anterioridad recibiera, como causa eficiente, el hábito de la caridad y de la gracia y este influjo la ayudase a realizar el acto de contrición. Ciertamente, una vez conferido el hábito de la gracia ─y con anterioridad por naturaleza a la realización del acto de contrición─, no puede desaparecer y, en consecuencia, habría que admitir que en ese instante la voluntad no permanece libre para no realizar el acto de contrición o habría que sostener que el adulto podría recibir el hábito de la caridad y de la gracia sin estar dispuesto para ella en última instancia; ahora bien, nadie admitirá ninguna de las dos cosas.

28. *En tercer lugar*: Porque el Concilio de Trento ─como ya hemos explicado por extenso con anterioridad[899]─ enseña que, con los auxilios de la gracia previniente y excitante ─que difieren del hábito de la caridad y de la gracia y que, una vez conferidos por Dios, pueden resultar inútiles en virtud de la libertad del arbitrio─, los adultos se disponen en última instancia para recibir el don de la justificación o el hábito de la caridad y de la gracia; finalmente, este hábito se infunde cuando, por medio de estos auxilios y del influjo libre del arbitrio, se produce esta disposición. Pues aunque omitamos lo que el Concilio enseña claramente sobre esta cuestión (ses. 6, cap. 5 y 6), el tercer canon de la sesión 6 dice: «Si alguien dijera que, sin la inspiración previniente del Espíritu Santo y sin su ayuda, el hombre puede creer, tener esperanzas, amar o arrepentirse en la medida necesaria para que se le confiera la gracia de la justificación, sea anatema»[900]. He aquí que el Concilio declara que, por inspiración y ayuda del Espíritu Santo, el hombre realiza los actos de creer, de tener esperanzas, de amar y de arrepentirse tal como se requiere ─o, lo que es lo mismo, estos actos son disposiciones suficientes─ para que se le confiera la gracia de la justificación; en consecuencia, declara que la gracia de la justificación ─que no es otra cosa que el hábito de la caridad y de la gracia─ se confiere una vez que se han realizado

(899) *Cfr*. n. 18ss.
(900) Mansi 33, 34-40.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

estos actos como disposiciones últimas que dependen de estos auxilios previos y particulares y del influjo libre del hombre. El canon cuarto dice así: «Si alguien dijera que el libre arbitrio del hombre, movido y excitado por Dios, no coopera asintiendo ─cuando Dios lo excita y lo llama a disponerse y prepararse para obtener la gracia de la justificación─ y que tampoco puede disentir, aunque quiera, sea anatema»[901]. He aquí que el Concilio declara que Dios, por medio de un auxilio e influjo distintos, excita y mueve al libre arbitrio hacia la disposición sobrenatural, tras la cual ─una vez en posesión de ella─ obtiene con posterioridad de naturaleza la gracia de la justificación y, por ello, el hábito de la caridad; también declara que el propio libre arbitrio coopera así con Dios, que lo excita y llama de tal modo que, si quiere, puede disentir tras esta excitación y esta llamada y no prepararse en última instancia para la gracia de la justificación. No sé qué puede decirse más claramente para que se entienda que la disposición última para la justificación o para el hábito de la caridad y de la gracia, no se produce de manera eficiente por el propio hábito de la caridad y de la gracia, sino por los otros auxilios previos.

29. Pero para que esto se entienda mejor y se puedan refutar más fácilmente los argumentos en sentido contrario, debemos advertir que los hábitos infusos de fe, esperanza y caridad o gracia, no sólo son operativos, sino que también obran de por sí por necesidad de naturaleza; sin embargo, no son causas íntegras de sus actos, como es muy sabido, porque, para poder producir estos actos, en sí mismos dependen del influjo libre de las potencias en las que residen. Además, el modo propio que tienen de influir sobre sus actos es atrayendo a las potencias y facilitando que éstas produzcan sus actos. Esta es la cooperación con las potencias apropiada y dirigida a sus actos, ya sean actos y hábitos naturales, ya sean sobrenaturales.

30. De aquí resulta, en primer lugar, que cuando dormimos o cuando abandonamos libremente el ejercicio de los actos, los hábitos no realizan ninguna acción en absoluto; también sucede que, por medio del influjo libre de las potencias, hacemos uso, cuando queremos, de los hábitos para las operaciones.

31. Por la misma razón, aunque en el mismo instante en que el hábito ─al menos si precede por naturaleza al influjo de la potencia para la operación─ aparece por primera vez, pueda concurrir de manera eficiente en la operación de la potencia atrayéndola y facilitándola el acto que produce en ese instante, sin embargo, si la potencia influye y produce el acto antecediendo por naturaleza a la aparición del hábito, el hábito que aparece con posterioridad de naturaleza de ningún modo podrá concurrir en el mismo instante en esta operación, porque del mismo modo que no ayudará a la potencia atrayéndola y disponiéndola a

(901) Mansi 33, 40.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

influir sobre este acto con prioridad de naturaleza, tampoco la podrá ayudar a realizar dicho acto, en la medida en que habría sido producido por un influjo anterior.

32. De la primera parte de lo que hemos inferido, se sigue que los hábitos de fe, esperanza y caridad infundidos a todos los ángeles y a los primeros padres en el primer momento en que fueron creados, habrían concurrido de manera eficiente en los actos de creer, de tener esperanzas y de amar que realizaron en ese mismo instante. Pues como los habrían recibido con anterioridad por naturaleza a que realizasen estos actos, porque ─como diremos más adelante en su momento─ estos hábitos se les habrían conferido sin que se esperase ninguna disposición previa por parte de ellos ─pues, como dice San Agustín[902], Dios les confirió la gracia al mismo tiempo que creó sus naturalezas─, con toda razón pudieron concurrir con las potencias atrayéndolas y disponiéndolas a influir en ese mismo instante sobre los actos que realizaron en ese momento. Lo mismo habría que decir de los hábitos naturales que, al mismo tiempo que su naturaleza, los primeros padres recibieron de Dios por infusión, siendo estos hábitos iguales que los que ellos podían alcanzar con sus propias fuerzas. Pues como estos hábitos se les confirieron con anterioridad por naturaleza a que ejercieran sus actos, pudieron concurrir de manera eficiente en los actos de las ciencias y de las virtudes que los primeros padres realizaron en ese mismo instante.

33. Pero de la segunda parte de lo inferido se sigue que, aunque los hábitos naturales que sólo se adquieren en virtud de nuestras fuerzas sean operativos y actúen por necesidad de naturaleza, sin embargo ─como es del parecer común de todos─, en el instante en que aparecen por vez primera, no influyen con la potencia sobre el acto por el que aparecen, a pesar de que en ese mismo momento se realice el acto y exista el hábito. Pues como la potencia influye sobre este acto y lo produce con anterioridad por naturaleza a que aparezca el hábito que surge por medio de este mismo acto en ese mismo instante, por ello, este hábito no puede atraer y ayudar a la potencia en el influjo ─con prioridad de naturaleza─ sobre este acto y, por ello, tampoco puede ayudar en la producción del acto. No obstante, si la potencia persevera en el mismo acto, entonces, una vez adquirido el hábito, éste atraerá a la potencia y la hará idónea para influir sobre este acto todo el tiempo restante; por ello, a partir de este momento, este acto procederá de manera eficiente de la potencia y del hábito.

34. Esta causa es la misma por la que, en la cuestión que estamos tratando, el hábito de la caridad y de la gracia infundido en el momento de la justificación del impío, no concurre de manera eficiente en el acto de contrición y de dilección sobrenatural realizado en ese instante. Pues como este acto, en tanto que disposición para el hábito de la caridad y de la gracia, antecede por naturaleza

(902) *De civitate Dei*, lib. 12, c. 9, n. 2; PL 41, 357.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

al propio hábito, por ello, el influjo sobre este acto procede del libre arbitrio ─excitado, prevenido y sostenido por los auxilios de la gracia previniente─ con anterioridad por naturaleza a que el hábito se infunda al impío ─suficientemente dispuesto ya para este acto─ y, en consecuencia, en ese instante el hábito no puede ayudar al libre arbitrio influyendo junto con él de manera eficiente sobre la producción de este acto. Por tanto, aunque el adulto ─por medio de los hábitos de la fe, la esperanza y la caridad que se le infunden en la justificación─ reciba fuerzas para creer, tener esperanzas y amar de modo sobrenatural y, por ello, hacerse merecedor no sólo de la beatitud, sino también de un aumento de la gracia, sin embargo, estos hábitos no ejercen ninguna eficiencia sobre esta facultad en los actos que, como disposiciones, anteceden a la infusión de dichos hábitos, sino posteriormente, en la continuación de estos actos y en otros que las potencias realizan de nuevo tras la infusión de los hábitos.

El Concilio de Trento (ses. 6) señala esto con suficiente claridad, si se lee y se consideran detenidamente sus palabras. Pues cuando explica ─hasta el cap. 10, no incluido─, todo el proceso de la justificación hasta que el infiel adulto alcanza la justicia, no utiliza ninguna palabra que pueda llevar a alguien a pensar ─creyendo que esta es la intención del Concilio─ que la propia justicia concurre de manera eficiente en los actos del adulto, sino que, más bien, el Concilio atribuye toda la eficiencia y el concurso sobrenatural a distintos auxilios de gracia previniente y excitante. En el capítulo 10, una vez explicada completamente la primera justificación, el Concilio añade: «Por tanto, así se renuevan los justificados, convertidos en amigos y sirvientes de Dios y yendo de virtud en virtud, como dice San Pablo[903], *de día en día*, esto es, mortificando los miembros de su carne y exhibiéndolos como armas de justicia para santificación por observancia de los mandamientos de Dios y de la Iglesia; en la propia justicia recibida por la gracia de Cristo, con la cooperación de la fe, crecen con las buenas obras y se justifican aún más, como está escrito: *que el justo se justifique aún más*[904]; y también: *no temas justificarte, ni aguardes a la muerte para ello*[905]; igualmente: *¿Veis que el hombre se justifica por las obras y no sólo por la fe?*[906] Este es el incremento de la justicia que la Iglesia pide, cuando reza[907]: *Danos, Señor, aumento de fe, esperanza y caridad*»[908]. Así habla el Concilio en el cap. 10 citado; en los tres siguientes, se ocupa de la observancia de los mandamientos, necesaria para el justificado, y del don de la perseverancia en la justicia recibida.

35. Finalmente, debemos señalar que, aunque en el adulto la disposición última para la gracia suela comenzar por un primer ser, en el que simultáneamente se infunde el hábito de la caridad y de la gracia, sin embargo, hablando en

(903) II *Corintios*, IV, 16.
(904) *Apocalipsis*, XXII, 11.
(905) *Eclesiástico*, XVIII, 22.
(906) *Santiago*, II, 24.
(907) En oración de la misa del domingo 13º tras Pentecostés.
(908) Mansi 33, 36.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

términos morales, este acto no puede cesar en su ser último, sino que siempre se prolonga durante algún tiempo. Por tanto, durante todo el tiempo en que ─tras el primer instante en que el hábito se infunde─ este acto persevera, en él concurre de manera eficiente el hábito de la caridad y de la gracia, como hemos dicho ya varias veces; en consecuencia, durante todo este tiempo se hace merecedor de un incremento de la gloria y de la gracia.

36. Por tanto, respecto del primer argumento[909], concediendo la mayor, debemos negar la menor. Pues para que ese acto ─sobre todo porque es sobrenatural por influjo de la gracia previniente junto con el libre arbitrio─ sea meritorio de la vida eterna, basta con que en el mismo instante, con posterioridad de naturaleza, lleve aparejado el hábito de la caridad y de la gracia a través del cual se hace grato el acto que el hombre realiza en el mismo instante en que se convierte en hijo adoptivo de Dios. Pues del mismo modo que el adulto se hace grato a Dios a través del hábito que recibe ─alcanzando de esta manera la vida eterna─, así también, este acto sobrenatural realizado de manera eficiente con prioridad de naturaleza, se hace grato con la llegada del hábito ─permitiendo así alcanzar la vida eterna─ en tanto que resulta meritorio de la vida eterna por su unión con el hábito. Por el contrario, la razón por la que este acto sólo es meritorio de la vida eterna y no de la gracia, está en que la gracia de ningún modo lo antecede como para ─a modo de semilla que precede y manantial que brota por propia naturaleza─ hacerlo merecedor de un incremento de la gracia para alcanzar la vida eterna.

37. Respecto del segundo argumento[910], concediendo también la mayor, debemos decir que la menor sólo es verdadera cuando la fuerza para actuar antecede por naturaleza al influjo de la acción y no cuando la fuerza para actuar sólo es causa coadyuvante ─y de ningún modo necesaria para la acción─ y aparece con posterioridad por naturaleza a que emane el influjo de la acción, como hemos demostrado que sucede aquí.

38. Respecto del tercer argumento[911], debemos negar su antecedente cuando una cosa es disposición que se requiere con antelación para la existencia de otra. Pues esta disposición que se requiere con anterioridad, no puede emanar de manera eficiente de algo que la requiere con anterioridad para existir como sujeto que debe recibir esta disposición. Los ejemplos que se ofrecen junto con el argumento no demuestran tal cosa con evidencia suficiente.

39. En cuanto al primer ejemplo, debemos negar que, en términos de causa eficiente, la entrada del aire preceda a la apertura de la ventana. Pues una cosa

(909) *Cfr*. n. 3.
(910) *Cfr*. n. 4.
(911) *Cfr*. n. 5.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

es la fuerza que se imprime al aire, por la que éste se mueve y se comprime contra la ventana; otra cosa es el movimiento del aire, por el que éste se dirige hacia la ventana y se comprime contra ella; otra es la fuerza que se imprime a la ventana, por la que ésta se abre y se mueve con movimiento de apertura; y otra la entrada del aire por la ventana, que, sin lugar a dudas, es el efecto último en términos de causa eficiente. Pues aunque en términos de causa eficiente el influjo sobre el aire anteceda al influjo sobre la ventana y las causas eficientes influyan sobre la ventana por medio del influjo sobre el aire, sin embargo, en términos de causa eficiente, estos efectos se ordenan del modo que acabamos de recordar y el efecto último es la entrada del aire por la ventana. Pues las causas primeras que realizan todo esto, en primer lugar, imprimen una fuerza al aire, a través de la cual lo mueven hacia la ventana. Pero esta impresión, fuerza o ímpetu sobre el aire, no produce un movimiento local, sino una alteración del aire. Además, esta fuerza mueve el aire hacia la ventana con movimiento local y lo comprime contra ella ─estando cerrada─, porque supera la resistencia del aire. A su vez, el aire, movido así localmente y comprimido contra la ventana a causa de la fuerza que se le ha imprimido, en razón del movimiento de su compresión contra la ventana imprime sobre ella otra fuerza en dirección al interior de la estancia. Como esta fuerza es una cualidad, su impresión produce una alteración de la ventana y no un movimiento local. Además, en el instante en que la fuerza imprimida sobre la ventana es tanta como su resistencia, se produce por última vez la no existencia del movimiento local de apertura de la ventana ─porque en ese momento no hay movimiento─, pero inmediatamente después, cuando esta fuerza supera la resistencia de la ventana, se produce su movimiento de apertura. A este movimiento le sigue el movimiento de entrada del aire simultáneamente, pero con posterioridad de naturaleza, en la medida en que, en términos de causa eficiente, el obstáculo de la ventana que impide la entrada, desaparece a causa de este movimiento previo antes de que se siga, en términos del mismo género de causa, la entrada del aire; pues el aire no abre la ventana con su entrada, sino en virtud de la fuerza que imprime sobre ella antes de que se abra y de que el aire proceda a su apertura[912]. Lo mismo sucede cuando sacamos un clavo con otro clavo; pues, en términos de causa eficiente, la expulsión del clavo que se saca antecede a la entrada del otro clavo, aunque la fuerza sobre el clavo que se saca derive del clavo con el que lo sacamos.

40. En cuanto al segundo ejemplo[913], admitiendo que se pueda proceder a una reducción a la materia prima ─aunque si Aristóteles no hubiera enseñado esto tan claramente, lo contrario podría defenderse con la mayor de las probabilidades, porque, por una parte, casi podría tocarse y verse por la propia experiencia y, por otra parte, se evitarían grandes dificultades─ y adhiriéndonos a este parecer, diríamos que los accidentes corpóreos están sujetos a la materia prima, en la

(912) *Cfr*. disp. 28, n. 2.
(913) *Cfr*. n. 5.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

medida en que ésta se encuentre en acto primero por la forma substancial; no obstante, la condición sin la cual no hay sujeto de un accidente, es que la forma substancial esté informada, pero de uno u otro modo indiferentemente; ahora bien, admitiendo, como hemos dicho, esta proposición sobre la reducción a la materia prima, habrá que decir que de la forma substancial del fuego, en el instante en que ésta se introduce en la materia, procede el calor a través del cual, una vez se ha introducido, se conserva en la materia; sin embargo, la materia no requiere de antemano este calor, que tampoco aparece en la materia, en términos de causa material y dispositiva, antes que la propia forma substancial. En efecto, una cosa es hablar de la disposición que requiere la materia ─para que por medio de ella se introduzca la forma substancial del fuego─, que no procede de la forma substancial que se introduce en la materia ─sino de lo que la genera─ y además, en términos de causa eficiente y material ─o dispositiva─, antecede a la forma substancial del fuego generado, como todos admiten. Otra cosa es hablar de la condición que la materia requiere de antemano para no rechazar la introducción de la forma de lo generado, siendo esta condición la expulsión de la materia de las disposiciones contrarias que en sí mismas no toleren la forma del fuego; esta disposición o condición requerida de antemano no procede de la forma de lo generado, sino de lo que lo genera y antecede ─tanto en términos de causa eficiente, como material─ a la introducción de la forma de lo generado. Y otra cosa es hablar de las disposiciones connaturales a la forma de lo generado, que proceden accidentalmente de ella en el instante en que se introduce, en la medida en que la reducción a la materia prima se produce por expulsión de la forma del leño; así pues, del mismo modo que cuando desaparece el sujeto en relación al acto primero que lo informaba accidentalmente, igualmente desaparecen las disposiciones precedentes, así también, de la forma que se introduce accidentalmente en la materia ─en la que no hay nada que pueda obrar un rechazo─ procede toda la amplitud de sus disposiciones, por medio de las cuales se conserva en la materia; ciertamente, no es necesario que estas disposiciones aparezcan de antemano en la materia, sino que basta con que acompañen a la forma substancial y la sigan en su introducción en la materia, una vez despojada ésta de todos sus accidentes anteriores. Por esta razón, debemos negar que estas disposiciones ─también en términos de causa material y dispositiva─ precedan a la existencia de la forma de la que proceden.

41. En cuanto al tercer ejemplo[914], debemos negar que en el aire que se ilumina, la expulsión o la no existencia de oscuridad anteceda, en términos de causa material, a la introducción de la luz. Pues como la oscuridad no es otra cosa que ausencia de luz en un sujeto capaz de recibirla, resulta contradictorio pensar en un aire sin oscuridad y sin recibir luz; por esta razón, en términos de causa material, en el aire la no existencia de oscuridad no antecede a la introducción de la luz.

(914) *Cfr*. n. 5.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

42. Respecto del cuarto argumento[915], debemos negar que unir y hacer miembro vivo signifique eficiencia en el lugar citado del Concilio, como ya hemos explicado[916].

43. Asimismo, en cuanto a la demostración[917], debemos negar que no pueda haber vida espiritual sin operación vital, como es evidente por lo que hemos dicho en la explicación de la cuestión propuesta.

(915) *Cfr*. n. 7.
(916) *Cfr*. n. 15.
(917) *Cfr*. n. 7.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Parte cuarta
Sobre la presciencia de Dios

Disputa XLVII
Sobre la raíz de la contingencia

1. Hasta aquí[918] nos hemos centrado en la libertad de nuestro arbitrio, la hemos conciliado ─en la medida de nuestras fuerzas─ con el concurso general de Dios y la gracia divina y hemos explicado, con toda la claridad que nos ha sido posible, que las obras de la naturaleza y también las de la gracia son contingentes.

Ahora, volviendo a la explicación de Santo Tomás y a la materia propia de este artículo, en primer lugar, debemos disputar sobre la raíz de la contingencia, para que así sea más evidente y quede demostrada totalmente la contingencia de los futuros. Para ello, explicaremos cómo conoce Dios los futuros contingentes y, finalmente, haremos concordar la presciencia divina con la libertad de nuestro arbitrio y con la contingencia de las cosas.

2. Para que se entienda la raíz u origen de la contingencia, hay que saber que, en relación a la cuestión que estamos tratando, una conexión puede denominarse «contingente» en dos sentidos.

Primero: Si nos fijamos de modo preciso en las naturalezas de los extremos, el sujeto no reclama para sí el predicado que se afirma de él en mayor medida que el opuesto; así, el hecho de que Sócrates esté sentado es contingente, porque Sócrates de por sí no reclama estar sentado en mayor medida que estar de pie o tumbado.

Considerada de este modo, la contingencia no excluye la necesidad fatal. Pues si todos los agentes actuasen por necesidad de naturaleza, entonces, aunque en función de las naturalezas de los extremos nada impediría que todo lo que sucede, aconteciese de distinta manera, no obstante, en relación a las causas y al modo en que estuviesen dispuestas y establecidas en este universo, todo ello sucedería por una necesidad fatal e infalible del modo en que en realidad aconteciese, porque habiendo una causa que podría impedir algo según la constitución y disposición del universo, en realidad habría otra causa que se lo impediría. Por esta razón, dada esta hipótesis, cualquiera que conociera todas las causas de este universo, conocería en ellas con certeza e infaliblemente todo lo que va a suceder.

Segundo: Una conexión futura se denomina «contingente», porque excluye no sólo la necesidad proveniente de las naturalezas de los extremos, sino también

(918) *Cfr*. disp. 22, n. 11; disp. 46, n. 1.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

la necesidad fatal y extrínseca que se produce por la disposición de las causas, de tal modo que, dado este universo de cosas que vemos y establecidas todas las causas exactamente del modo en que realmente lo están ahora, resulta indiferente que esta conexión se produzca o no en virtud de las mismas causas por las que suele producirse.

Aquí hablamos de «contingencia» en este segundo sentido, cuando nos preguntamos por su raíz. Pues la raíz de la contingencia, según el primer sentido, son las propias naturalezas de los extremos de la conexión.

3. En la disputa 35[919] ofrecimos el parecer de Escoto, según el cual toda la raíz de la contingencia se encuentra exclusivamente en la voluntad divina; allí mismo lo impugnamos y rechazamos como peligroso y poco conforme con la fe católica.

Por tanto, para que sea evidente a qué causas ─como raíz y origen─ debe atribuirse la contingencia de las distintas cosas, debemos tener en cuenta que hay algunas cosas cuya producción y conservación dependen exclusivamente de Dios ─como los ángeles, los cielos, el alma humana y la materia prima─, hasta tal punto que la fuerza de los agentes naturales no las puede destruir de ninguna manera; pero la conservación de otras no depende sólo de Dios. Al mismo tiempo, hay algunas cosas que pertenecen al orden de la naturaleza y otras al orden de la gracia y la felicidad eterna, como son los medios sobrenaturales a través de los cuales nos disponemos y nos preparamos para la beatitud eterna.

4. Por tanto, vamos a ofrecer nuestra *primera conclusión*: Como nada de lo que ha sido creado es necesario para la causa primera, según hemos demostrado en nuestros *Commentaria in primam D. Thomae partem* (q. 3, art. 4, disp. 1) ─pues Dios lo ha creado todo de tal modo que podría no haberlo hecho─, por ello, debemos atribuir exclusivamente a la voluntad divina y libre la raíz de toda la contingencia que observamos tanto en la existencia de aquello que en un primer momento sólo Dios produjo ─como la constitución de este universo en todas sus partes y contenido─, como en el hecho de que se conserve y persevere todo aquello cuya conservación depende exclusivamente de Dios.

Sin embargo, no podemos denominar a Dios «causa contingente», sino «libre», en relación a estos efectos. Ahora bien, aunque estos efectos hayan sido producidos libremente por Dios ─por ello, no son efectos contingentes en el sentido de que se hayan producido por casualidad y de manera fortuita en virtud del concurso de dos causas diversas, más allá de la intención de éstas, sino que son libres─, no obstante, en la medida en que su causa los pudo producir o no y en la medida en que esta causa puede conservarlos o no en el futuro, con toda la razón puede decirse que estos efectos se produjeron y se producirán de manera contingente. Así es como hablaremos en adelante ─sumándonos a los demás

(919) *Cfr*. n. 1.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

Doctores— y como investigaremos en este lugar la raíz de la contingencia de estos efectos.

La conclusión que hemos ofrecido es muy conocida, porque sólo se debe a la voluntad divina y libre que todos estos efectos puedan producirse y no producirse; en consecuencia, sólo a la voluntad divina podemos considerar raíz y razón absoluta de la contingencia.

5. Antes de añadir las demás conclusiones, debemos señalar que parece bastante verosímil que, aunque en los animales no podamos reconocer la libertad que, como dijimos en nuestra disputa segunda, poseen los locos y los niños —antes de alcanzar un uso de razón suficiente como para ser sujetos de culpa y de mérito—, no obstante, en ellos hay cierto vestigio de libertad en relación a algunos movimientos, de tal modo que en su potestad está moverse en uno u otro sentido. Pues cuando un animal, cansado de reposar, desea moverse y no se siente arrastrado hacia ningún sitio en particular por conocimiento y apetito de algún objeto que esté en este sitio, parece que en su potestad está moverse en uno u otro sentido. Sin embargo, no admitiré que en los animales haya un vestigio de libertad tan grande que, habiendo entrado en conocimiento de algún objeto, su apetito los incite en dirección a este objeto determinado y —sin que haya ninguna causa que los demore, como el miedo a recibir un varazo o algún otro— en su potestad esté no moverse hacia él. Ahora bien, quien ni siquiera reconozca este vestigio de libertad en los animales, de ninguna manera deberá atribuir a su apetito la raíz próxima de alguna contingencia.

6. Habrá quien objete[920] que, aunque la libertad o su vestigio —si podemos hablar de él— estén formalmente y como sujeto en el apetito, sin embargo, como raíz se encuentran en el conocimiento indiferente que debe anteceder al libre arbitrio. Los animales no pueden poseer este conocimiento, que consiste en la comparación de un objeto con otro y en el discernimiento entre uno y otro objeto, porque esto es algo que los animales no pueden realizar. Más aún, para que un animal pueda encaminar sus pasos de manera indiferente en uno u otro sentido, es necesario que conozca el fin al que tiende en cuanto fin, así como cada una de las razones de conveniencia o inconveniencia para dirigir los pasos en un sentido antes que en otro; también es necesario que compare estas razones entre sí y que, por esta comparación, infiera y colija qué conveniencia tiene más peso y es más fuerte que las demás. Asimismo, para que, de modo indiferente, se levante o refrene este acto y siga tumbado o bien, de modo indiferente, ande o se detenga, es necesario que conozca sus actos y las negaciones de éstos, así como las razones de bondad y conveniencia de estos actos, para compararlos entre sí. Pero todo esto es ajeno a los animales.

(920) Francisco Zumel, *In primam D.Thomae partem commentaria*, q. 14, art. 13, disp. 2; Salmanticae 1590, 411b-416ª.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

7. Ahora bien, hay que decir que, para que se pueda afirmar de alguien que está en posesión de la libertad de arbitrio que basta para caer en pecado mortal o hacer méritos y para ejercer las obras de virtud y prudencia humana incluso con mediocridad, no es necesario que, cuantas veces obra libremente de cualquier modo, piense y delibere sobre todo lo que hemos mencionado anteriormente, sino que sea capaz de pensar en todo ello y deliberar sobre ello en mayor o menor medida, según esté en posesión de una perspicacia de ingenio y prudencia natural mayores o menores o en la medida en que esté más o menos ejercitado en lo que debe hacerse y haya alcanzado una experiencia y destreza mayores o menores en la toma de decisiones; así pues, no es necesario que, cuantas veces los hombres realizan algo —ya sea en cuanto a su ejercicio, ya sea en cuanto a la especificación del acto—, les antecedan todos estos pensamientos y deliberaciones.

Pues los hombres desvergonzadísimos que no se preocupan, ni piensan en absoluto en su salvación, ni en la ley de Dios, sino que, como animales irracionales, se dejan llevar por el deleite del gusto o del tacto, ciertamente, cuando se les ha ofrecido algo indecoroso bajo el aspecto del deleite que procura, inmediatamente se muestran de acuerdo con ello y lo ejecutan sin mediación de estas comparaciones y raciocinios; ahora bien, basta con que puedan pensar en todo ello, deliberar sobre ello y decidir no hacerlo, para que de ellos podamos decir que han querido hacerlo libremente —tanto en términos de ejercicio, como de especificación del acto— y para que sean culpables de pecado mortal.

Asimismo, cuando hombres prudentes o imprudentes se encaminan hacia algún lugar, dan pasos más o menos apresurados, dirigen su andar en uno u otro sentido del camino —o de algún sendero intransitable— y detienen un poco su andar o prosiguen su camino, sin lugar a dudas, hacen todo esto libremente y no razonan, ni deliberan sobre todo lo que hemos dicho anteriormente, como la propia experiencia atestigua, porque para hacer estas cosas, basta con el conocimiento del espacio por donde dirigen sus pasos, junto con su libertad innata para andar de una u otra manera o para detener su andar.

Así también, al animal —cuando se levanta tras descansar y le apetece andar o se dirige en busca de alimento hacia el lugar donde se le ofrece—, para recorrer un trayecto u otro de los infinitos que puede recorrer en un sentido, para dar pasos más o menos apresurados, para comenzar su trayecto en un momento o un poco después y para detener su andar de vez en cuando o ponerse de nuevo en camino, parece bastarle el conocimiento de todo el espacio por donde puede andar junto con su vestigio innato de libertad —que reside en el propio apetito— o, lo que es lo mismo, junto con su vestigio innato del dominio de estos actos, de tal modo que en sí mismo está realizar uno u otro trayecto, completarlo con mayor o menor rapidez, comenzarlo en un momento o en otro posterior y, finalmente, detenerse de vez en cuando o avanzar de nuevo.

En efecto, cuando hay libertad o vestigio de libertad en razón del apetito y el objeto no mueve de manera tan vehemente que el apetito obligue en función de su propia cualidad, la libertad sola o el vestigio de libertad bastan para que

φñ (c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

no se ordene el movimiento que se puede ordenar y, por ello, no es necesario el conocimiento de la negación del movimiento para no ordenarlo. Pues para que el animal ─o el hombre─ no ordene el movimiento, no es necesario que quiera o desee no ordenarlo ─para lo cual sería necesario el conocimiento de la negación del movimiento─, sino que basta con que mantenga una postura puramente negativa, no ordenando el movimiento que puede ordenar; pero hay quienes no reparan en esto suficientemente.

Del mismo modo, cuando hay libertad o vestigio de libertad, a la libertad sola o al vestigio de libertad se debe el hecho de que, con el mismo conocimiento del objeto y del camino, se ordene un movimiento más o menos rápido.

Por otra parte, todo lo que hasta aquí hemos dicho que depende del vestigio de libertad, es suficiente en grado máximo para constituir la raíz próxima de alguna contingencia en el apetito del animal, como es evidentísimo de por sí.

8. Por tanto, a la objeción presentada[921], en primer lugar, debemos decir que nosotros no ponemos la libertad en el conocimiento antes que en el apetito, como hace Durando[922]; tampoco atribuimos a la potencia cognoscitiva tantos juicios y órdenes como hacen otros, sino que, más bien, consideramos que el solo conocimiento simple del objeto ─bajo el aspecto del deleite que procura o bajo otro aspecto apetecible─ basta para que lo deseen no sólo el apetito sensitivo de los animales, sino también la voluntad humana y la angélica, como diremos más adelante[923] ─cuando entremos en materia de pecado de los ángeles─ y como ya hemos dicho por extenso en nuestros *Commentaria in primam secundae S. Thomae*, (q. 9, art. 1), donde expusimos el parecer de Aristóteles sobre esta cuestión. Además, debemos decir que, para que se pueda hablar de vestigio de libertad en los animales, basta con que tengan conocimiento del espacio por el que, andando, volando o nadando, pueden recorrer su camino; asimismo, basta con que el conocimiento del objeto cuya imaginación les guía, no les mueva de manera tan vehemente que, en función de la cualidad del apetito animal, los obligue al ejercicio del acto, como ya hemos explicado; tampoco necesitan los conocimientos, las comparaciones y las demostraciones de las que hemos hablado, como ya hemos dicho.

9. *Segunda conclusión*: Si suprimimos el libre arbitrio ─tanto de los hombres, como de los ángeles─ y el apetito sensitivo de los animales respecto de los actos en los que apreciamos en ellos un vestigio de libertad, dada la constitución presente del universo ─y Dios no hace nada que vaya más allá del curso común y del orden presente en la naturaleza─, desaparecerá la contingencia de todos los efectos de las causas segundas y sucederá necesariamente que todo acontecerá por una necesidad fatal.

(921) *Cfr*. n. 6.
(922) *In sententias theologicas P. Lombardi commentariorum libri IV*, In II, dist. 24, q. 2 y 3.
(923) *Commentaria in primam D. Thomae partem*, q. 63, art. 2 y 3, disp. única, miemb. 5, concl. 1.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

Demostración: Esto supuesto, todas las causas segundas actuarían por necesidad de naturaleza y la causa que, según la constitución de este universo, pudiera impedir la acción de otra, realmente lo haría. Por tanto, sucediera lo que sucediera, todo ello tendría lugar de tal modo que, en función de cada una de sus causas, de hecho nada de ello podría suceder de otro modo y, por ello, todo acontecería por una necesidad causal fatal y extrínseca.

10. *Tercera conclusión*: Dada la misma constitución del universo y dado que Dios no hace nada que vaya más allá del curso común o del orden de la naturaleza, la raíz primera, aunque remota, de la contingencia de todos los efectos de las causas segundas de orden natural, es la voluntad de Dios, que creó el libre arbitrio de los hombres y de los ángeles y el apetito sensitivo de los animales, que parecen dotados de ─por así decir─ un vestigio de libertad en relación a algunos actos; pero la raíz próxima e inmediata es el libre arbitrio angélico y humano y el apetito sensitivo de los animales en los actos respecto de los cuales parecen estar en posesión de un vestigio de libertad.

La primera parte ─a saber, la voluntad divina es la raíz primera─ es evidentísima, porque como es necesario que, en caso de que alguna otra cosa pueda considerarse raíz de contingencia, tal cosa exista por voluntad divina, entonces también es necesario que la voluntad divina constituya siempre la raíz primera.

La segunda parte se demuestra así: Como las demás causas segundas actúan por necesidad de naturaleza y cada una de las que no están impedidas ─dándose las circunstancias que en realidad se dan─ está determinada a hacer aquello que hace o aquello que, dadas las mismas circunstancias, se sigue de ella y sólo el libre arbitrio angélico y el humano tienen en su potestad hacer una cosa u otra y de uno u otro modo ─o bien abstenerse totalmente de la operación que de forma innata procede de ellos─, así como también el apetito sensitivo de los animales ─en los que reconocemos un vestigio de libertad respecto de algunos actos─, de todo esto se sigue que la contingencia de cualquier efecto procedente de las causas segundas, se deba a alguna de estas tres causas como raíz próxima.

11. Aquí debemos señalar que una cosa es que todo efecto contingente de causas segundas proceda por proximidad de alguna de estas tres causas y otra cosa es que la raíz próxima de la contingencia de cada uno de estos efectos sea alguna de estas tres causas; pues lo primero es falso y lo segundo verdadero. Ciertamente, muchos efectos contingentes proceden de modo inmediato de causas naturales; no obstante, la raíz inmediata de la contingencia de estos efectos no es la propia causa natural que los produce por necesidad de naturaleza, sino alguna de las tres mencionadas. Por ejemplo, el hecho de que esta lámpara, junto a la cual me entrego con ardor a la escritura, proyecte ahora luz, es un efecto contingente que puede no darse; a pesar de que, por necesidad de naturaleza, la propia lámpara ─como causa natural─ produzca este efecto, sin embargo, la raíz de su contingencia no es la lámpara, sino quien la ha encendido en virtud

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

de su libre arbitrio, así como todas las causas libres que han concurrido en la producción de este aceite y de todo lo demás necesario para encender la lámpara. Por esta razón, no sólo son contingentes los efectos que proceden de manera inmediata de estas tres causas, sino que también, por unión de estos efectos con las causas naturales de este universo, hay una infinitud de efectos de causas naturales que también son contingentes. No sólo la variación producida en los efectos de las causas naturales por influjo inmediato de alguna de estas tres causas, da lugar a la contingencia en los efectos de las causas naturales, sino que también cualquier otra variación que en adelante se produzca a causa de estos efectos en cualesquiera otros efectos de las causas naturales ─que, ante el cambio de cualquier circunstancia, varían con facilidad─ producirá en ellos la contingencia.

12. En esta conclusión hemos dicho: «Dios no hace nada que vaya más allá del curso común o del orden de la naturaleza», porque si hiciera algo así o sustrajera el concurso que, en cierta manera, les debe a las causas naturales, entonces la contingencia de los efectos de las causas naturales también se reduciría a la voluntad divina como raíz inmediata. Pues el hecho de que el fuego babilónico no quemase a aquellos tres jóvenes ─a los que habría quemado, si se le hubiese dejado actuar según su naturaleza─, debe atribuirse a la voluntad divina, que sustrajo libremente su concurso general. Ahora bien, como Dios no suele hacer nada de esto salvo en razón del orden de la gracia ─por ejemplo, arrastrando a los hombres hacia la fe, reforzándolos aún más en ella u obrando de manera semejante─, estos efectos pueden incluirse con razón entre los pertenecientes al orden de la gracia.

13. Aquí no hemos incluido ─en relación a las raíces de la contingencia de las que hemos hablado─ los efectos en los que ─según hemos dicho en nuestros *Commentaria in primam secundae S. Thomae*, q. 13, art. 2, y en nuestros *Commentaria in Aristotelis Physicorum libros*, lib. IV─ se percibe la contingencia tal como se percibiría al romperse una vasija llena de agua, si se congelase y el aire exterior no tuviese por donde entrar en ella para llenar el vacío; en efecto, si la vasija es uniforme y de resistencia absolutamente igual en todas sus partes, como no hay mayor razón para que se rompa por una parte antes que por otra y, no obstante, necesariamente debe romperse para que en ella no se dé el vacío, entonces, se rompa por donde se rompa, diremos que ha sucedido por azar y de manera fortuita y, por ello, que ha tenido lugar de manera contingente. Si alguien pretende decir que no se puede inferir correctamente que, por igualdad máxima de cada una de las partes de la vasija en su totalidad, no haya una razón mayor por la que, en este caso, la vasija deba romperse por una parte antes que por otra, supongamos que Dios aplica, por medio de un influjo especial, una fuerza igual de resistencia a la parte o partes por las que se dice que debe producirse la rotura; de este modo, también sucederá que no habrá una razón mayor por la que deba romperse por una parte antes que por otra, habiendo recibido de Dios cada

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

una de las partes una fuerza igual para resistir. Lo mismo sucederá si se rompe una cuerda finísima ─cuya resistencia es la misma en todas sus partes─, en caso de que la cuerda se tense tras aplicar fuerzas contrarias a sus extremos. Así también, lo mismo sucederá si a un animal se le arrojan dos objetos conformes y adecuados a su apetito, de tal manera que cualquiera de ellos lo atrae igualmente; de manera semejante, en razón de la fuerza del apetito, de los objetos y de las demás circunstancias concurrentes, no habrá una razón mayor para que se mueva en un sentido antes que en otro. Hemos considerado que, en todos estos casos, los efectos proceden de sus causas, porque sería ridículo afirmar que, en los casos mencionados, no se producirían la rotura de la vasija o la de la cuerda, ni el movimiento del animal. Sin embargo, como no hay una razón mayor por la que la rotura deba producirse en un lugar del vaso o de la cuerda antes que en otros o por la que se siga un movimiento en un sentido antes que en otro, hemos dicho que estos efectos se producen de manera contingente según el dictado del azar. Por tanto, como no parece que estos y otros casos semejantes puedan producirse de modo natural ─salvo quizás en el caso del animal, que, como parece estar en posesión de un vestigio de libertad con respecto a su apetito sensitivo, una vez puesto en esa situación, puede moverse en el sentido que quiera─, por ello, no nos hemos preocupado de incluir estos efectos relacionándolos con otras raíces inmediatas de contingencia.

14. *Cuarta conclusión*: La contingencia de los efectos pertenecientes al orden de la gracia debe atribuirse en parte a la voluntad humana o angélica y en parte a la voluntad divina como raíz próxima e inmediata, en la medida en que los efectos hayan emanado libremente sólo de la voluntad divina ─como fue el caso de la encarnación del Hijo de Dios y de las infusiones de algunos hábitos y dones─ o de la voluntad creada con la cooperación y la ayuda simultánea de la voluntad divina por medio de algún auxilio especial.

Esta conclusión es tan evidente que no necesita ninguna demostración.

Disputa XLVIII

¿Todo lo que ha existido, existe y existirá en el tiempo está presente para Dios en la eternidad según su propia existencia?

1. Una vez demostrada la contingencia de las cosas, debemos explicar cómo conoce Dios los futuros contingentes y de qué modo concuerda la presciencia que de ellas tiene con la contingencia de las mismas.

Pero antes de discutir la cuestión que aquí presenta Santo Tomás[924], en las tres disputas siguientes examinaremos los distintos pareceres de los Doctores sobre esta cuestión. Para que en la siguiente disputa podamos discutir de manera

(924) *Summa Theologica*, 1, q. 14, art. 13.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

más fácil el parecer de Santo Tomás, antes que nada debemos disputar acerca de la dificultad que acabamos de presentar.

2. Como es evidente, tanto en este artículo, como en muchos otros lugares que Capreolo presenta[925] (1, dist. 36, q. 1; dist. 38, q. 1), Santo Tomás afirma que todas las cosas que han existido, existen y existirán en el decurso del tiempo, están desde siempre presentes para Dios en su eternidad según el mismo ser de existencia que ─exteriormente a sus causas─ han poseído, poseen y poseerán en el decurso del tiempo; así, todo lo que acontece sucesivamente en el tiempo, existe simultáneamente en la eternidad con el mismo ser por el que acontecen sucesivamente en el tiempo.

Pues como la eternidad ─y así lo hemos demostrado en nuestros *Commentaria in primam D. Thomae partem*, q. 10, art. 1, disp. 1, 2 y 4─ es de por sí una duración que es indivisible en su totalidad y posee unidad simultánea y una amplitud de duración infinita en virtud de la cual coexiste y se corresponde en su totalidad con todo el tiempo y con cada una de sus partes y momentos ─del mismo modo que el alma humana está en su totalidad en todo el cuerpo humano y en cada una de sus partes y del mismo modo que la esencia divina en su totalidad está en el mundo entero e incluso, en su totalidad, también está en el espacio infinito, que exterior al mundo nos imaginamos extendido por doquier, así como en cada de una de sus partes y lugares─, por ello, todo el tiempo y cualquier cosa que exista o acontezca de manera sucesiva en él, coexistirán y acontecerán en el ahora indivisible de la eternidad, antes y después del cual no hay nada; por ello, en el ahora indivisible de la eternidad no se puede reconocer un antes ni un después, ni pasado ni futuro, sino una duración indivisible y simultánea en su totalidad, como hemos demostrado en la disputa 2 citada.

En este sentido, Cayetano[926], Capreolo (en el lugar citado[927]) y Francisco Silvestre de Ferrara (*Commentaria in IV libros D. Thomae contra gentiles*, 1, cap. 66 y 67) defienden el parecer que Santo Tomás ofrece en este lugar. Escoto, Durando y otros lo impugnan[928]. Por esta razón, debe rechazarse lo que dicen Silvestre (*Conflatus*[929]), Herveo[930] y el Hispalense[931], a saber: las palabras de Santo Tomás no deben entenderse referidas al ser de existencia que las cosas que acontecen de manera sucesiva en el tiempo, poseen desde siempre en la eternidad, sino a su ser objetivo y conocido y a través del cual se las conoce en relación al mismo ser de existencia que poseerán en el decurso del tiempo.

(925) *Defensiones theologiae D. Thomae Aq*.

(926) *Commentaria in S. Thomae summam theologicam*, 1, q. 14, art. 13, n. 10.

(927) *In I*, dist. 36, q. 1; dist. 38, q. 1, art. 2, concl. 2.

(928) Sobre Escoto y Durando, *cfr. infra* n. 3.

(929) Silvestre Mazolino de Piemont, *Conflatus*, q. 14, art. 16, Perugia 1519, vol. I, q. 14, art. 16, fol. 110r.

(930) Hervè Nédellec, *In IV libros sententiarum commentaria*, In I, dist. 36, art. 1.

(931) Diego de Deza, *Novarum defensionum doctrinae Angelici Doctoris Beati Thomae de Aquino super primo libro sententiarum*, In I, dist. 38, q. 1, art. 3, not. 2, Hispali 1517, f. 275r-a.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

3. Este parecer de Santo Tomás lo impugnan Escoto (*In I*, dist. 39[932]), Durando (*In I*, dist. 38, q. 3), Gregorio de Rímini y Gabriel Biel (comentando ambos la distinción 39), Pedro Oriol[933] (en los lugares citados de Capreolo) y otros muchos, *en primer lugar*: Porque lo que no existe, no puede coexistir con nada; pues la coexistencia requiere la existencia de dos extremos. Pero los futuros todavía no existen y tampoco han existido. Por tanto, no coexisten desde siempre con Dios, ni con la eternidad, y, por ello, no se encuentran presentes para Dios según el ser de existencia que tendrían desde siempre.

4. *En segundo lugar*: Del mismo modo que la eternidad en Dios abarca todo tiempo, así también, la inmensidad de la esencia divina abarca o alcanza todo lugar. Pero Dios no está presente, ni coexiste con algún lugar, antes de que ese lugar exista, como hemos explicado en nuestros *Commentaria in primam D. Thomae partem* (q. 8 y 10). Por tanto, la eternidad no está presente, ni coexiste con algún tiempo, antes de que ese tiempo exista; por esta razón, el tiempo futuro que aún no existe, no coexiste, ni se encuentra presente para la eternidad, ni ahora, ni desde siempre.

5. *En tercer lugar*: Las cosas que no pueden coexistir entre sí, tampoco pueden coexistir con un tercero. Pero el tiempo pretérito y el futuro no pueden coexistir entre sí simultáneamente. Por tanto, no pueden encontrarse desde siempre en forma de presente para Dios según su ser de existencia, ni coexistir con la eternidad.

6. *En cuarto lugar*: Si las cosas que acontecen sucesivamente en el tiempo, desde siempre estuviesen presentes simultáneamente en la propia eternidad, entonces cosas contradictorias serían simultáneamente verdaderas en la eternidad, porque cosas contradictorias serían sucesivamente verdaderas en el tiempo ─así, la proposición «Adán existe» habría sido verdadera en algún momento y la proposición «Adán no existe» sería verdadera ahora─; pero esto es absurdo.

7. *En quinto lugar*: Si las cosas que acontecen sucesivamente en el tiempo, desde siempre estuviesen presentes simultáneamente en la propia eternidad, entonces el no-ser de cualquier cosa generada, no precedería al ser de esta cosa; además, el ser de esta misma cosa aparecería antes de su aparición en el tiempo y, de este modo, aparecería dos veces o no podría aparecer en el tiempo; pero estas dos situaciones son sobremanera absurdas.

8. Para que se entienda en qué sentido puede defenderse esta doctrina de Santo Tomás, hay que saber que las palabras de las que hacemos uso como cópulas en los enunciados, además de su significado principal, indican alguna

(932) Escoto, *loc. cit*., n. 9, ed. Vivès, tom. 10, 617.
(933) Pedro de Oriol, *In I*, dist. 38, q. 1, art. 1 y 2; dist. 39, q. 1, art. 3.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

duración como medida de verdad de los propios enunciados. Pues si se habla de «tiempo presente», se indica una duración presente; si se habla de «tiempo pasado», se indica una duración pasada; y en el caso de «tiempo futuro», se indicará una duración futura.

Por otra parte, la duración presente, en lo que atañe a la cuestión que estamos tratando, puede ser doble, a saber, o bien un tiempo o un momento presente del tiempo o bien la eternidad, que siempre es presente. Pero la duración pasada o futura no puede ser eternidad, porque, considerada en sí misma, en la eternidad no puede haber pasado, ni futuro.

Por esta razón, tanto la expresión «tiempo pasado», como «tiempo futuro», no indican, ni pueden indicar, eternidad como medida de verdad de proposiciones, sino sólo un tiempo que puede ser pasado o futuro. Por esta razón, el sentido de las proposiciones «Adán existió» y «El Anticristo existirá» es el siguiente: Adán existió en un tiempo pasado y el Anticristo existirá en un tiempo futuro. Pero la palabra «presente» puede indicar, como medida de verdad de proposiciones, tanto un tiempo o un momento de tiempo presente, como la eternidad presente. De ahí que el sentido de la proposición «Adán existe» pueda ser doble. *Primero*: Adán se encuentra bajo la duración de un tiempo presente o de un momento de tiempo presente; en este sentido la proposición es falsa. *Segundo*: Adán se encuentra bajo una duración presente, que es la eternidad; en este sentido, la proposición es verdadera, porque Adán se encontraría en el ahora indivisible e infinito de la eternidad, que abarca todo tiempo; en este ahora indivisible e infinito de la eternidad, se encontraría todo lo que existe en el tiempo, aunque en razón de la existencia poseída en el tiempo de su existencia. Pues si nos imaginamos al propio Dios en el ahora indivisible de su eternidad, que supera todo tiempo y abarca la totalidad del tiempo, y le hacemos formar la proposición «Adán se encuentra en este mi ahora de eternidad», puede entenderse fácilmente que esta proposición será verdadera.

Así pues, aunque por lo general solamos tomar las proposiciones referidas al presente en tanto que significando una diferencia de tiempo presente, sin embargo, pueden tomarse en ambos sentidos, especialmente cuando se habla de la existencia de las cosas en la eternidad, como estamos haciendo ahora.

9. Por tanto, una vez expuesto este fundamento, Cayetano (en su comentario a este pasaje[934]) y Capreolo y el Ferrariense (en los lugares citados[935]), dicen que pueden tener un doble sentido las siguientes proposiciones, a saber: «todas las cosas coexisten con Dios»; «todas las cosas existen en la eternidad»; «todas las cosas coexisten simultáneamente con Dios o con la eternidad».

El primer sentido sería tal que las palabras «coexisten» y «existen» indicarían una diferencia de tiempo presente, siendo el sentido de estas proposiciones el siguiente: *Todas las cosas en tiempo presente o en un momento de tiempo*

(934) *Commentaria in S. Thomae summam theologicam*, 1, q. 14, art. 13, n. 12.
(935) *Cfr*. n. 2.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

presente: coexisten con Dios; existen en la eternidad; coexisten simultáneamente con Dios o con la eternidad. Estos autores dicen ─según este sentido─ que tales proposiciones son falsas, porque para que se pueda decir con verdad que una cosa coexiste con otra o que existe en otra, es necesaria la existencia de ambas en una duración que se expresaría por medio de la cópula de la proposición en la que se afirma tal cosa; así pues, como las cosas futuras no existen en un tiempo presente, ni en un momento de un tiempo presente, por esta razón, en ese tiempo no coexisten con Dios ni con la eternidad, ni existen en la eternidad, como es evidente por lo que hemos dicho en nuestros *Commentaria in primam D. Thomae partem*, q. 10, art. 1 (disp. 2). Léanse también, si a alguien le place, las razones con las que Cayetano demuestra esto mismo en sus comentarios a esta cuestión de Santo Tomás. Parece que los autores que impugnan la doctrina de Santo Tomás, han tomado estas proposiciones en el sentido que acabamos de explicar.

10. Las proposiciones mencionadas pueden tener un segundo sentido, de tal modo que las palabras «coexisten» y «existen» no indicarían un tiempo presente, sino una eternidad siempre presente, siendo el sentido de estas proposiciones el siguiente: *todas las cosas en el ahora de la eternidad coexisten con Dios*; *todas las cosas en el ahora de la eternidad existen en la eternidad*; *todas las cosas en el ahora de la eternidad coexisten simultáneamente con Dios o con la eternidad*, es decir, ni antes ni después ─porque no hay un antes, ni un después de la eternidad─, sino en el propio ahora de la eternidad, indivisible, infinito y que abarca la totalidad del tiempo. Estas proposiciones son verdaderas en este segundo sentido; así las toman Santo Tomás y Boecio (*De consolatione philosophiae*, lib. 5, prosa última[936]); y así también aparecen frecuentemente en las obras de los Santos, sobre todo en las de San Agustín y San Anselmo.

11. En este mismo sentido, los Santos Padres a veces niegan que en Dios haya propiamente presciencia. En efecto, como en el ahora indivisible de la eternidad, que es la duración propia de la ciencia divina, todas las cosas están presentes y coexisten y en este ahora no hay antes ni después ─de tal modo que, gracias a algo presente en la eternidad, Dios pudiese conocer una cosa antes de que aconteciese─, por esta razón, en Dios no habría presciencia por existencia de las cosas en la eternidad, aunque una vez realizada la comparación en un momento determinado del tiempo, en Dios habría propiamente presciencia, porque conocería las cosas en un tiempo infinito antes de que aconteciesen. La ciencia divina no sufriría variación alguna por el hecho de que las cosas aconteciesen con posterioridad. Así debemos entender a San Agustín en *De quaestionibus ad Simplicianum* (lib. 2, q. 2[937]), donde dice que la ciencia de Dios no puede considerarse propiamente presciencia con respecto a las cosas que van

(936) *Cfr*. lib. 5, prosa 6; PL 63, 860.
(937) *Cfr*. n. 2; PL 40, 138s.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

a suceder en el tiempo. Así también debemos entender a San Anselmo, cuando en *De casu diaboli* (cap. 21) dice: «La presciencia de Dios no puede denominarse propiamente *presciencia*, porque aquel para el cual todo es presente, no tiene presciencia de los futuros, sino ciencia de las cosas presentes»[938]. Del mismo modo debemos entender a Boecio (*De consolatione philosophiae*, lib. 5, prosa última), cuando afirma que no se puede decir que en Dios haya propiamente presciencia, sino providencia.

12. Me asombra que Cayetano, respecto a este pasaje[939], se atribuya como primer descubridor este modo de defender la doctrina de Santo Tomás, cuando antes que él Capreolo ─en los lugares citados─ ya la había defendido de este modo y, además, esta misma distinción la ofrecen Ricardo de Mediavilla (*Quodlib*. 3, q. 1) y otros anteriores en el tiempo a Cayetano.

13. Sin embargo, debo advertir que no parece que deban admitirse las siguientes proposiciones: «todas las cosas han existido desde siempre en la eternidad»; «todas las cosas han coexistido simultáneamente con Dios o con la eternidad». Pues como las cópulas de estas proposiciones están en tiempo pasado, no pueden indicar, como medida de verdad de estas proposiciones, una duración en la eternidad, en la que no hay pasado, sino solamente una duración de tiempo pasado. No obstante, pueden admitirse las siguientes proposiciones: «todas las cosas coexisten desde siempre con Dios»; «todas las cosas, según su ser de existencia, se encuentran desde siempre presentes para Dios»; «todas las cosas coexisten desde siempre simultáneamente con Dios o con la eternidad», pues todas las cosas coexistirían desde siempre en el ahora de la eternidad y estarían en forma de tiempo presente para Dios y para la eternidad. En este pasaje, Santo Tomás hace uso de estas proposiciones y no de esas otras. También puede admitirse lo siguiente: Desde siempre se ha podido decir con verdad: «todas las cosas se encuentran presentes para Dios o coexisten con Dios»; porque el sentido de esto es: en cualquier tiempo en que se formule la proposición «todas las cosas coexisten con Dios», esta proposición será verdadera y la palabra «coexisten» indicará el ahora de la eternidad.

14. Por tanto, en relación al primer argumento[940] de los adversarios de Santo Tomás, concedidas la mayor y también la menor ─si se pretende decir que los futuros todavía no se encuentran en tiempo presente, ni han estado en tiempo pasado─, debemos negar la consecuencia, si el consecuente se entiende en el sentido de que los futuros no coexisten con Dios, ni con la eternidad, aunque se encuentren en el ahora indivisible de la eternidad, que abarca el tiempo futuro en que acontecerán estos futuros. Pero si en el consecuente la palabra «coexisten»

(938) PL 158, 353c.
(939) *Op. cit*., 1, q. 14, art. 13, n. 10.
(940) *Cfr*. n. 3.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

indica una duración de tiempo, dando a entender que los futuros no coexisten con Dios, ni con la eternidad, en un tiempo verdadero o imaginario que haya discurrido desde siempre hasta el momento presente del tiempo, entonces habrá que admitir la consecuencia, porque como en ese tiempo los futuros no habrían acontecido, tampoco habrían podido coexistir en ese momento con Dios, ni con la eternidad. Este es el sentido en que los adversarios de Santo Tomás parecen presentar su crítica, a pesar de que Santo Tomás no enseña lo contrario[941].

15. Con respecto al segundo argumento[942], concedidas la mayor y la menor, también habrá que conceder la primera consecuencia. Pues como, para que dos cosas coexistan, se requiere la existencia de las dos, por ello, resulta contradictorio que la eternidad esté presente o coexista con un tiempo ─o viceversa─ antes de que este tiempo exista en sí mismo ─en caso de que debamos decir que coexiste con la eternidad─ o en la propia eternidad, en caso de que debamos decir que está presente o coexiste con el ahora de la eternidad, que abarca todo tiempo. De ahí que, respecto a lo que se infiere más adelante, si en el consecuente la palabra «coexiste» indica una diferencia de tiempo presente, en el que un tiempo futuro coexiste con la eternidad, entonces también habrá que admitir la segunda consecuencia; además, Santo Tomás no sostiene lo contrario; pero si esta palabra indica la propia eternidad, en la que un tiempo que va a ser futuro con respecto a un momento de tiempo presente, coexiste y se encuentra presente para la propia eternidad, entonces habrá que negar la consecuencia, tanto si el consecuente se formula ahora, como si se formula en cualquier otro tiempo, verdadero o no, en relación a la eternidad; pues en la eternidad así significada por medio de la cópula, en la medida en que abarca el tiempo futuro, ese tiempo está presente y coexiste con la propia eternidad.

16. Con respecto al tercer argumento[943], la premisa mayor deberá admitirse, si su sentido es el siguiente: las cosas que no pueden coexistir una con otra según la duración propia de cada una de ellas, tampoco podrán coexistir con una tercera en estas mismas duraciones, si se alude a ellas mediante una cópula proposicional según la cual coexistirían con esta tercera cosa; pues en una duración de tiempo en la que un tiempo pasado no puede coexistir con un tiempo futuro, estos tiempos tampoco podrán coexistir simultáneamente con Dios o con la eternidad, como ya hemos explicado. Pero la premisa mayor deberá negarse, si su sentido es el siguiente: las cosas que no pueden coexistir una con otra según la duración propia de cada una de ellas, tampoco pueden coexistir con una tercera cosa en una duración de esta tercera cosa que abarque las duraciones de las otras dos y que se indicaría mediante una cópula proposicional según la cual coexistirían con una tercera; pues el tiempo pasado y el tiempo futuro, que no pueden coexistir

(941) A saber, que los futuros coexisten con Dios o con la eternidad en un tiempo, verdadero o imaginario, que discurriera desde siempre hasta el momento de tiempo presente.

(942) *Cfr*. n. 4.

(943) *Cfr*. n. 5.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

uno con otro en ningún tiempo, pueden coexistir en la eternidad ─que abarca ambos tiempos─ con Dios ─cuya eternidad es su duración─ o también con la propia eternidad.

17. Con respecto al cuarto argumento[944], para que se entienda qué proposiciones con predicados opuestos son verdaderas o falsas cuando las cópulas indican el ahora propio de la eternidad, hay que saber que algunas proposiciones contienen predicados contradictorios, siendo proposiciones afirmativas, como las siguientes: «Sócrates es sedente»; «Sócrates es no-sedente». Pero otras proposiciones son contradictorias, hablando con la mayor propiedad, cuando una es afirmativa y otra negativa, por ejemplo: «Sócrates está sentado»; «Sócrates no está sentado». Pero en ambos casos, como también en cualesquiera otros en los que a una misma cosa se le atribuyen predicados opuestos, para que haya oposición, cuando la cópula indica un ahora temporal, es necesario que indique un mismo ahora temporal; pues una oposición se establece sobre una misma cosa, en términos de esta misma cosa y de un mismo tiempo.

18. Dicho lo cual, hay que saber que, cuando nos encontramos ante proposiciones afirmativas que contienen predicados opuestos, podemos establecer esta diferencia: si las cópulas indican un ahora temporal idéntico, no pueden ser ambas verdaderas; pero si indican un ahora de eternidad idéntico, pueden ser simultáneamente verdaderas. La razón es la siguiente: como todo lo que se predica de alguna cosa en diversos momentos, se predica de ella simultáneamente en el ahora de la eternidad, pudiéndose decir de Sócrates en diversos momentos que está sentado y que no está sentado, que puede ver y que está ciego, que está caliente y que está frío, por ello, todo esto puede atribuírsele con verdad simultáneamente, si las cópulas de las proposiciones indican el ahora idéntico de la eternidad. Por esta razón, cuando las cópulas indican el ahora de la eternidad, las proposiciones afirmativas que contienen predicados opuestos, no se oponen entre sí. Pero cuando las proposiciones se refieren a un mismo sujeto y un mismo predicado y una es afirmativa y otra negativa, entonces se oponen entre sí, tanto si las cópulas indican un ahora temporal idéntico, como si indican el ahora idéntico de la eternidad. De ahí que las siguientes proposiciones sean contradictorias: «Sócrates está sentado»; «Sócrates no está sentado»; tanto si las cópulas indican una ahora temporal idéntico, como si indican el ahora de la eternidad. La razón es la siguiente: la negación posee la virtud de distribuir lo que niega y decir «en la eternidad Sócrates no está sentado» es lo mismo que decir «en la eternidad Sócrates no está sentado de ningún modo», ni en la medida en que la eternidad se corresponde con un momento determinado del tiempo, ni en la medida en que se corresponde con cualquier otro momento. Por esta razón, una vez que Sócrates se ha sentado en algún momento del tiempo, resulta verdadera la siguiente proposición: «En la eternidad Sócrates está sentado». Y es

(944) *Cfr*. n. 6.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

falsa la siguiente: «En la eternidad Sócrates no está sentado». Tampoco se puede establecer la siguiente consecuencia: *Sócrates no está sentado en este momento del tiempo; por tanto, no está sentado en la eternidad*.

19. Dicho lo cual, es fácil entender que la regla que Aristóteles ofrece en *De interpretatione*, lib. 2, cap. 1[945] ─a saber, a partir de una proposición afirmativa indefinida puede concluirse de manera correcta una proposición negativa definida─ no se aplica al caso de las proposiciones cuyas cópulas indican el ahora de la eternidad, pero sí se aplica al caso de las proposiciones que dan a entender un ahora temporal y que son aquellas a las que refiere Aristóteles en el lugar mencionado. La razón de esto es la siguiente: esta regla posee dicha virtud, porque como predicados contradictorios ─*v. gr.* «sedente» y «no-sedente»─ no pueden predicarse de un mismo sujeto en un mismo instante del tiempo, por ello, si de modo verdadero se afirma de Sócrates que no está sentado en algún momento del tiempo, de modo verdadero se negará de él que esté sentado en ese mismo instante. Sin embargo, como de Sócrates pueden afirmarse predicados contradictorios en el ahora idéntico de la eternidad ─en la medida en que la eternidad se corresponde con las diversas partes del tiempo─, no se podrá establecer la siguiente consecuencia: *En la eternidad Sócrates es no-sedente; por tanto, en la eternidad Sócrates no está sentado*.

20. Una vez explicado esto, respecto al argumento mencionado, debemos decir que dichas proposiciones ─que son verdaderas sucesivamente en el tiempo─ no son contradictorias, porque sus cópulas no indican un ahora temporal idéntico, sino ahoras distintos, y para que haya contradicción es necesario que las cópulas indiquen un mismo momento en el tiempo. Si indicasen un instante temporal idéntico, serían contradictorias, pero entonces ambas no podrían ser verdaderas. Por tanto, si las proposiciones que ofrece este argumento indican diversos momentos temporales ─de modo que no serían contradictorias─ y se pretende afirmar que la verdad de ambas proposiciones se da simultáneamente en el ahora de la eternidad ─en la medida en que este ahora abarcaría los diversos momentos del tiempo en los cuales ambas proposiciones serían verdaderas sucesivamente─, entonces habrá que admitir todo y no se seguirá ningún absurdo. Sólo en este sentido puede ser verdadero lo que Cayetano afirma, cuando comenta el pasaje de Santo Tomás, a saber: «No hay ningún inconveniente en que dos enunciados contradictorios según el ahora temporal de cada uno, se den en el ahora idéntico de la eternidad; no obstante, esto se dice de manera impropia»[946]. Pero si se pretende afirmar que, cuando las cópulas de estas proposiciones indican el ahora idéntico de la eternidad, del mismo modo que estas proposiciones serían contradictorias, también podrían ser simultáneamente verdaderas en la eternidad, entonces habrá que negar la corrección de la consecuencia del argumento. Pues la proposición

(945) *De interpretatione*, c. 19; ed. Bekker, 1, 19b23.
(946) *Commentaria in S. Thomae summam theologicam*, 1, q. 14, art. 13, n. 12.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

negativa sería falsa, porque su sentido sería que Adán no existe de ningún modo en la eternidad, tampoco en la medida en que la eternidad se corresponde con el tiempo en que Adán existió; pero es evidente que esto es falso.

21. Con respecto al quinto argumento[947], debemos decir que no es absurdo que el no-ser de la cosa que se genera, no preceda al ser de esta cosa en el ahora indivisible de la eternidad, como le precede en el tiempo, porque la eternidad carece de antes y después y existe en su totalidad simultáneamente. Sin embargo, el propio no-ser de la cosa que se genera, no aparece en la eternidad con adecuación, sino sólo en la medida en que la eternidad se corresponde con el tiempo existente antes de que la cosa se genere; tampoco el ser de la cosa que ya se ha generado, aparece con adecuación en esta eternidad, salvo en tanto que se corresponde con el tiempo en que ya se puede decir que se ha generado esta cosa. Respecto a la segunda parte de este argumento, debemos negar lo que se sigue de ella. Pues el ser de la cosa que se genera, no aparece en la eternidad antes que en el tiempo, sino simultáneamente. Pues del mismo modo que, en la duración de la eternidad, este ser no se produce en virtud de una producción distinta, ni por medio de otras causas que aquellas a través de las cuales se produce en el tiempo, tampoco su existencia se debe a otra existencia, ni aparece en la eternidad antes que en el tiempo, sino que, como se produce y existe en el tiempo, por esta razón, coexiste en la eternidad con la que el tiempo coexiste. Por ello, no aparece con adecuación en la eternidad, sino tan sólo en la medida en que la eternidad se corresponde con el tiempo en que esta cosa existe y que la eternidad abarca en virtud de la amplitud indivisible de su duración, que es infinita y simultánea en su totalidad.

Disputa XLIX

¿Conoce Dios con certeza las cosas futuras contingentes porque se encuentran presentes para Él según su existencia y, gracias a ello, su contingencia se puede conciliar bien con la presciencia divina?

1. En el lugar citado[948], Santo Tomás, siguiendo los pasos de Boecio (*De consolatione philosophiae*, lib. 5, prosa última[949]), da una respuesta afirmativa, que se apoya en los siguientes fundamentos, que no vamos a presentar en el orden en que él lo hace.

Primer fundamento: Como la eternidad, en tanto que duración indivisible e infinita, existe en su totalidad simultáneamente y abarca la totalidad del tiempo, todas las cosas que acontecen sucesivamente y que se producen en el tiempo, se encuentran desde siempre presentes para Dios, según el mismo ser ─aunque de manera extrínseca a sus causas─ que adquieren sucesivamente en el tiempo;

(947) *Cfr*. n. 7.
(948) *Summa Theologica*, 1, q. 14, art. 13.
(949) Boecio, *loc. cit*., prosa 6; PL 63, 860.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

por ello, como el conocimiento divino ─al igual que el ser divino─ se mide en términos de eternidad, el conocimiento divino se dirige desde siempre y con simultaneidad hacia todos los actos contingentes en tanto que, en la duración de la eternidad, estos actos se encuentran en forma presente para Él, según el mismo ser de existencia ─aunque de manera extrínseca a sus causas─ que poseerán en el decurso del tiempo.

2. *Segundo fundamento*: Cualquier acto contingente puede considerarse de dos modos. *Primero*: en la medida en que ya existe en sí mismo de manera extrínseca a sus causas; según este primer modo, no lo consideramos futuro, ni contingente, sino presente y absolutamente determinado; considerado de este modo, puede ser objeto de conocimiento cierto e infalible; pues con certeza veo que Sócrates está sentado, cuando ya se encuentra sentado en acto. *Segundo*: en la medida en que todavía se encuentra en su causa; según este segundo modo, lo consideramos un acto futuro y contingente, que todavía no está absolutamente determinado, porque su causa contingente puede obrar de manera indiferente lo opuesto; si consideramos un acto contingente según este segundo modo, este acto no podrá ser objeto de conocimiento cierto e infalible; por ello, todo el que conoce un efecto contingente sólo en su causa, no posee un conocimiento cierto de este efecto, sino únicamente conjetural.

3. A partir de estos dos fundamentos Santo Tomás infiere que, como el entendimiento divino conoce todos los futuros contingentes no sólo en la medida en que se encuentran en sus causas, sino también en la medida en que cada uno de ellos existe en sí mismo en acto según su ser de existencia ─que está en forma presente a ojos divinos de manera extrínseca a sus causas─, como es evidente en virtud del primer fundamento, por ello, Dios conoce con conocimiento cierto todos los actos contingentes, a pesar de que cada uno de ellos sea en el tiempo un futuro contingente con respecto a sus causas. Santo Tomás sostiene de este modo que la contingencia de las cosas en el tiempo, una vez relacionadas con sus causas, concuerda con la presciencia cierta e infalible de Dios. Esto mismo afirma en *De veritate* (q. 2, art. 12) y en *Contra gentes* (lib. 1, cap. 67).

4. Pero no se sabe si, sólo por esta razón, Santo Tomás habría sostenido que Dios posee una ciencia de los futuros contingentes cierta e inmutable o si, además, habría dicho tal cosa porque Dios estaría en posesión de ideas en virtud de las cuales, tras la determinación libre de su voluntad, conocería los futuros con certeza, aunque éstos no se encontrasen presentes para Él según sus existencias, como examinaremos con mayor extensión en la disputa siguiente y en la penúltima.

5. Comentando este pasaje, Cayetano afirma[950] esto mismo, así como también otros discípulos de Santo Tomás, que les apoya, cuando en este artículo dice: «De

(950) *Commentaria in S. Thomae summam theologicam*, 1, q. 14, art. 13, n. 15s.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

ahí que todo lo que existe en el tiempo, esté presente para Dios desde siempre, no sólo por tener presentes en sí mismo las razones de las cosas, como dicen algunos, sino porque su mirada se dirige desde siempre hacia todas las cosas, en la medida en que se encuentran en su presencialidad»[951]. Pues cuando dice «por tener presentes en sí mismo las razones de las cosas», Santo Tomás parece dar a entender las ideas de las cosas, como Cayetano y algunos otros afirman, comentando este pasaje; Santo Tomás parece afirmar que los futuros existentes en el tiempo, se encuentran en forma presente para Dios como objetos conocidos con certeza por este motivo, a saber, porque en sí mismo Dios estaría en posesión de las razones de las cosas, aunque no únicamente por este motivo, sino también porque su mirada se dirigiría hacia todas estas cosas en cuanto presentes para Él según su ser de existencia.

6. Sin embargo, podría sostenerse que Santo Tomás habría defendido el parecer contrario[952], en primer lugar, porque, con respecto al segundo fundamento, distingue un doble estado en el futuro contingente: uno, en tanto que existiendo en acto de manera extrínseca a sus causas; otro, en tanto que existiendo todavía en su causa; Santo Tomás afirma que el futuro contingente puede ser objeto de conocimiento cierto según el primer modo, pero no según el segundo; en *De veritate* (q. 2, art. 12 *in corp*. y *ad sextum*) Santo Tomás parece afirmar claramente que, considerada de este modo, una cosa contingente no puede ser objeto de conocimiento cierto para el conocimiento divino. Por esta razón, en el lugar citado[953], añade: «Por ello, todo el que conoce un efecto contingente sólo en su causa, no posee un conocimiento cierto de este efecto, sino únicamente conjetural». En segundo lugar, porque si Santo Tomás hubiera creído que las razones de las ideas solas bastan para que Dios conozca los futuros con certeza antes de que acontezcan ─ya sea en el tiempo, ya sea en la eternidad─ de manera extrínseca a sus causas: habría explicado esto más detenidamente; habría descendido a explicar el modo en que, en virtud de las razones de las ideas, Dios podría conocer con certeza lo que está en la facultad del libre arbitrio creado; habría explicado de qué modo la libertad de arbitrio concordaría con la presciencia divina considerada de esta manera; y no se habría preocupado tanto, primero, por explicar la certeza de la presciencia divina exclusivamente en razón de la presencia de las cosas según su ser de existencia en la eternidad y, segundo, por conciliar únicamente la contingencia de las cosas con la certeza de la presciencia sólo por esta razón. En tercer lugar, porque si Santo Tomás hubiese pretendido sostener, con las palabras que hemos citado anteriormente[954], que Dios tiene, por una y otra razón, ciencia cierta de los futuros contingentes, entonces habría dicho: *De ahí que todo lo que existe en el tiempo, esté presente para Dios desde siempre, no sólo por tener presentes en sí mismo las razones de las cosas,*

(951) *Summa Theologica*, 1, q. 14, art. 13.
(952) A saber: Dios conoce los futuros contingentes, porque se encuentran presentes para Él.
(953) *Summa Theologica*, 1, q. 14, art. 13.
(954) *Cfr*. n. 5.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

como dicen algunos, sino «también» porque su mirada se dirige &c.; pues esto indicaría de modo más verosímil que Santo Tomás habría pensado que ambas son razones suficientes. Sin embargo, como el hecho de que las razones de las ideas sean razón suficiente para conocer con certeza los futuros contingentes, no concuerda con la doctrina que Santo Tomás enseña en el segundo fundamento; como éste no dice: «sino también porque &.», pues solamente dice: «sino porque &.»; como, además, hay una razón legítima por la que, con estas palabras, no excluye totalmente las razones de las ideas, que es la siguiente, a saber: puesto que estas palabras no hablan sólo de la presencia de los futuros contingentes, sino de la presencia de todo lo existente en el tiempo, entre lo cual hay muchas cosas que son necesarias y muchas cosas cuyas producciones tienen causas determinadas y, no obstante, pueden impedirse ─y para que todas las cosas que son necesarias y tienen causas determinadas, se encuentren presentes para Dios con certeza según su ser objetivo, bastarían las razones de las ideas, sobre todo si todas actúan por necesidad de naturaleza─, por ello, no deben excluirse las razones de las ideas y, en consecuencia, Santo Tomás dice: «De ahí que todo lo que existe en el tiempo, esté presente para Dios desde siempre, no sólo por tener presentes en sí mismo las razones de las cosas (y esto es como si dijera: *pues esta razón sola no basta para que todas estas cosas, también según su ser objetivo, se encuentren presentes para Dios de tal modo que las conozca con certeza*), sino porque su mirada &.»; y es como si dijera: *esta es la razón universal por la que todas estas cosas se encuentran presentes para Dios de tal modo que las conocería a todas con certeza, incluidos los futuros contingentes*; así pues, ya que, como digo, todo esto es así, es verosímil que Santo Tomás no quisiese afirmar en el lugar citado que Dios conoce con certeza los futuros contingentes también por medio de las razones de las ideas.

7. Pero para decir lo que pienso sobre toda esta cuestión, en primer lugar, sin que supongan ningún impedimento las razones que acabamos de ofrecer[955], no me atrevería a afirmar que Santo Tomás ─a quien deseo ardientemente tener en todo como patrono antes que como adversario─ creyese que, sólo en razón de la presencia de las cosas según su ser de existencia, Dios conoce con certeza los futuros contingentes, sino que, más bien, me parece que, si se examina con atención esta cuestión, Santo Tomás habría afirmado lo contrario.

A decir esto me mueve, en primer lugar, el hecho de que, en *Contra gentes* (lib. 1, cap. 67, raz. 3), Santo Tomás demuestra que Dios conoce los futuros contingentes, porque del mismo modo que un efecto necesario se conoce con certeza a partir de una causa necesaria, así también, un efecto contingente se conoce con certeza a partir de una causa contingente completa, si su acción no resulta impedida; por lo cual, como Dios no sólo conoce las causas de los efectos contingentes, sino también las causas que pueden impedir sus efectos, por esta razón, según Santo Tomás, Dios conoce con certeza los futuros contingentes a

(955) *Cfr*. n. 6.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

partir de sus causas. No obstante, también es cierto que, comentando este pasaje, el Ferrariense[956] ofrece esta razón, pero no la aplica a los futuros contingentes cuya causa es el libre arbitrio ─pues si nada se lo impide, en la potestad del libre arbitrio está producir o no producir un efecto o producir un efecto en vez del efecto contrario─, sino a los futuros contingentes que proceden de causas naturales, que estarían determinadas por su propia naturaleza a producir efectos determinados, pero que también serían causas contingentes en la medida en que puede impedírseles la producción de estos efectos.

A decir esto también me mueve, en segundo lugar, el hecho de que sostener lo que se atribuye a Santo Tomás, restaría dignidad a la ciencia divina o, más aún, sería peligroso en materia de fe, por no decir algo más. No puedo persuadirme de que Santo Tomás haya sostenido algo que, en cierta medida, resta dignidad a la ciencia divina y es poco coherente con la fe católica, sobre todo cuando no hay nada que obligue a ello, hay indicios no despreciables de lo contrario y tantos varones doctos afirman que Santo Tomás sostuvo, basándose también en las razones de las ideas, que Dios está en posesión de una ciencia cierta de los futuros contingentes.

8. Por tanto, en esta disputa vamos a ofrecer nuestra *primera conclusión*: Dios no conoce con certeza los futuros contingentes en razón exclusivamente de que las cosas posean una existencia en la eternidad de manera extrínseca a sus causas, sino que, en virtud de la altitud de su ciencia, antes ─según nuestro modo de entender, pero con fundamento en la realidad─ de decidir algo, en sí mismo comprehende todas las cosas que ─de modo contingente o puramente libre, por medio de todas las causas segundas posibles en virtud de su omnipotencia─ van a acontecer dada la hipótesis de que quiera establecer estos o aquellos órdenes de cosas, con estas o aquellas circunstancias; en razón de haber decidido establecer, por su libre voluntad, este orden de cosas y de causas que realmente ha decidido, antes no sólo de que algo acontezca en el tiempo, sino también ─según nuestro modo de entender, pero con fundamento en la realidad─ de que algo creado posea existencia en la duración de la eternidad, en sí mismo y en su decreto comprehende todas las cosas que, por medio de causas segundas, de modo contingente o libremente, realmente van a acontecer o no.

9. La primera parte de esta conclusión ─y más aún las demás─ posee tanta certeza que no dudo de que sostener lo opuesto es peligroso en materia de fe.

Primera demostración: Es evidente, por lo que dicen las Sagradas Escrituras, que Dios Óptimo Máximo posee un conocimiento cierto de algunos futuros contingentes que dependen del libre arbitrio humano y que, no obstante, no han acontecido, ni acontecerán nunca, y, por ello, tampoco poseen existencia en la eternidad; por tanto, Dios no los conoce con certeza en razón exclusivamente

(956) Francisco Silvestre de Ferrara, *Commentaria in IV libros D. Thomae contra gentiles*, lib. 1, cap. 67, r. 3.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

de que los futuros contingentes posean una existencia en la eternidad de manera extrínseca a sus causas.

La consecuencia es evidente; el antecedente se demuestra así: Dios sabe que tirios y sidonios habrían hecho penitencia en sayal y ceniza dada la hipótesis de que en Tiro y en Sidón se hubiesen producido los milagros que tuvieron lugar en Corazín y en Betsaida, como es evidente según lo que leemos en *Mateo*, XI, 21: «Si en Tiro y en Sidón se hubieran hecho los milagros que se han hecho en vosotras, tiempo ha que en sayal y ceniza se habrían convertido». Como de hecho no se hizo realidad la hipótesis dada la cual se produciría esta penitencia, nunca se produjo, ni se producirá, y, no obstante, se trataba de un futuro contingente dependiente del libre arbitrio de los hombres. Asimismo, en I *Samuel*, XXIII, 10-12, David le preguntó al Señor si Saúl bajaría a Queilá y el Señor le respondió: «Bajará». También le preguntó si acaso los hombres de Queilá, que tantos beneficios habían recibido de David, lo entregarían a él y a los hombres que lo acompañaban a manos de Saúl; y el Señor le respondió: «Lo harán». He aquí que Dios conocía y reveló a David dos futuros contingentes que dependían del arbitrio humano y que, no obstante, nunca acontecieron, ni acontecerán en la naturaleza y, por ello, tampoco en la eternidad. Además, esto puede demostrarse así: previendo los pecados en que caerían los justos, si perdurasen largo tiempo en esta vida, a menudo Dios los elimina de este mundo misericordiosamente, según leemos en *Sabiduría*, IV, 11: «Fue arrebatado para que la maldad no pervirtiera su inteligencia y para que el engaño no sedujera su alma». Un poco más adelante leemos: «Su alma era del agrado del Señor; por eso se apresuró a sacarlo de entre la maldad»[957]. Por tanto, como estos pecados estaban incluidos entre los futuros contingentes, como Dios los previó y como nunca se producirían, por todo ello, Dios conoce los futuros contingentes no en razón exclusivamente de que las cosas posean existencia en la eternidad.

10. Sé que Cornelio Jansenio[958], al igual que San Ambrosio[959], cuando explica este pasaje, habla del traslado de Enoch. Sin embargo, la explicación común, al igual que la de San Cipriano (*De inmortalitate*, hacia el final[960]; *Testimonia ad Quirinum*, lib. 4[961]) y San Agustín (*Epistolae*, 105 y 107[962]; *De praedestinatione sanctorum*, c. 14), habla del traslado de los justos por medio de la muerte. Léase a Nicolás de Lyra[963] y a Dionisio el cartujo[964] en sus explicaciones de este pasaje.

(957) *Sabiduría*, IV, 14.

(958) Cornelio Jansen el Viejo, obispo de Gante, *Annotationes in librum Sapientiae*, 4, 10. *Id*., *Commentaria in Ecclesiasticum*, 44, 15.

(959) San Ambrosio, *De excessu fratris sui Satyri*, lib. 1, n. 30; PL 16, 1300ª. *Id*., *Enarrationes in 12 Psalmos Davidicos*, 40, n. 27; 45, n. 11; PL 14, 1080c-1138d. *Id*., *Epistola* 38, n. 7; PL 16, 1097b.

(960) San Cipriano, *De mortalitate*, cap. 23; PL 4, 599;

(961) San Cipriano, *Testimonia ad Quirinum*, lib. 3, c. 58.

(962) San Agustín, *Epistola* 194 (al. 105), c. 9, n. 42; PL 33, 889. *Id*., *Epistola* 217 (al. 107), c. 4, n. 15; PL 33, 984. *Id*., *De praedestinatione sanctorum*, c. 14, n. 26; PL 44, 979.

(963) Nicolás de Lyra, *Postilla super libros Sapientiae*, 4, 10-11.

(964) Dionisio el cartujo, *Enarratio in librum Sapientiae*, 4, 10-11.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

Esta manera de explicar dicho pasaje concuerda con lo que se dice antes y después en el mismo capítulo, e incluso con lo que se dice en el capítulo anterior y en el posterior. Aquel que quiera debilitar el significado de este testimonio, deberá explicarlo así: «Cuando se dice *para que la maldad*... es como si se dijera *no vaya a ser que la maldad pervierta su inteligencia*, y cuando se dice *para que el engaño*... es como si se dijera *no vaya a ser que el engaño seduzca su alma*»; es decir, como si ambas cosas fuesen dudosas e inciertas para Dios. ¿Quién puede no ver que esta explicación del pasaje de *Sabiduría* es dura, peregrina y absurda, y que la manera de explicarlo de San Agustín (en su *Epistola* 105 citada) es la legítima y la que los Doctores enseñan comúnmente, a saber: «*para que la maldad no pervierta su inteligencia* y *para que el engaño no seduzca su alma*», como Dios preveía que iba a suceder y, por ello, se apresuró a sacarlo de entre las iniquidades, pues su alma era de su agrado? Y aunque se estuviese hablando del traslado de Enoch, este pasaje debería explicarse también de este mismo modo y demostraría nuestro parecer.

11. *Segunda demostración*: A través de su ciencia natural Dios se comprehende a sí mismo y en sí mismo todo aquello que está en Él con eminencia y, por ello, el libre arbitrio de cualquier criatura que puede crear gracias a su omnipotencia. Por tanto, antes de cualquier determinación libre de su voluntad y en virtud de la altitud de su ciencia natural, por la que supera con infinitud a cada una de las cosas que contiene con eminencia en sí mismo, penetra aquello que el libre arbitrio de cada criatura ─dada la hipótesis de que Dios quiera ponerlo en este o en aquel orden de cosas, con estas o con aquellas circunstancias o auxilios─ hará en función de su libertad innata, a pesar de que, si así lo quisiera, podría refrenar este acto o realizar el acto opuesto; y si fuese a hacer esto, como libremente puede, Dios vería esto mismo y no lo que realmente ve que hará. Pues sería indigno de la altitud y de la perfección de la ciencia divina ─e incluso impío y bajo ningún concepto conforme a una comprehensión tan grande del libre arbitrio de cada una de las criaturas─ afirmar que Dios ignora lo que yo haría, en función de la libertad de mi arbitrio, si Él me pusiese en otro orden de cosas o si, en este mismo orden de cosas en el que me ha puesto, decidiese conferirme auxilios mayores o menores que los que de hecho ha decidido conferirme, o si me concediese una vida más larga o me permitiese mayores tentaciones. Por tanto, también antes de decidir algo por su libre voluntad, conoce con certeza, gracias a su ciencia natural[965], todos los futuros contingentes que van a acontecer o no, pero no en términos absolutos, sino dada la hipótesis de que decida crear este o aquel orden de cosas, con estas o con aquellas circunstancias; por ello, sucede que, como ha elegido libremente este orden de cosas que realmente ha elegido, en la propia elección y en el decreto de su voluntad ─antes de que a partir de este momento, al menos según nuestro modo de entender, pero con fundamento en la realidad,

(965) En este mismo pasaje en sus *Commentaria in primam D. Thomae partem* (Cuenca 1592), Molina añade: *seu mediam inter liberam et mere naturalem, ut disputatione ultima explicabitur*.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

aparezca algo en el tiempo o en la eternidad según un ser real de existencia─, Dios ha conocido con certeza y de manera absoluta qué cosas contingentes van a acontecer o no. Por tanto, para conocer estas cosas con certeza, Dios no necesita que posean una existencia en la eternidad.

Pero estamos obligados a llegar hasta la raíz última por la que creemos que Dios conoce con certeza todos los futuros contingentes y por la que, salvo que nos engañemos, en la penúltima disputa[966] haremos concordar con claridad la libertad de arbitrio y la contingencia de las cosas con la presciencia divina.

12. *Tercera demostración*: Dios no recibe su conocimiento a partir de las cosas, sino que conoce todo en sí mismo y a partir de sí mismo; por tanto, la existencia de las cosas ─ya sea en el tiempo, ya sea en la eternidad─ no hace que Dios sepa con certeza qué va a acontecer o no. Pues como Dios ya tiene en sí mismo ─antes de toda existencia de objetos─ a donde recurrir para conocer todo plenamente y con perfección, de aquí se sigue que la existencia de las cosas creadas no confiera perfección alguna al conocimiento que Dios tiene de ellas, ni produzca ninguna variación en este conocimiento. Por ello, en Dios el conocimiento intuitivo y el abstractivo ─o, mejor dicho, de simple inteligencia─ no difieren de ninguna manera, sino que tan sólo a partir de la condición de la existencia o no del objeto, uno y el mismo conocimiento ─igualmente evidente e igualmente perfecto en sí mismo─ se denomina «intuitivo» o «de simple inteligencia», como hemos explicado en nuestros comentarios al artículo 9[967]. Pero como en nosotros y en los ángeles el conocimiento evidente de las cosas futuras contingentes depende de la existencia de éstas y de la experiencia en virtud de la cual conocemos que estas cosas poseen existencia en la naturaleza en términos de una existencia real, de aquí se sigue: que el conocimiento por experiencia e intuitivo, tanto en los ángeles, como en nosotros, se distinga en especie del conocimiento abstractivo; que sea mucho más perfecto que éste; y, por ello, que la existencia de los objetos contribuya a la perfección del conocimiento que los ángeles o los hombres se forman, como ya hemos explicado en nuestros comentarios al artículo mencionado y también en otros lugares.

13. *Cuarta demostración*: En Dios hay providencia y predestinación de los futuros contingentes. Por tanto, hay una presciencia cierta por la que presabe, antes de que algo exista, qué va a acontecer o no dada la hipótesis y la condición de conferir este o aquel auxilio o medio, o de disponer las cosas de uno u otro modo. Si esto no fuese así, ¿cómo habría preordenado y dispuesto las cosas con su providencia, dirigiendo los efectos buenos y contingentes a través de causas tanto naturales, como libres, y permitiendo los efectos malos, para que de ellos se siguieran bienes mayores? Asimismo, ¿cómo se habría producido la predestinación de algunas causas que obran libremente, para que alcanzasen

(966) *Cfr*. disp. 52.
(967) Luis de Molina, *Commentaria in primam D. Thomae partem*, q. 14, art. 9.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

efectos y fines contingentes, por unos o por otros medios? Pues del mismo modo que si el artesano no sabe con anterioridad de qué clase va a ser el artefacto que quiere producir ─de modo que así pueda, en su producción, mover las manos y los instrumentos fabriles de una u otra forma─, tampoco sabrá aplicar estos medios para que el artefacto resulte tal como quiere, así también, si Dios no previese ─antes de decidir, por medio del decreto libre de su voluntad, aplicar los medios y disponer las cosas del modo en que realmente han sido ordenadas─ qué sucedería a partir de una disposición y un orden tales, ciertamente, por medio de su decreto no sabría ordenar las cosas del modo necesario para que alcancen sus fines, sino que, más bien, casi por azar y más allá de la ciencia divina previa, las cosas, según su ser de existencia, acontecerían de uno u otro modo indiferentemente y Dios sabría cómo lo habrían hecho a partir de su existencia; pero todo esto es y debe juzgarse absurdo e impío en grado sumo. Por esta razón, Dios presabe con certeza los futuros contingentes antes de que algo exista, es decir, antes del decreto libre de su voluntad, por una ciencia ─en cierto modo─ natural y dada la hipótesis de que quiera crear y disponer las cosas de este o de aquel modo en el decreto libre que, como causa, antecede a la existencia de los futuros contingentes, tanto en la eternidad, como en el tiempo, de manera absoluta y sin hipótesis, ni condición alguna.

14. *Demostración*: Dios permite los pecados. Pero se dice que permite aquel que prevé lo que va a suceder, si no lo impide y no quiere impedirlo, pudiendo hacerlo. Por tanto, como los pecados deben incluirse entre los futuros contingentes, Dios conoce con certeza estos futuros dada la hipótesis de que no quiera impedirlos antes de que ─al menos por naturaleza o, más bien, según nuestro modo de entender, con fundamento en la realidad─ posean existencia en el tiempo o en la eternidad. La conclusión que hemos ofrecido puede corroborarse todavía en mayor medida con lo que vamos a decir en nuestra siguiente conclusión.

15. *Segunda conclusión*: Aunque en el sentido explicado en la disputa anterior, podría defenderse fácilmente que la proposición *Todas las cosas que son, han sido o serán en cualquier momento del tiempo, coexisten con Dios o, según su ser de existencia, se encuentran presentes para Dios de manera extrínseca a sus causas* es verdadera en cualquier instante en el que se profiere con respecto a la eternidad ─una vez que las cópulas «coexisten» y «son» no dan a entender el ahora temporal en que se enuncian, sino el ahora de la eternidad, pero no en sentido inadecuado, es decir, en la medida en que el ahora de la eternidad se corresponde de manera precisa con este o con aquel instante o parte del tiempo, sino adecuado, es decir, en tanto que duración infinita que abarca la totalidad del tiempo, tanto pasado, como futuro, aprehendido con conocimiento─, no obstante, por una parte, considero que no es admisible que las cosas que acontecen en el tiempo posean una existencia en la eternidad antes que en el tiempo ─o que, según sus existencias, se encuentren presentes para Dios en la eternidad antes

φñ (c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

de encontrarse realmente presentes en el tiempo─ y, por otra parte, considero que Dios no presabe con certeza, en razón de que las cosas posean existencia en la eternidad, los futuros contingentes antes de que posean existencia en el tiempo. Por ello, la proposición *Todas las cosas coexisten desde siempre con Dios o, según sus existencias, se encuentran presentes para Dios de manera extrínseca a sus causas*, en el sentido que hemos explicado en la disputa anterior, no conduce, según creo, a demostrar la certeza de la presciencia divina de los futuros contingentes, ni a conciliar la contingencia de las cosas con la presciencia divina.

16. A afirmar esto me mueve lo siguiente. *En primer lugar*: Además de que la existencia de las cosas creadas no confiere nada en absoluto a la ciencia que Dios tiene de ellas, ni Él depende de esta existencia, ni recibe de ella ninguna perfección ─y, en consecuencia, ninguna certeza─, como ya hemos explicado[968], tampoco debemos considerar que las cosas que acontecen sucesivamente en el tiempo, posean una existencia en la eternidad anterior a una existencia en el tiempo, de tal modo que, en virtud de alguna prolepsis que de ellas ─con respecto a su existencia y de manera extrínseca a sus causas─ se produjese en la eternidad, se las conociese con certeza en la eternidad, cuando todavía son cosas futuras en el tiempo; sin embargo, es necesario que esto sea verdad, para que, a partir de la existencia de las cosas en la eternidad, Dios las presepa con certeza antes de que posean existencia en el tiempo.

Si Boecio, Santo Tomás y todos los demás que, por la razón mencionada, afirman que Dios conoce con certeza los futuros contingentes, quisieron realmente decir esto, declaro ingenuamente que no lo entiendo y pienso que tal cosa no puede ser verdadera de ningún modo. Pues opinando así, habría que admitir que, cuando la cópula «es» da a entender un instante de tiempo presente, la proposición *Todas aquellas cosas que acontecerán o serán durante la totalidad del decurso del tiempo, están ya según su ser de existencia en la eternidad* sería verdadera, porque aunque en el instante del tiempo en que esta proposición se profiriese, todavía no existiesen en el tiempo aquellas cosas que aún son cosas futuras, no obstante, en ese mismo instante del tiempo estarían en la eternidad a causa de la existencia conocida por prolepsis y en virtud de la cual las cosas poseen existencia en la eternidad antes de que acontezcan en el tiempo. Aunque muchos parecen admitir esto y además hacen uso de este mismo modo de hablar, sin embargo, yo no creo que esto pueda admitirse, según lo que hemos dicho en la disputa anterior, ni creo que sea verdad. Pues como las cosas que acontecen sucesivamente en el tiempo, no tienen otras causas de las que dependa su presencia en la eternidad en términos de ser de existencia, que esas mismas que las producen en el tiempo; como estas causas no las producen en la eternidad según otro ser de existencia o por medio de una producción que difiera de aquella que, según el mismo ser de existencia, las produce en el tiempo; como tampoco las producen en la eternidad

(968) *Cfr*. n. 12.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

confiriéndoles un ser de existencia ─por así decir─ dentro de la eternidad, esto es, dentro del propio Dios, que es su eternidad, pues esto sería ridículo e impío, sino que, mientras las producen en la duración del tiempo, al mismo tiempo hacen que posean existencia en la duración de la eternidad, porque, como la eternidad es indivisible e infinita y, en consecuencia, en su totalidad coexiste con la totalidad del tiempo de tal modo que la eternidad en su totalidad coexiste con cada una de las partes y de los momentos del tiempo, no puede suceder que algo posea existencia en el tiempo sin que también la posea en la duración de la eternidad; así pues, como digo, ya que todo esto es así, no hay que pensar que la duración infinita de la eternidad, que abarca la totalidad del tiempo, exista toda ella simultáneamente en el siguiente sentido, a saber, como si atrajese e hiciese que en ella misma las cosas futuras existiesen de manera extrínseca a sus causas, antes de que aconteciesen en el tiempo ─pues esto sería totalmente increíble, se habría inventado sin necesidad alguna y eliminaría la libertad de arbitrio y la contingencia de las cosas, como inmediatamente voy a demostrar─, sino en este sentido, a saber: toda la eternidad coexiste con la totalidad del tiempo y con cada una de sus partes, cuando cada parte posee existencia de por sí y no antes, no por algún defecto de la eternidad, sino porque esta parte del tiempo todavía no existe de por sí y en términos absolutos.

17. Fácilmente puede demostrarse que la libertad de nuestro arbitrio y la contingencia de las cosas desaparecen totalmente, si alguien afirma, en primer lugar, que, como la eternidad existe simultáneamente en su totalidad, en ella las cosas existen antes que en el tiempo, de tal modo que todas aquellas cosas que van a acontecer en el tiempo, ya en este momento del tiempo ─es más, desde siempre─ estarían presentes en la eternidad de manera extrínseca a sus causas y según sus verdaderas existencias; y, en segundo lugar, que esto sería así con tanta seguridad que, a partir de esta raíz, Dios conocería con certeza las cosas que van a acontecer en el tiempo de manera contingente. Pues ni el libre arbitrio, ni las demás causas, podrían en adelante obrar, si estas mismas causas no obrasen en un tiempo futuro lo mismo ─del mismo modo y a través de la misma acción─ que ya antes habrían obrado en la eternidad; y si pudieran obrar de otro modo, ciertamente, esto no estaría presente en la eternidad con tanta seguridad que no pudiera no estarlo y, por ello, a partir de una existencia tal de cosas en la eternidad, la ciencia divina no podría poseer una certeza sobre lo que acontecerá de manera contingente en el tiempo.

18. *En segundo lugar*: Las cosas que, después de un día, van a acontecer en el tiempo de manera contingente, hasta ese día pueden acontecer o no indiferentemente, tanto en el tiempo, como en la eternidad. Pues el acto de mi libre arbitrio que va a producirse mañana, aún puede no acontecer en el tiempo; de otro modo, no sería algo que acontecería en el tiempo de manera contingente. Pero como no existe en la eternidad, salvo por medio del ser que va a poseer en el tiempo, por ello, en realidad puede no estar presente en la eternidad; de otro

φñ (c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

modo, no sería algo que acontecería en el tiempo de manera contingente. Por tanto, la ciencia por la que Dios sabe que este acto va a producirse mañana, no posee hasta el día de hoy una certeza ─con ausencia de toda duda─ en virtud de la existencia de este acto en la eternidad, porque este acto podría no estar presente en la eternidad. Por tanto, la existencia de las cosas en la eternidad no es la raíz de que Dios sepa con certeza las cosas que aún son en el tiempo futuros contingentes.

Pues cuando las cópulas dan a entender el ahora de la eternidad y decimos que todas las cosas, tanto presentes, como pasadas y futuras, poseen una existencia en el tiempo y simultáneamente en la eternidad, esto debe entenderse referido a la eternidad en sentido adecuado, es decir, en la medida en que la eternidad se corresponde con la totalidad del tiempo. En efecto, aunque la eternidad exista y haya existido hasta el día de hoy, en la medida en que se corresponde con el momento presente y con la totalidad del tiempo pasado, sin embargo, todavía no existe, en cuanto correspondiéndose con el tiempo futuro, pero no porque esté ausente la parte de la eternidad que se corresponde con el tiempo futuro, sino porque todavía no está presente el tiempo futuro con el que debe corresponderse.

Tenemos un ejemplo adecuado de esto, si nos fijamos en el punto central con respecto a la circunferencia que se traza alrededor de él, a los que, según se dice, se asemejan la eternidad indivisible y el tiempo que transcurre y discurre alrededor de ella. Pues del mismo modo que, cuando se traza una circunferencia, su punto central aún no se corresponde con la parte que todavía debe trazarse, sino tan sólo con la parte trazada ─esto es así no porque al punto central le falte algo en razón de lo cual debiera corresponderse con la parte que debe trazarse, sino porque falta la propia parte con la que debe corresponderse este punto, que ya posee una existencia de por sí y en su totalidad, aunque, una vez trazada toda la circunferencia, el centro se corresponderá con la totalidad de la circunferencia y con cada una de sus partes─, así también, la eternidad indivisible, mientras todavía no ha transcurrido la totalidad del tiempo, no se corresponde con él en su totalidad, sino con la parte ya transcurrida. Por ello, del mismo modo que el punto central puede no corresponderse nunca con la parte de la circunferencia que todavía no ha sido trazada, en caso de que nunca vaya a serlo en un tiempo futuro, así también, la eternidad puede no corresponderse con las partes que todavía deben darse de un tiempo real o con las cosas que van a acontecer en ellas de manera contingente, si cesa el tiempo real o si, durando este tiempo, tales cosas no acontecen en él, como realmente puede suceder.

Por todo ello, es evidente que, si las cópulas dan a entender el ahora de la eternidad y consideramos a ésta en sentido adecuado ─es decir, en tanto que correspondiéndose con la totalidad del tiempo, aprehendido también por el pensamiento─, aunque la proposición *Todo lo que acontece en el tiempo, se encuentra presente para Dios o posee una existencia en la eternidad* sea verdadera en términos absolutos, porque cualesquiera cosas que acontezcan en el tiempo ─sean más, sean menos─, por esta misma razón, necesariamente deben existir

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

en la eternidad, que abarca la totalidad del tiempo, sin embargo, si hablamos de alguna cosa que todavía debe acontecer en el tiempo de manera contingente ─por ejemplo, el pecado de Pedro que se producirá mañana─, la proposición *Este pecado se encuentra presente para Dios o posee una existencia en la eternidad* no será verdadera en términos absolutos, sino sólo dada la suposición de que vaya a acontecer en el tiempo; pues del mismo modo que todavía puede no acontecer en el tiempo, también puede no existir en la eternidad, si consideramos a ésta en términos adecuados.

19. *En tercer lugar*: Si todas las cosas que van a acontecer en el tiempo, se encontrasen desde siempre presentes para Dios ─según sus propias existencias y de manera extrínseca a sus causas─ por medio de una prolepsis en la eternidad, gracias a la cual la presciencia divina poseería una certeza respecto de cosas que aún son futuros contingentes en el tiempo, entonces en este ahora temporal nuestro habría infinitas cosas en acto ─extrínsecas a sus causas─, que no poseerían una existencia en este ahora temporal como medida de su existencia real, sino una existencia en el ahora de la eternidad ─del modo mencionado─ y en este ahora temporal nuestro como medida de la existencia de estas cosas en la eternidad del modo mencionado; pero parece totalmente absurdo y contradictorio admitir que en este ahora temporal nuestro habría infinitas cosas que estarían en acto en la eternidad.

20. Por todo lo dicho, es evidente lo que hemos afirmado al final de nuestros comentarios al art. 9 de la cuestión 14[969], a saber: La ciencia divina de las cosas que aún son ─de manera contingente─ futuras en el tiempo, todavía no puede considerarse propiamente ciencia de visión ─hasta que estas cosas existan en acto dentro del tiempo─, sino tan sólo de simple inteligencia, porque las cosas que son objeto de esta ciencia todavía no existen. No obstante, como la duración propia de esta ciencia es la eternidad y en la eternidad ─en la medida en que coexistirá con el tiempo futuro─ estas cosas acabarán haciéndose presentes, en términos absolutos la ciencia divina puede denominarse «ciencia de visión» con respecto a todas las cosas que acontecerán en algún momento del tiempo; así denominamos siempre a esta ciencia, de acuerdo con el parecer común de los Doctores.

21. También debo advertir lo siguiente: Aunque San Jerónimo ─en sus primeros comentarios *In Ephesios*, I, 4: *por cuanto que en Él nos eligió*─ diga: «Dio testimonio de que hemos sido elegidos para ser santos antes de la creación del mundo y esto es tarea de la presciencia divina, para la cual todas las cosas futuras ya han sido hechas y todas ellas le son conocidas antes de que acontezcan»[970]; y aunque también en sus comentarios posteriores, refiriéndose al mismo pasaje,

(969) Luis de Molina, *Commentaria in primam D. Thomae partem*.
(970) *Cfr*. lib. 1, cap. 1; PL 26, 446c.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

diga: «... porque para Él no hay nada nuevo, pues todas las cosas ya estaban en Él antes de que aconteciesen»[971]; sin embargo, no hay que entender estas palabras como si estas cosas preexistiesen en términos de una existencia real, sino que preexistirían y serían conocidas con evidencia en su ser objetivo. Pues del mismo modo que, sobre las cosas que no existen, en alguna medida se dice que sí lo hacen en relación a la potencia divina, que llama u otorga existencia a las cosas que no existen igual que a las que existen[972], así también, como a Dios no se le ocultan las cosas que no existen, sino que las conoce con evidencia exactamente igual que si existieran, San Jerónimo afirma que preexisten en la ciencia divina. De ahí que, después de estas palabras, añada: «Las almas no fueron apartadas ya en el cielo, como algunos herejes deliran»[973]. Y en sus comentarios al *Eclesiastés* (I, 10), afirma: «Hay que decir que lo que va a suceder ya ha sido hecho en virtud de la presciencia y de la predestinación de Dios»[974]. Lo mismo afirma San Cirilo (*Thesaurus*, lib. 5, cap. último[975]).

22. Además, contra la opinión mencionada de Santo Tomás, Escoto argumenta así: «Porque del mismo modo que la eternidad existe en su totalidad simultáneamente y coexiste con el tiempo pasado y con el futuro, así también, el evo del ángel existe en su totalidad simultáneamente y coexiste con el tiempo pasado y con el futuro. Por tanto, del mismo modo que, a partir de la existencia en la eternidad de las cosas que todavía son ─de manera contingente─ futuras en el tiempo, Dios presabe con certeza ─antes de que posean una existencia en el tiempo─ que van a acontecer, así también, a partir de la existencia de estas cosas en el evo del ángel, éste presabe con certeza ─antes de que posean una existencia en el tiempo─ que van a acontecer»[976].

23. A este argumento los discípulos de Santo Tomás suelen responder así: Como el conocimiento del ángel no tiene su medida en un evo, sino en un instante de tiempo discreto, y el conocimiento divino tiene su medida en la eternidad, en la que existen en acto las cosas que son ─de manera contingente─ futuras en el tiempo, estos dos conocimientos no admiten comparación. Pero como el ángel podría estar en posesión simultánea de una totalidad de conocimiento que coexistiese completamente con el evo o que, por comparación con nuestro tiempo, durase tanto cuanto durase el evo, no parece que esta refutación sea correcta, sobre todo porque si las cosas futuras siempre coexisten ─según su ser de existencia y de manera extrínseca a sus causas─ con el evo del ángel, como coexisten con la eternidad de Dios, entonces el ángel con su conocimiento las

(971) En realidad se trata de Pelagio, *Commentarius in epistolas Sancti Pauli*, In Eph., cap. 1; PL 30, 823d.
(972) *Cfr*. *Romanos*, IV, 17.
(973) Pelagio, *op. cit*., p. 823.
(974) PL 23, 1020ª.
(975) *Cfr*. lib. 5, cap. 8; Parisiis 1572, tom. 2, 273s; *Assert*. 15; PG 75, 292ss.
(976) Duns Escoto, *In I*, dist. 39, n. 10 (ed. Vivès, tom. 10, 618).

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

aprehendería estando éstas ya en posesión de una existencia en su evo de manera extrínseca a sus causas y, por ello, antes de que aconteciesen en el tiempo, las conocería con certeza, aunque no por medio de un conocimiento cuya duración fuese la de su evo, sino por medio de un conocimiento cuya duración sería la de un ahora temporal discreto.

24. Sin embargo, sería mejor responder que el evo del ángel no posee de por sí una amplitud de duración, sino que depende del tiempo mayor o menor que Dios conserve al ángel; de ahí que el hecho de que el ángel coexista con el tiempo futuro, depende no sólo de la existencia futura del tiempo, sino también de que Dios confiera el ser al ángel o lo conserve en tiempo futuro; ahora bien, la eternidad es de por sí una duración infinita; ya hemos explicado estas dos cosas en nuestros comentarios a la cuestión 10[977]. De aquí se sigue que en uno y en otro caso difiera la razón por la que las cosas que todavía son futuras en el tiempo, no coexisten en este momento del tiempo con el evo del ángel, como coexisten con la eternidad. Esta respuesta sólo puede darse, si decimos que la naturaleza de la eternidad es tal que de por sí hace anteceder a las propias cosas que van a acontecer en el tiempo, como necesariamente hay que decir, si de alguna manera debe defenderse el parecer de Boecio y de Santo Tomás; pues aunque esto se atribuyese a la eternidad, no obstante, de ningún modo debería atribuirse al evo del ángel, por la razón que acabamos de aducir.

Disputa L

En la que examinamos las opiniones de Escoto y de Durando y nos preguntamos si Dios conoce con certeza las cosas futuras por medio de ideas

1. San Buenaventura (*In I*, dist. 39, art. 2, q. 3) afirma que Dios conoce con certeza los futuros contingentes, porque en sí mismo posee las ideas de todas las cosas, por medio de las cuales conoce con certeza todas las cosas futuras como si las tuviese presentes según sus propias existencias. Cayetano ─comentando el pasaje mencionado de Santo Tomás[978]─ y otros discípulos del Aquinate atribuyen a éste el mismo parecer, en razón de las palabras del artículo mencionado, que hemos presentado y sometido a consideración en la disputa anterior[979]. Es más, Cayetano afirma que Escoto entendió del mismo modo a Santo Tomás; sin embargo, no sé si Escoto, en el pasaje que vamos a ofrecer a continuación, no habría pretendido únicamente impugnar a San Buenaventura y a otros sobre los que, sin mencionar sus nombres, Santo Tomás afirma, en el lugar citado, que fueron del mismo parecer.

(977) Luis de Molina, *Commentaria in primam D. Thomae partem*.
(978) *Commentaria in S. Thomae summam theologicam*, 1, q. 14, art. 13, n. 15ss.
(979) *Cfr*. n. 4-7.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

2. Contra este parecer Escoto argumenta (*In I*, dist. 39, art. 1[980]) lo siguiente. *En primer lugar*: Las ideas en Dios no representan una conjunción del predicado con el sujeto en virtud de una conexión contingente que, por el propio hecho de ser contingente, se produzca o no indiferentemente, sino que sólo representan los extremos de esta conexión. Pero a partir de un conocimiento ─todo lo perfecto que se quiera─ de los extremos de una conexión contingente futura, no puede saberse con certeza qué parte de la contradicción va a darse realmente ─porque ninguno de los dos extremos se relaciona necesariamente con el otro, ni es incompatible con él, como puede observarse en sus naturalezas─ o si el predicado conviene al sujeto, como es el caso, cuando la conexión es necesaria. Por tanto, las ideas divinas solas no pueden ser razón suficiente para que Dios conozca con certeza los futuros contingentes.

3. *En segundo lugar*: Las ideas existen y representan las cosas ante Dios con anterioridad a todo acto libre de su voluntad divina; por tanto, todo lo que representan, lo hacen de manera puramente natural. Pero Dios no conoce las conexiones contingentes de manera natural, sino libremente, porque si en virtud de su libre voluntad hubiese decidido no crear nada, no habría sabido que alguna de estas conexiones contingentes futuras tendría lugar. Por tanto, las ideas solas no pueden ser la razón de conocer con certeza los futuros contingentes.

4. *En tercer lugar*: Las ideas representan los futuros contingentes posibles que nunca acontecerán del mismo modo que los futuros que acontecerán en algún momento del tiempo, porque el hecho de que unas cosas contingentes se den y otras no, no se debería a las ideas divinas, sino a la libre voluntad de Dios, que habría preparado libremente para algunas cosas futuras contingentes las causas que las produzcan, pero no habría dispuesto causa alguna para otras cosas que podrían acontecer, pero no lo harán. Por tanto, las ideas divinas solas no pueden ser razón suficiente para que Dios conozca con certeza los futuros contingentes.

5. *En cuarto lugar*: Que los futuros contingentes sean futuros en un tiempo antes que en otro, no se debe a las ideas, sino a la libre voluntad divina, que ha decidido crear las cosas en un tiempo antes que en otro y ordenarlas de una manera antes que de otra. Por tanto, las ideas divinas solas no pueden ser razón suficiente para que Dios conozca con certeza los futuros contingentes.

6. Escoto se muestra de acuerdo[981] con el parecer de que las ideas o la esencia divina conocida como objeto primero sean razón suficiente para que Dios conozca por ciencia natural todas las cosas simples que pueden acontecer en virtud de la omnipotencia divina, así como todas las conexiones, no sólo necesarias, sino también contingentes, pero no porque vayan a producirse, sino porque podrían

(980) *In I*, dist. 39, q. un., n. 7 (ed. Vivès, tom. 10, 615).
(981) *Ibid*., n. 23s (639s).

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

hacerlo, de tal modo que Dios conocería por ciencia natural cualquier conexión que pudiera producirse o no indiferentemente y que, por ello, podría darse y podría no darse. Pues en virtud de las naturalezas de los extremos se puede saber que una cosa puede convenir a otra, pero no si realmente le conviene o no. Además, aunque una conexión sea contingente, no obstante, que sea contingente y, en consecuencia, pueda producirse y pueda no producirse, es algo necesario; y Dios conoce todas las cosas necesarias con ciencia natural.

7. Aunque aquí Escoto coincida con otros, no obstante, movido por los argumentos presentados, afirma que Dios conoce tan sólo en la determinación de su voluntad qué parte de cada contradicción va a producirse ─de manera contingente─ en el futuro y, por ello, solamente en la determinación libre de su voluntad conoce con certeza los futuros contingentes. En efecto, si entre los futuros contingentes únicamente se incluyen los futuros que Dios produce de manera inmediata ─como son todas las cosas que Él solo produjo cuando creó el mundo─ y los futuros que proceden de las causas segundas que actúan por necesidad de naturaleza, entonces el parecer de Escoto no implica dificultad alguna. Pero como entre los futuros contingentes también se incluyen los futuros que proceden del libre arbitrio creado y, finalmente, los futuros que ─de manera próxima o remota─ proceden o dependen de las tres raíces de la contingencia de los efectos de las causas segundas que hemos explicado en la disputa 47, por esta razón, si Escoto sólo hubiese pretendido sostener que todos estos futuros contingentes dependen de la libre determinación de la voluntad divina por cuanto que ningún futuro tal sería un futuro positivo contingente, salvo que Dios hubiese decidido crear libremente este mundo con este orden de cosas con que decidió crearlo, y, por esta causa, hubiese sostenido que, para que Dios conozca cada uno de ellos como futuro en términos absolutos, es necesario que presepa la determinación libre de su voluntad, en la que ─como parte de la razón de conocer cada uno de estos futuros─ los conocería, entonces, siendo esto así, nada habría en el parecer de Escoto que me pareciese merecedor de reprobación. Pero una vez producida la creación del universo y el orden de cosas y causas que imperan en este momento, la determinación del libre arbitrio angélico y humano en uno de los sentidos de cada contradicción en cualquier momento del tiempo ─por ejemplo, en el sentido de querer o no querer algo o querer lo contrario─ procedería de la determinación libre de la voluntad divina, a través de la cual, como causa primera, Dios habría decidido desde siempre concurrir de uno o de otro modo ─por medio de su concurso, ya sea general, ya sea especial─ con el libre arbitrio creado y determinarlo de uno o de otro modo, como si sólo de la libre determinación de Dios y de su modo de influir con las causas segundas dependiera que el libre arbitrio y cualquier otra causa segunda obrasen esto o aquello o no obrasen, como ya explicamos ampliamente e impugnamos en la disputa 35. Por esta razón, del mismo modo que Escoto sitúa toda la raíz de la contingencia exclusivamente en la libre voluntad de Dios ─y en ninguna medida en el libre arbitrio angélico o en el humano, aunque, no obstante, con respecto a

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

algunos efectos, sean causa próxima e inmediata de la contingencia, como hemos explicado en la disputa 47─, así también, pretende sostener que la razón y la raíz íntegra en virtud de las cuales Dios reconoce con certeza qué actos son, sin más y en términos absolutos, futuros contingentes, sería la determinación libre de la voluntad divina. Sin embargo, por lo dicho en las disputas 35, 47 y en otras, considero muy evidente que este parecer de Escoto es más que peligroso en materia de fe, porque suprime la libertad de arbitrio ─cuya existencia hemos demostrado basándonos en las Sagradas Escrituras y en la propia experiencia─ y hace de Dios causa que inclina y determina a nuestro arbitrio hacia los propios actos pecaminosos con que ofendemos a Dios y transgredimos su ley, siendo todo esto contrario a la fe católica.

8. Cierto discípulo de Santo Tomás[982], que sólo difiere de Escoto en las palabras que utiliza, atribuye este mismo parecer a Santo Tomás. Pues sostiene[983] que todas las causas segundas de los futuros contingentes ─bajo las cuales también incluye al libre arbitrio angélico y humano─ están sujetas a la determinación y disposición de la voluntad divina, que es la causa primera que confiere a las demás causas no sólo el ser y la eficacia, sino también la determinación en relación a sus efectos particulares. Por tanto, como los efectos contingentes se conocen con certeza en sus causas ─una vez completas, determinadas y no impedidas─, sin que esta certeza sea menor que la del conocimiento de los efectos necesarios en sus causas necesarias, por esta razón, según dice este discípulo de Santo Tomás, Dios conoce con certeza en su esencia ─tras la determinación libre de su voluntad, en virtud de la cual determina en sus efectos a todas las causas contingentes─ todos los futuros contingentes, aunque procedan con inmediatez del libre arbitrio; por ello, Dios no sólo reconoce la determinación de todas las causas, sino también cuáles de ellas, en razón de esta misma determinación, van a impedir o no los efectos de otras.

Pero como, según dice, la idea considerada de manera completa y consumada no indica la pura esencia divina, en tanto que ejemplar a imitación del cual pueden producirse las cosas ─de este modo, la idea lo sería también de aquellas cosas que, aunque la potencia divina las pueda producir, sin embargo, nunca acontecerán─, sino que indica la esencia divina, en tanto que ejemplar en acto a imitación del cual algo va a acontecer realmente ─siendo esto así porque le acompañaría la determinación de la voluntad divina, a través de la cual Dios habría decidido desde siempre los efectos que acontecerán en el tiempo, aunque en relación tan sólo a los efectos que, con una diferencia en el tiempo, son, han sido y serán─, por esta razón, según dice, cuando Santo Tomás habla, en el pasaje citado, de las «razones de las cosas» ─esto es, de las ideas─, afirmando que Dios las posee en sí desde siempre y que en ellas

(982) Se trata de Domingo Báñez; *cfr*. Molina, *Summa haeresium maior* (Stegmüller, F., *Geschichte des Molinismus*, Münster 1933).

(983) Domingo Báñez, *Scholastica commentaria in primam partem D. Thomae*, q. 14, art. 13, concl. tert. (Salmanticae 1584, 646s).

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

conoce con certeza los futuros contingentes, no se estaría refiriendo a la pura esencia divina, en tanto que ejemplar a imitación del cual Dios puede, si así lo quiere, producir las cosas, sino que se estaría refiriendo a la esencia de Dios junto con la determinación libre de su voluntad, a la que se debería el hecho de que sea ejemplar en acto e idea completa con respecto a todas las cosas futuras.

9. Pero como, dada esta determinación de la voluntad humana y angélica y de las demás causas segundas por parte de la libre determinación y del influjo de la voluntad divina, es evidente que desaparece la libertad de arbitrio del ángel y del hombre respecto de sus actos ─como hemos demostrado por extenso contra el parecer de Escoto en los lugares citados[984]─, por ello, el autor del que hablamos huye a refugiarse en la distinción entre sentido compuesto y sentido dividido[985]. Pues dice que aunque las causas contingentes ─en la medida en que están sujetas a la determinación de la causa primera─ estén determinadas y completas para obrar y, por ello, no pueden en sentido compuesto no obrar sus efectos, a los que la voluntad divina les ha determinado, sin embargo, en términos absolutos y en sentido dividido, serían contingentes, indeterminadas e incompletas y, en consecuencia, sus efectos deberían denominarse sin más «contingentes».

Pero no entiendo bien esto. Pues si sucede que, sin saber lo que el libre arbitrio creado hará en virtud de su libertad, Dios lo determina ─a través de su influjo y con determinación eterna y libre de su voluntad─ a hacer aquello que quiere y, una vez producidas esta determinación e influjo divinos, el libre arbitrio no puede hacer otra cosa que aquella a la que ha sido determinado, entonces no veo de qué modo el libre arbitrio pueda ser realmente libre para extender su mano hacia lo que quiera, ni de qué modo pueda atribuírsele como meritorio o culposo algo que haría inclinado y determinado por Dios de esta manera. Pues el hecho de que el libre arbitrio pueda obrar lo opuesto ─en caso de que Dios, por su libre voluntad, quiera lo opuesto y con su influjo lo incline y determine en este sentido─ no significa que nuestro arbitrio sea libre, sino que, más bien, significa que Dios posee libertad para hacer uso de nuestro arbitrio, moviéndolo indiferentemente a hacer lo opuesto, como hemos explicado por extenso en nuestra disputa 40[986], en la que ya dijimos esto mismo. Por esta razón, si el defensor de este parecer sólo pretende sostener tal cosa, cuando afirma que, no obstante, en sentido dividido el arbitrio sigue siendo causa contingente, indeterminada e incompleta con respecto a sus efectos, entonces, aunque le atribuya un carácter espontáneo semejante al que observamos en un jumento, cuando se le conduce por el ronzal en uno o en otro sentido, sin embargo, suprime su libertad y a todas luces ─al hablar de una presciencia y determinación de la voluntad divina dadas desde siempre─ lo entrega a una necesidad fatal.

(984) *Cfr*. n. 7.
(985) *Loc. cit*., 647.
(986) *Cfr*. n. 24-25.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

10. Además, este autor objeta contra sí mismo lo siguiente: «La voluntad divina no determina a la voluntad creada a pecar; es más, la deja indiferente y libre. Pero por medio de una causa indiferente no puede haber conocimiento cierto de un efecto futuro. Por tanto, Dios no presabe con certeza los pecados futuros»[987].

Sin embargo, este autor piensa que refuta de manera suficiente esta objeción, cuando dice: «La voluntad creada hará defección infaliblemente con respecto a cualquier materia de virtud, salvo que la voluntad divina la determine eficazmente a obrar bien. Por lo cual, como Dios conoce que su voluntad no ha determinado a la voluntad creada a obrar bien en materia, por ejemplo, de templanza, conoce con evidencia que la voluntad creada pecará y hará defección en materia de esta virtud. Así pues, Dios conoce unos futuros contingentes en sus causas, en tanto que determinadas por la causa primera; pero también conoce el futuro malo y culposo en su causa, en tanto que no determinada por la causa primera a obrar bien»[988].

11. Pero en esta respuesta hay muchas cosas que no me gustan.

En primer lugar: Admite que el libre arbitrio puede realizar acciones por las que peca, sin que la voluntad y el influjo divinos lo hayan determinado antes. Por tanto, como estamos hablando de acciones naturales y efectos reales, ¿por qué el libre arbitrio no puede, de modo semejante, realizar otras acciones libres puramente naturales ─como querer sentarse o levantarse, o querer andar hacia una u otra parte─ sin la determinación previa y el influjo de la voluntad divina? Por esta razón, como Dios no suele arrebatar, ni restringir la libertad innata a las causas segundas, ni conferir a las acciones naturales un auxilio e influjo mayores de lo necesario, de aquí se sigue que el libre arbitrio se determinaría a sí mismo, sin que la voluntad divina lo hubiese determinado de antemano, pues permanecería totalmente indiferente ante la realización o no de un acto o ante la acción de obrar en relación a un objeto antes que en relación a otro. Por tanto, Dios no conoce la determinación de estos futuros contingentes en una determinación de su voluntad en virtud de la cual determine en sus efectos al libre arbitrio creado.

Este autor no dirá, según creo, que Dios determine al libre arbitrio creado en la acción por la que peca ─y menos en el caso del pecado formal─, no sólo porque sus palabras no dicen tal cosa[989], sino porque el libre arbitrio no se determina a caer en pecado formal de otro modo que determinándose libremente a obrar la acción pecaminosa ─aunque querría que, si fuese posible, esta acción no se considerase pecaminosa─ y, además y especialmente, porque es erróneo en materia de fe, como creo haber demostrado bien a las claras desde la disputa 31.

12. *En segundo lugar*: No parece reconocer en nuestro arbitrio una indiferencia ante el acto de reprimir o no realizar los actos ardorosos que realiza, como la

(987) *Loc. cit*., 649 (arg. 2).
(988) *Ibid*., 649s.
(989) Vide *Censuram contra Bañes*, prop. non.; *cfr*. Stegmüller, *op. cit*., 523 y 512, not. b.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

indiferencia que admite ante el ejercicio o no del acto pecaminoso cuando peca. Por esta razón, elimina nuestro mérito y nuestra libertad ─también de ejercicio─ con respecto a esta acción.

13. *En tercer lugar*: No nos gusta de ninguna manera la enseñanza que más encarece. Ciertamente, aunque admitiésemos gratuitamente tal cosa en los hombres tras la caída de los primeros padres ─*pues sus sentidos se inclinan al mal desde la niñez*[990]─, ¿por qué motivo habría de admitirse en los ángeles y en los hombres en el estado de inocencia, pues éstos podían refrenarse de caer en pecado sin ninguna dificultad y, sin embargo, en virtud de su libertad innata, podían pecar? Por tanto, si por propia voluntad se hubiese producido su caída en pecado, Dios lo habría ignorado, según el parecer de este Doctor. Pero, ¿puede haber algo más absurdo que esto? Además, aunque del hecho de que Dios no determine a la voluntad creada a obrar bien, se siga con toda certeza que pecará, no obstante, Dios no sabría si los pecados a cometer serían de omisión o de comisión, o si el libre arbitrio haría uso de un medio antes que de otro, o si persistiría en la obra pecaminosa más o menos tiempo y con una intensión y esfuerzo mayores o menores; lo mismo podría decirse de otras circunstancias relativas a la gravedad de la culpa, que dependen del libre arbitrio y con respecto a las cuales, en consecuencia, Dios no determinaría al libre arbitrio; por tanto, Dios ignoraría todos estos futuros contingentes.

14. *Finalmente*: Si en razón de que la voluntad divina no determinase de manera eficaz al libre arbitrio creado a obrar bien, éste pecase necesariamente de tal modo que Dios estaría en posesión de una certeza y evidencia absolutas de que va a pecar y, además, desde siempre y tal como ha querido, Dios habría decidido determinarlo o no determinarlo a obrar, entonces pregunto: ¿En posesión de qué libertad estaban los ángeles cuando pecaron, o en posesión de qué libertad estamos nosotros, cuando pecamos, para no hacer tal cosa, si no queremos? Asimismo, ¿cómo puede ser verdad que Dios nos haya dejado en manos de nuestra propia decisión, para que así *podamos extender la diestra a lo que queramos*[991]? Así también, ¿en posesión de qué razón estará Dios contra los impíos el día del juicio, pues no pueden no pecar, salvo que Él los determine y los incline de manera eficaz hacia el bien y, sin embargo, desde siempre y exclusivamente por su libre voluntad, habría decidido no determinarlos? Ciertamente, una vez admitido este parecer, la libertad de nuestro arbitrio desaparece totalmente, la justicia divina contra los impíos perece y en Dios percibimos una crueldad e impiedad manifiestas. Por esta razón, considero que este parecer es más que peligroso en materia de fe, como ya dijimos anteriormente[992] a propósito también del parecer de Escoto.

(990) *Génesis*, VIII, 21.
(991) *Eclesiástico*, XVI, 14.
(992) *Cfr*. n. 7.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

15. Por tanto, según lo que hemos explicado en la disputa anterior (conclusión primera[993]), debemos decir que, por medio de las ideas divinas o la esencia divina como objeto primero conocido por Dios ─que desde una altitud y eminencia sumas comprehende tanto su esencia, como cada una de las cosas que ésta contiene en sí misma, de manera infinitamente más perfecta de lo que lo son en sí mismas─, a Dios se le representan con certeza, de manera natural y con anterioridad a todo acto y a toda determinación libre de su voluntad, todas las conexiones contingentes, no sólo según su ser posible, sino también según su ser futuro, aunque no en términos absolutos, sino bajo la condición e hipótesis de decidir crear este o aquel orden de cosas y de causas, bajo estas o aquellas circunstancias. Ahora bien, una vez producida la determinación libre de su voluntad ─pero no aquella a través de la cual Dios determina al libre arbitrio creado hacia una de las partes de la contradicción, como sostienen Escoto y otros, sino aquella por medio de la cual, respetando la libertad e indiferencia absolutas del libre arbitrio para extender la mano hacia lo que desee, decide crear este o aquel orden de cosas, causas y circunstancias, en el que se den estas o aquellas causas libres─, Dios conoce con certeza todas las conexiones contingentes según su ser futuro sin más, en términos absolutos y ya sin ninguna hipótesis, ni condición.

Así pues, diferimos de Escoto, porque consideramos que la razón en virtud de la cual Dios conoce con certeza qué parte va a darse de cada una de las contradicciones de estas conexiones contingentes que dependen del libre arbitrio creado, no es una determinación de la voluntad divina a través de la cual Dios incline y determine al libre arbitrio creado hacia una u otra parte, sino que es una determinación libre a través de la cual decide crear al libre arbitrio en este o en aquel orden de cosas y circunstancias. No pensamos que esta determinación sola sea razón suficiente para que Dios conozca con certeza qué parte va a darse de cada una de las contradicciones de estas conexiones, sino que, además de ella y conjuntamente con ella, en su esencia se daría por ciencia natural la comprehensión de cualquier libre arbitrio creado, en virtud de cuya comprehensión y con anterioridad a esta determinación de la voluntad, sabría con certeza qué haría el libre arbitrio en función de su libertad dada la hipótesis y la condición de crearlo y ponerlo en este orden de cosas, a pesar de que también podría, si así quisiera, hacer lo opuesto; y si fuese a hacerlo, como está en su potestad, a través de esta misma ciencia y de la misma comprehensión del libre arbitrio, en su esencia Dios tendría conocimiento de ello y no de lo que realmente sabe que el libre arbitrio va a hacer.

Así pues, como las conexiones positivas contingentes que dependen del libre arbitrio, no pueden producirse, salvo que el libre arbitrio sea creado, por ello, que Dios conozca de manera absoluta y sin hipótesis que estas conexiones van a producirse, depende de la determinación libre de su voluntad, por medio de la cual decide crear al libre arbitrio en uno o en otro momento, dentro de uno o de otro orden de cosas y circunstancias. Sin embargo, como el arbitrio, una vez

(993) *Cfr*. n. 8-14.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

creado y puesto en este orden de cosas, permanece libre para inclinarse en uno o en otro sentido, por ello, si Dios desde la altitud, excelencia y perfección de su ciencia natural, a través de la cual comprehende todo en su esencia de modo eminentísimo, no penetra el arbitrio de modo que observe en él en qué sentido se va a inclinar en virtud de su libertad innata ─a pesar de que, si así lo quisiera, podría inclinarse en sentido opuesto y, si fuese a hacer tal cosa, como está en su potestad, Dios lo vería─, entonces no sabrá de manera determinada qué parte se va a producir de la contradicción de estas conexiones contingentes. Por esta razón, para que Dios conozca esto con certeza, las dos cosas le son necesarias y las dos le son propias en virtud de su perfección no sólo infinita e inmensa, sino también absolutamente ilimitada, por la que Él mismo existe y en razón de la cual del mismo modo que en su omnipotencia está crear criaturas dotadas de libre arbitrio y dueñas de sus actos ─como por propia experiencia percibimos en nosotros mismos─, así también, su ciencia inmensa y absolutamente ilimitada ─a través de la cual comprehende de modo altísimo y eminentísimo todo lo que cae bajo su omnipotencia─ penetra el libre arbitrio de una forma tal que Dios percibe y observa en qué sentido se va a inclinar el libre arbitrio en virtud de su libertad innata.

Esta es la presciencia de los futuros contingentes que los Padres y la luz natural misma nos enseñan que es propia de Dios, por su mismísima existencia, de tal modo que si esta presciencia no le fuese propia, Dios no existiría. De ahí que San Jerónimo (*Dialogi adversus Pelagianos*, lib. 3), en boca de Crito[994], diga con razón: «A quien le arrebatas la presciencia, también le arrebatas la divinidad»[995]. Y San Agustín (*De civitate Dei*, lib. 5, cap. 9) dice: «Es locura evidentísima confesar que Dios existe y negar que posea presciencia de los futuros»[996].

16. En el sentido que hemos explicado, es muy cierto que las ideas o la esencia divina que Dios conoce como objeto primero ─en la que, desde su suma altitud, Dios no sólo se comprehende a sí mismo, sino también a las cosas que su esencia divina contiene con eminencia─ es la razón cierta y segura del conocimiento de los futuros contingentes. Por ello, además de Santo Tomás en el pasaje que estamos comentando[997] ─si llegó a afirmar tal cosa─, San Buenaventura[998] y en general todos los que hicieron uso de esta forma de hablar, fueron de este parecer, aunque, sin embargo, no explicaron esta cuestión en la medida necesaria. De este mismo parecer es a todas luces Durando (*In I*, dist. 38, q. 3); pues aunque piensa que la esencia divina no puede considerarse en términos de ideas, sin embargo, afirma que en ella, como objeto primero y causa de todas las cosas, Dios conoce todos los futuros contingentes, porque en ella, gracias a la altitud y perfección de su ciencia y de dicho objeto, contempla todas las causas de estos futuros y

(994) Se trata del personaje de Ático.
(995) *Cfr*. n. 6; PL 23, 575b.
(996) *Cfr*. n. 1; PL 41, 149.
(997) *Summa Theologica*, 1, q. 14, art. 13.
(998) *Cfr*. *supra* n. 1.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

la determinación en relación a la producción de los efectos no sólo de las cosas que están determinadas por su propia naturaleza ─como son aquellas que obran por necesidad de naturaleza─, sino también de las cosas que son indiferentes y libremente se inclinan en el sentido que quieran, como sucede en el caso del libre arbitrio del ángel y del hombre; además, Dios sabe cuáles de ellas van a ejercer de impedimento y cuáles no. Todo esto debe entenderse, aunque Durando no lo explique así, dada la hipótesis de que Dios desee crear este o aquel orden de cosas y de causas.

Por otra parte, en causas y a partir de causas así conocidas, los futuros contingentes se conocen con tanta certeza como aquella con que, a partir de causas necesarias, se conocen los efectos necesarios. Por esta razón, Dios conoce con certeza todos los futuros contingentes, como objeto primero, en sí mismo y, como objeto segundo, en sus propias causas segundas.

17. Por tanto, del primer argumento de Escoto[999], debemos negar la mayor. Pues dada la hipótesis y la condición de que Dios quiera crear este o aquel orden de cosas, las ideas divinas representarían ante Dios ─de manera natural y con anterioridad a toda determinación libre de su voluntad─ toda conexión contingente futura bajo la hipótesis y la condición mencionadas; esto sería así por la altitud y excelencia del entendimiento divino, de la ciencia divina y del objeto primero sobre todos los objetos segundos que éste contiene en sí mismo de modo eminente.

18. Del segundo argumento[1000], admitido el antecedente, también habría que admitir la primera consecuencia. Pero con respecto a la premisa menor que se añade, habría que decir que, aunque Dios conozca ─no de manera natural, sino libremente─ las conexiones contingentes en su ser futuro en términos absolutos y sin condición, ni hipótesis alguna, sin embargo, Dios no conocería libremente que ─dada la hipótesis de querer crear este o aquel orden de cosas y de causas─ estas conexiones fuesen a producirse, sino por medio de la ciencia que antecede a todo acto libre de la voluntad divina.

19. Del tercer argumento[1001], admitido el antecedente, también habría que admitir la consecuencia, si el consecuente se entiende en el sentido de que las ideas divinas solas no pueden ser razón suficiente para que Dios conozca con certeza los futuros contingentes según su ser de futuros en términos absolutos; pues para ello se requeriría simultáneamente la presciencia divina de la voluntad libre por medio de la cual Dios decide crear este o aquel orden de cosas. Pero habrá que negar la consecuencia, si el consecuente se entiende en el sentido de que las ideas divinas solas no son razón suficiente para que Dios conozca con

(999) *Cfr*. n. 2.
(1000) *Cfr*. n. 3.
(1001) *Cfr*. n. 4.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

certeza los futuros contingentes, pero no en términos absolutos, sino dada la hipótesis y la condición de querer crear este o aquel orden de cosas; pues para Dios no habría ninguna diferencia entre los futuros contingentes que acontecerán con alguna diferencia en el tiempo y los futuros que podrían haber acontecido, pero nunca lo harán; pues Dios sabe que en ambos casos los futuros habrían acontecido o no dada la hipótesis y la condición de haber decidido crear un orden u otro de cosas distinto del que creó.

20. Sobre el cuarto argumento[1002], debemos decir que demuestra de la mejor manera posible que las ideas solas no son razón suficiente para que Dios conozca los futuros contingentes en términos absolutos y sin ninguna condición futura en uno o en otro momento del tiempo, porque para ello también sería necesario el conocimiento de la determinación por parte de la voluntad divina de crear el orden de cosas que creó en el momento temporal en que lo hizo, siendo esto algo que admitimos de buen grado.

Disputa LI

¿Se puede conciliar bien la libertad de arbitrio y la contingencia de las cosas con la presciencia divina del siguiente modo, a saber: suceda lo que suceda en virtud de la libertad de arbitrio, Dios hará que Él mismo desde su eternidad no haya sabido otra cosa que ésta?

1. Hay que someter a examen el modo en que muchos[1003] concilian la libertad de nuestro arbitrio con la presciencia y la predestinación divinas, pensando que de esta manera concuerdan bien entre sí. Pues afirman que, por ejemplo, si Pedro ─de quien suponemos que va a pecar en algún momento del tiempo─ no peca haciendo algo que, en virtud de su libertad, puede hacer, Dios hará que Él mismo nunca haya sabido que Pedro pecaría, sino que, por el contrario, desde siempre y en su eternidad habría sabido que no lo haría. Pues como, según dicen, Dios sabe de qué modo acontecerán todas las cosas que sucedan, por ello, conoce con ciencia necesaria las cosas que necesariamente van a acontecer en virtud de sus causas; pero conoce con ciencia contingente ─o más bien libre─ las cosas que van a acontecer de manera contingente. Como el hecho de que, en los sucesos futuros contingentes que dependen del libre arbitrio creado, una parte de la contradicción vaya a producirse en vez de la otra, no depende de la ciencia divina ─es decir, como si fuera a producirse por que Dios presupiera que así va a ser─, sino de la libertad de arbitrio, por la que éste se inclinará en uno u otro sentido según su deseo, por esta razón, la contingencia que posee la ciencia divina para llegar a ser ciencia de una parte de la contradicción antes que ciencia de la otra parte, será tanta cuanta sea la contingencia del suceso, mientras la causa todavía no lo haya

(1002) *Cfr*. n. 5.
(1003) *Cfr*. *infra* n. 3.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

producido. Así pues, según dicen: aunque sea necesario que Dios presepa todo lo que va a acontecer; aunque todo lo que Dios presabe que va a acontecer, así vaya a suceder; y, por ello, aunque las siguientes proposiciones sean necesarias en sentido compuesto: *todo lo que Dios ha presabido, sucederá*; *Dios ha presabido que todo lo que va a suceder, sucederá tal como lo ha presabido*; sin embargo, según dicen, del mismo modo que no es necesario, sino totalmente contingente, que Pedro peque en un futuro, porque en realidad puede no pecar, así también, hasta ese día no será necesario de ningún modo que Dios presepa que va a pecar, sino totalmente contingente y libre; de este modo, así como Pedro de hecho puede no pecar, así también, ahora y en el futuro Dios puede hacer que Él mismo nunca haya sabido que Pedro pecaría. De ahí que afirmen que la necesidad en sentido compuesto de estas proposiciones se funda tan sólo en la necesidad de la consecuencia mutua entre las dos proposiciones siguientes: *Dios ha presabido que algo va a suceder*; *por tanto, así sucederá*; y viceversa; ahora bien, esto no debe entenderse como si hasta ese día hubiera alguna necesidad ─también de inmutabilidad─ en uno de los extremos, a saber, en la presciencia divina, porque si Pedro no hubiese pecado, Dios habría hecho que Él mismo no hubiese sabido otra cosa salvo que Pedro no pecaría, sin que su ciencia sufriese cambio alguno. Por ello, afirman que, en sentido dividido, es verdadera la siguiente proposición: *el pecado de Pedro presabido por Dios puede no producirse*; no sólo porque si de hecho Pedro no tiene la intención de pecar, como bien puede suceder, Dios nunca presabrá su pecado, sino también porque si no peca, siendo esto algo que está en su potestad, en ese mismo instante Dios hará que Él mismo desde siempre no haya presabido otra cosa salvo que Pedro no pecaría. Presentan un ejemplo por medio de la siguiente proposición: *lo que correrá, necesariamente se moverá*; en sentido compuesto esta proposición es verdadera a causa tan sólo de la necesidad de la siguiente consecuencia: *algo correrá*; *por tanto, se moverá*; a pesar de que ninguno de los dos extremos posea una necesidad y, por ello, en sentido dividido, lo que corre podría no moverse, porque lo que corre, puede en un futuro no correr, ni moverse.

2. Del mismo modo concilian la libertad de arbitrio con la predestinación y con la reprobación. Porque si el réprobo, en virtud de su libertad, hace lo necesario para alcanzar la vida eterna ─como realmente está en su potestad─, Dios hará que desde siempre no haya sido reprobado, sino predestinado; y viceversa: si alguien predestinado no quiere hacer ─como está en su potestad─ lo necesario para alcanzar la felicidad eterna, Dios hará que desde siempre haya sido reprobado y no predestinado. Por esta razón, según dicen, de modo semejante, las siguientes proposiciones serían verdaderas en sentido compuesto: *el predestinado necesariamente se salvará*; *el réprobo necesariamente se condenará*. Pero consideremos en sentido dividido las siguientes proposiciones: *el predestinado puede condenarse*; *el réprobo puede salvarse*; estas proposiciones serían verdaderas: en primer lugar, porque si en virtud de su libertad el predestinado fuese a hacer algo por lo que incurriese en condena eterna ─como de hecho

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

está en su potestad, sin que se lo impida en absoluto su predestinación─ y el réprobo fuese a hacer algo por lo que alcanzase la vida eterna, entonces desde su eternidad Dios no predestinaría a aquél, ni reprobaría a éste; y, en segundo lugar, porque en ese momento Dios haría que aquél nunca hubiese sido predestinado, sino reprobado, y que éste nunca hubiese sido reprobado, sino predestinado.

3. Me asombra el gran número de Doctores que se han adherido a este parecer. Entre ellos están, en primer lugar, todos aquellos que defienden que Dios posee una potencia en relación al pasado, incluidos los efectos que ya se han producido en el tiempo, tras emanar de sus causas. Entre ellos se cuentan Guillermo de Auxerre[1004], Gilberto de la Porrée[1005] y algunos ingleses, como refiere Gregorio de Rímini (*In I*, dist. 42, q. 1, art. 2[1006]), que también se inclina hacia el mismo parecer. Con ellos disputaremos en nuestros comentarios a la q. 25, art. 4[1007]. El mismo parecer abrazan San Buenaventura (*In I*, dist. 40, p. 2, art. 1, q. 1[1008]), Ricardo Middletown (*In I*, dist. 38), Duns Escoto (*In I*, dist. 40, q. un.[1009]), Guillermo de Occam y Gabriel Biel (*In I*, dist. 38, q. 1), Gregorio de Rímini (*In I*, dist. 42, q. 2, concl. 4[1010]) y los demás nominalistas en común, al igual que Silvestre Mazolino (*Conflatus*, q. 22, art. 5[1011]), Juan Driedo (*De concordia liberi arbitrii et praedestinationis*, p. 2, cap. 2 y 3), Alberto Pighio (*De libero arbitrio*, lib. 8, cap. 1[1012]), Andrés de Vega (*In Concilium Tridentinum*, lib. 2, cap. 17, *ad tertiam*; lib. 12, cap. 22[1013]) y Antonio de Córdoba (*Quaestionarium theologicum*, lib. 1, q. 55, dud. 11 y 12[1014]).

4. Algunos de los Doctores citados defienden este parecer, atribuyendo a Dios una potencia en relación al pasado, incluidos los efectos que ya se han producido en el tiempo, tras emanar de sus causas. Pero Occam, Gabriel Biel, Antonio de Córdoba y algunos otros Doctores nominalistas sostienen tal cosa, atribuyendo, en relación al pasado, una potencia al acto eterno de Dios, a saber, a la ciencia y volición divinas, pero no en la medida en que la ciencia y la volición divinas existen en términos absolutos o con respecto a los efectos que ya se han producido en el tiempo, tras emanar de sus causas, sino en tanto que se relacionan con los futuros contingentes ─como objetos conocidos y queridos o permitidos─, dependiendo de éstos dichas relaciones, que para la ciencia y la volición divinas son relaciones de razón. No son futuros, porque Dios prevea

(1004) *Summa aurea in IV libros sententiarum*, lib. 1, c. 12 *de potentia Dei*, q. 6.
(1005) *Commentaria in Boethii librum de Trinitate*; PL 64, 1287.
(1006) Venetiis 1518, f. 145vb.
(1007) Luis de Molina, *Commentaria in primam D. Thomae partem*.
(1008) *Loc. cit*., art. 2, q. 1.
(1009) *Loc. cit*. (ed. Vivès, tom. 10, 677).
(1010) *Loc. cit*., q. 1, art. 2, ad quartum.
(1011) *Loc. cit*., q. 14, art. 19, f. 115vss.
(1012) Alberto Pighio, *De libero hominis arbitrio et divina gratia libri decem*, Coloniae 1542, f. 133v-134r.
(1013) Compluti 1564, 26ª, 423b.
(1014) *Loc. cit*. (Venetiis 1604, 471ss, 468ss).

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

que vayan a acontecer, sino que Dios prevé que van a acontecer, porque esto va a suceder así en virtud de la libertad del arbitrio creado.

5. San Buenaventura, Escoto y los demás autores citados defienden este parecer por una razón muy distinta y con mayor apariencia de probabilidad. Pues afirman que el acto libre de la voluntad divina y, por esta misma razón, la ciencia divina libre en sí misma con respecto a los futuros contingentes, no se dirigen hacia el pasado, sino que siempre se despliegan dentro del ahora indivisible de la eternidad, que en sí mismo nunca se dirige hacia el pasado, ni se lo espera como futuro, sino que siempre se encuentra presente en su totalidad y se corresponde con la totalidad del tiempo presente, pasado y futuro. Por tanto, según dicen, aunque tras compararlos con el tiempo en que nos encontramos, concibamos y hablemos como pasados tanto del acto libre de la voluntad divina con respecto a las criaturas, como de la ciencia libre con respecto a los actos contingentes, sin embargo, en sí mismos se encuentran presentes y se despliegan libremente en Dios y, por ello, mientras se despliegan, pueden corresponderse con esta o con aquella parte de la contradicción en función del arbitrio; por esta razón, si el hombre elige en el tiempo una parte determinada de la contradicción, Dios determinará en su eternidad el acto de su voluntad y su ciencia, de tal modo que desde siempre su ciencia habrá tenido como objeto esta misma parte de la contradicción, sin haber tenido nunca como objeto la otra parte, y viceversa; esto sería así sin ningún cambio, ni variación, en la ciencia divina y sin un comienzo en su conocimiento, sino presabiendo desde siempre y en la eternidad todo lo que va a acontecer en el tiempo ─en función de que el arbitrio del hombre quiera, por su libertad innata, determinarse─ y con dependencia de esta determinación. Por ello, careciendo de toda potencia con respecto al pasado, la contingencia o, más bien, libertad de la ciencia divina en ese momento para haber tenido como objeto, de modo indiferente y desde siempre, una u otra parte futura ─con contingencia─ de la contradicción, será tanta cuanta sea la libertad del arbitrio creado, para que esta parte de la contradicción vaya a tener lugar o no.

6. Este parecer se apoya en las siguientes razones. *En primer lugar*: La conocida afirmación de San Agustín: «Si no has sido predestinado, procura serlo»[1015].

7. *En segundo lugar*: Leemos en *Jeremías*, XVIII, 8-10: «Si este pueblo se arrepiente de las maldades por las que yo me había pronunciado contra él, también yo me arrepiento del mal que había determinado hacerle…, pero si obra el mal ante mis ojos y no escucha mi voz, me arrepiento del bien que había determinado hacerle». Como Dios carece de potencia para cambiar su voluntad, por esta razón, en este pasaje sólo se habla de la libertad de Dios en la eternidad,

(1015) Esta afirmación no aparece así en San Agustín. *Cfr*. Christianus Pesch, *Praelectiones dogmaticae*, tom II, n. 401; y H. Hurter, *Theologiae dogmaticae compendium*, tom. II, n. 113, 5ª.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

por medio de la cual, una vez que el hombre ha inclinado libremente su arbitrio hacia una u otra parte de la contradicción según su elección, Dios también querrá libremente para él un premio o un castigo en función de su elección.

8. *En tercer lugar*: Del parecer contrario se seguiría que Dios no habría creado libremente el mundo, cuando lo creó, siendo esto impío. *Demostración*: Dada la volición divina de crear el mundo en un momento determinado y acercándose ya este momento, el mundo se seguirá necesariamente de esta voluntad, una vez determinada de este modo. Por tanto, como desde siempre Dios habría querido crear el mundo en el instante temporal en que lo creó, por ello, si acercándose ese instante no hubiese podido hacer ya que desde siempre Él no hubiese querido crearlo en ese instante, entonces lo habría creado necesariamente y no libremente.

9. *En cuarto lugar*: Los futuros contingentes pueden de hecho no acontecer; de otro modo, no serían realmente futuros contingentes. Por tanto, en realidad puede suceder que Dios no sepa que van a acontecer. Esto implicaría que Dios los conociese de un modo y que en realidad aconteciesen de otro modo; entonces Dios se engañaría y su conocimiento no sería ciencia, porque es propio de la ciencia ser verdadera y cierta. Por tanto, si el hombre hiciera, como está en su potestad, lo opuesto de lo que en realidad va a hacer, entonces Dios no sabría lo que ahora sabe que el hombre va a hacer, sino lo opuesto. Pero esto no se debería a algún cambio o variación en la ciencia divina, porque en Dios «no hay mudanza, ni sombra de cambio»[1016]. Por tanto, si el hombre hiciera, como está en su potestad, lo opuesto de lo que va a hacer, entonces Dios haría que desde la eternidad Él hubiese sabido no lo que sabe ahora, sino lo opuesto.

10. *En quinto lugar*: En el momento en que el hombre quiere algo, puede no quererlo, como hemos explicado en la disputa 24. Por tanto, en el ahora indivisible de la eternidad ─que siempre es presente─ Dios puede no querer lo que quiere y no saber lo que en realidad sabe libremente.

11. Aunque los juicios de tantos Doctores sean favorables a este parecer, sin embargo, no puede aprobarse de ningún modo, porque es poco conforme a las Sagradas Escrituras y a la altitud, certeza y perfección de la ciencia divina. Muchos de los mismos Doctores que se adhieren a este parecer, lo consideran muy arriesgado; además, si los leemos con atención, estos Doctores se muestran poco coherentes consigo mismos. Creo que la única razón por la que tantos Doctores se han adherido a este parecer, es que no se les ha ocurrido otra manera de conciliar el libre arbitrio con la presciencia y con la predestinación, a pesar de que este parecer deroga a todas luces la certeza y perfección de la ciencia divina.

(1016) *Santiago*, I, 17.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

12. Así pues, hay que decir con Santo Tomás (*Summa Theologica*, 1, q. 14, art. 13 *ad* 1[1017]) y sus seguidores que es tan necesario en este momento que desde la eternidad Dios haya sabido cualquier futuro contingente que desde la eternidad supo que acontecería, que en este momento no puede hacer de ningún modo que Él no lo haya sabido, porque no hay potencia en relación al pasado y en Dios no puede haber «variación, ni sombra de cambio»[1018]. Ricardo de San Víctor sostiene lo mismo.

13. Santo Tomás en *De veritate* (q. 6, art. 3 *resp. ad ultimum*) no enseña lo contrario.

Pues ofrece este argumento contra la certeza de la predestinación que enseña en el cuerpo del artículo: «Lo que puede ser y no ser, carece de certeza. Pero la predestinación de Dios a propósito de la salvación de alguien puede darse y no darse; pues del mismo modo que eternamente pudo predestinar y no predestinar, así también, en este momento puede haber predestinado y no haber predestinado, porque en la eternidad presente, pasado y futuro no difieren. Por tanto, la predestinación carece de certeza».

Responde lo siguiente: «Hablando en términos absolutos, Dios puede predestinar y no predestinar a cada uno, o bien haberlo predestinado o no haberlo hecho, porque como el acto de predestinación tiene su medida en la eternidad, nunca se convierte en pasado, del mismo modo que tampoco se hace futuro; de ahí que siempre se piense en este acto como desplegándose libremente a partir de la voluntad divina. Sin embargo, esto resulta imposible condicionalmente. Pues Dios no puede no predestinar suponiendo que haya predestinado, o viceversa, porque Dios no admite variación; de ahí que no se siga que la predestinación pueda variar».

Por ello, es evidente que Santo Tomás sólo enseña que, si consideramos a Dios en el ahora de la eternidad ─con anterioridad, en términos de naturaleza, a que determine su voluntad hacia una de las partes de la contradicción─, puede predestinar y no predestinar a Pedro y, de este modo, hablando en términos absolutos, se puede decir con verdad lo siguiente: *puede predestinar y no predestinar a Pedro o bien haberlo predestinado o no haberlo hecho*; porque el acto de predestinación en la eternidad no se convierte en pasado; no obstante, dada la suposición ─no puramente ficticia, sino real─ de que en este mismo ahora de la eternidad, pero con posterioridad por naturaleza, Dios determine su voluntad a predestinar, de tal manera que ya en la eternidad, en la medida en que ésta se corresponde con la totalidad del tiempo pasado, la habría determinado, no puede suceder que no predestine, porque en Dios no puede haber cambio. Sin lugar a dudas, sobre esta respuesta de Santo Tomás, ninguna explicación distinta de la que acabamos de ofrecer cuadra con sus propias palabras, ni con lo demás que enseña en su artículo.

(1017) *Cfr*. ad 2.
(1018) *Santiago*, I, 17.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

14. Vamos a ofrecer las razones por las que creemos que el parecer de Santo Tomás es digno de aprobación.

En primer lugar: Si el acto libre de la voluntad divina en la eternidad, en la medida en que ésta se corresponde con cualquier momento del tiempo, se desplegase libremente de tal modo que, en un instante del tiempo, Dios pudiese hacer que desde la eternidad Él no hubiese querido, ni sabido, nada de lo que quiso y supo libremente, de aquí se seguiría que habría una potencia en relación al pasado, incluidos los efectos que ya se hubiesen producido en el tiempo tras haber emanado de sus causas. El consecuente, como explicaremos en nuestros comentarios[1019] a la cuestión 25, es falso y ni siquiera lo admiten aquellos con quienes disputamos. Por tanto, el antecedente también es falso.

La consecuencia también se puede aprobar por la siguiente razón: Dado el antecedente, la volición por la que desde la eternidad Dios ha querido crear el mundo en el instante del tiempo en que lo hizo, sigue hoy desplegándose libremente, de tal modo que Dios podría determinarla en sentido opuesto y hacer hoy que desde la eternidad Él mismo hubiese querido no crear nunca el mundo. Pero de aquí se seguiría manifiestamente que habría una potencia con respecto al pasado en los efectos que ya se han producido en el tiempo tras emanar de sus causas. En efecto, como la determinación libre de la voluntad divina para crear el mundo en el momento del tiempo en que lo creó, es inmediata y es toda la causa de haberlo creado en ese momento, si Dios puede hacer hoy que su libre voluntad nunca se haya determinado desde la eternidad a crear el mundo, sino que siempre se haya determinado a no hacerlo, hoy también podrá hacer que nunca se haya producido la creación del mundo; pues quien puede conseguir no haber sido nunca la causa total e inmediata de algún efecto, también podrá conseguir que el propio efecto no se haya producido; pues suprimida la causa anterior ─de tal modo que nunca se haya dado─, inmediatamente también se suprime la presencia del efecto posterior, en la medida en que es consecuencia y depende totalmente de ella. No es satisfactorio responder que la voluntad divina en la eternidad ─en tanto que ésta se corresponde con cualquier momento del tiempo─ es libre para determinar su acto en sentido contrario, con tal de que a partir de ella no se haya desplegado en el tiempo ningún efecto. Como digo, esta respuesta no es satisfactoria por las dos razones siguientes. *Primera*: Porque lo anterior no depende de lo posterior; por esta razón, si de por sí la voluntad divina ─dada la hipótesis de que a partir de ella no se haya desplegado ya el efecto─ permanece libre de por sí para determinar su acto en sentido opuesto y para hacer que, desde la misma eternidad, nunca se haya determinado a crear el mundo, entonces también podrá hacer lo mismo, aunque el efecto ya se haya desplegado, y, por ello, ahora podrá hacer que el mundo nunca haya existido. *Segunda*: Porque, tras el despliegue del efecto, en el ahora de la eternidad la voluntad divina está más determinada en sí misma a querer crear el mundo en el momento del tiempo en que lo ha creado o no lo está; supongamos lo segundo: por tanto, del mismo

(1019) Luis de Molina, *Commentaria in primam D. Thomae partem*.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

modo que, antes del despliegue del efecto, la voluntad divina podía determinar libremente su acto para desear no crear el mundo, así también, tras el despliegue del efecto, podrá hacerlo de igual modo; pero supongamos lo primero: por tanto, a través de la producción del efecto, la voluntad divina experimenta variación en sí misma y aparece bajo la sombra del cambio, siendo esto absurdo; además, la voluntad divina ya no estaría siempre desplegándose libremente en uno y en otro sentido en la eternidad, en tanto que ésta se corresponde con cualquier momento y parte del tiempo, como decíamos al comienzo.

15. *En segundo lugar*: Al igual que en la disputa 24 hemos explicado que, aunque en el mismo momento temporal, con prioridad de naturaleza, nuestra voluntad es libre para inclinarse y determinarse en un sentido indiferentemente, no obstante, en ese mismo momento temporal, con posterioridad de naturaleza, ya se ha determinado libremente en un sentido ─ahora bien, una vez que, con posterioridad de naturaleza, ya se ha determinado, no podrá lograr, no sólo en los momentos siguientes, sino en ese mismo momento, inclinarse en sentido opuesto, porque una vez que ya se ha determinado en un sentido, no puede no estar determinada─, así también, lo mismo habría que decir sobre la voluntad divina en el ahora de la eternidad. Aunque con prioridad de naturaleza ─es decir, según nuestro modo de entender, basado en la realidad de las cosas─ en el ahora de la eternidad, que abarca todo tiempo, la voluntad divina, con respecto a lo que decide libremente, puede determinar su acto en uno o en otro sentido de manera indiferente y, por esta razón, este acto se despliega libremente en la eternidad, sin embargo, en esta misma eternidad, con posterioridad ─según nuestro modo de entender, basado igualmente en la realidad de las cosas─, este acto se desplegará tras haber sido determinado hacia una de las partes de la contradicción en función del arbitrio divino; ahora bien, una vez que, con posterioridad según nuestro modo de entender, pero simultáneamente en la propia duración indivisible de la eternidad, este acto se ha desplegado tras haber sido determinado, no puede no desplegarse de la manera mencionada, porque en este caso habríamos de admitir una potencia tal que algo que hubiese acontecido de un modo, lo haría de otro, tras haber acontecido del modo anterior, siendo esto contradictorio. Esto mismo es lo que Santo Tomás enseña en *De veritate* (q. 6, art. 3 *resp. ad ultimum*), cuando dice: «Dada la suposición, no puramente imaginaria, de que en el ahora de la eternidad Dios haya determinado realmente su acto libre con objeto de predestinar a Pedro ─como hizo en realidad─, no puede no haberlo predestinado, porque tal cosa implicaría contradicción y no podría suceder ya sin variación, ni sombra de cambio en Dios».

Así pues, podemos ofrecer el siguiente argumento: Como en todo lo que acontece libremente en las duraciones indivisibles, aparecen simultáneamente el hacerse y el estar hecho ─es decir, el despliegue libre del acto hacia una u otra parte de la contradicción y el resultado determinado del despliegue hacia una de ellas─, por esta razón, aunque según nuestro modo de entender, basado en la realidad de las cosas, antes aparezca libremente el despliegue del acto de la

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

voluntad o de la ciencia divina respecto del acto futuro particular y contingente que acontecerá al día siguiente, de tal modo que Dios podría determinarlo en uno o en otro sentido, no obstante, simultáneamente se dará el resultado determinado del despliegue en un sentido, sobre todo porque este despliegue sólo es posible una vez que ha sido determinado en un sentido, según el arbitrio de quien realiza el acto. Por tanto, en la eternidad ─en tanto que ésta se corresponde con el día de ayer y con el tiempo infinito que ha precedido al día de ayer─ se despliega el acto de la voluntad y de la ciencia divina determinado ya hacia lo que sucederá mañana; además, ya entonces se establece una relación con este futuro contingente que acontecerá mañana, en cuanto conocido en acto para la ciencia divina, que ya es ciencia en acto en virtud de su relación de razón con este objeto. Por tanto, si cuando el libre arbitrio creado se determina, la voluntad y el entendimiento divinos pudiesen determinar, respectivamente, su volición y su ciencia en sentido opuesto y hacer que nunca hubiesen querido, ni conocido, la otra parte de la contradicción, entonces habría una potencia en relación al pasado, tanto para eliminar la determinación ya dada de la volición y de la ciencia, como para eliminar la relación precedente con este objeto; pero esto implica contradicción, como explicaremos en nuestros comentarios a la q. 25[1020].

16. *Demostración*: Como el mundo ya se ha desplegado a partir de la voluntad divina como causa propia suya y como no podría haberse desplegado a partir de la voluntad divina, salvo que ésta se hubiese determinado ya a producir el mundo, de aquí se sigue que la voluntad divina se habría determinado al menos en el instante del tiempo en que el mundo fue creado. Por tanto, como no se habría determinado por vez primera en ese momento, porque en el tiempo Dios no puede comenzar a querer nada, de aquí se sigue que ya se habría determinado desde la eternidad en este sentido. Pero una vez que Dios ha determinado libremente su voluntad hacia una de las partes de la contradicción, no puede hacer ya que no la haya determinado en este sentido; de otro modo, podría hacer que después de que alguna cosa ya hubiese acontecido, tal cosa no lo hubiese hecho. Por tanto, Dios no pudo hacer en ningún momento temporal antes de la creación del mundo que Él no hubiese decidido crear el mundo en el momento en que lo hizo y, por esta misma razón, no pudo hacer que Él no hubiese sabido que el mundo empezaría a existir en ese momento temporal. Por tanto, como esto se puede decir de cualquier otro futuro contingente, por ello, Dios no podría hacer en ningún instante del tiempo que desde la eternidad Él hubiese sabido sobre cualquier futuro contingente lo contrario de lo que de hecho sabe ahora.

17. *En tercer lugar*: En la eternidad, en tanto que ésta se corresponde con el momento presente o con cualquier momento pasado del tiempo, Dios sabe con certeza, en virtud de la altitud y de la perfección de su ciencia, en qué sentido se va a inclinar mañana el libre arbitrio de Pedro, o no. No podemos suponer lo

(1020) Luis de Molina, *Commentaria in primam D. Thomae partem*.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

segundo, porque en tal caso Dios no presabría los futuros contingentes, siendo herético sostener esto, en contra de los testimonios evidentísimos de las Sagradas Escrituras, que citaremos en la disputa siguiente. Pero si suponemos lo primero, el libre arbitrio se inclinará en un sentido y no en el opuesto; de otro modo, Dios no sabría con certeza que Pedro se va a inclinar en este sentido en virtud de su libertad. Por tanto, nunca sucederá que se incline en el sentido opuesto, aunque podría hacerlo, si quisiera; en consecuencia, por esta razón, Dios jamás hará que desde la eternidad Él no haya sabido nunca lo que ahora sabe.

18. Por tanto, diremos brevemente en qué discrepamos del parecer de estos autores.

En efecto, aunque todos estemos de acuerdo en que, una vez se ha producido la libre determinación de la voluntad divina, a través de la cual Dios ha decidido crear este orden de cosas que ha establecido, el libre arbitrio creado no hará una cosa antes que la opuesta porque Dios así lo haya presabido, sino que, por el contrario, Dios lo ha presabido así, porque el libre arbitrio lo hará en virtud de su libertad innata —a pesar de que, si así lo quisiera, en realidad podría hacer lo opuesto—, sin embargo, disentimos porque, como hemos explicado en las dos disputas anteriores, afirmamos que, en virtud de la altitud y de la perfección de su entendimiento y de su esencia como objeto primero, Dios conoce con absoluta certeza en sí mismo y en las causas segundas qué va a acontecer de manera contingente en función de la libertad de éstas, de tal modo, no obstante, que podría acontecer lo opuesto y, si así fuese, como de hecho es posible, Dios sabría esto mismo desde la eternidad con absoluta certeza y no lo que sabe en acto. Por esta razón, sin dañar el derecho íntegro de la libertad del arbitrio creado, ni la contingencia constante de las cosas, como si no hubiese presciencia divina, Dios conoce con absoluta certeza los futuros contingentes, pero no en virtud de una certeza procedente de un objeto que es en sí mismo contingente —por lo que de hecho podría suceder otra cosa—, sino en virtud de la certeza que procede de la altitud y de la perfección infinitas e ilimitadas del sujeto cognoscente, que a partir de sí mismo conoce con certeza un objeto que de por sí es incierto e induce al engaño. Por ello, la contingencia de las cosas y la libertad de arbitrio en relación al futuro, concuerdan de la mejor manera posible con la ciencia y voluntad divinas, que no sólo son ciertas y absolutamente inmutables, sino que también son estables, hasta tal punto que, en este momento, implicaría contradicción que Dios hubiese querido o conocido desde la eternidad que sucedería lo contrario.

No obstante, nuestros adversarios enseñan que la libertad de arbitrio y la contingencia de las cosas son consistentes y concuerdan con la presciencia divina, porque si algo aconteciese de otro modo cuando se da en acto, el propio Dios haría que Él mismo desde toda la eternidad no hubiese sabido otra cosa que la que sucede, es decir: como si obtuviese su ciencia de los futuros contingentes a partir del propio devenir de las cosas; como si antes de este devenir en la ciencia divina no hubiera una certeza mayor que en el objeto que todavía ha de darse de manera contingente; y como si desde la eternidad la

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

ciencia divina careciese en sí misma de una determinación cierta con respecto a la parte de la contradicción que va a darse de manera contingente, antes de que este objeto experimente en el tiempo la misma determinación tras emanar de sus causas. ¿Quién puede no ver, si sopesa de manera más atenta esta cuestión en la balanza de su entendimiento, que todo esto pugna a todas luces con la perfección absoluta en todos los sentidos de la ciencia divina y elimina de manera evidente su certeza, dejando a Dios suspendido y dependiente del devenir de las cosas?

19. *En cuarto lugar*: Si debemos conciliar la contingencia de las cosas con la presciencia divina del siguiente modo, a saber, en caso de que el libre arbitrio hiciese una cosa, Dios haría que Él sólo hubiese presabido esta cosa y, en caso de que el libre arbitrio hiciese lo opuesto, como está en su potestad, Dios haría que Él nunca hubiese sabido otra cosa que ésta, entonces de aquí se seguirá que Dios no habría podido predecir con certeza, por medio de los profetas o de Cristo hecho hombre, las cosas que acontecerían de manera contingente en virtud del libre arbitrio humano ─como el pecado por parte de Pedro de negar a Cristo tres veces y muchas otras cosas─, siendo esto, no obstante, herético, salvo que, tal vez, se admita una potencia en relación al pasado ─incluso una vez que las causas ya han producido su efecto en el tiempo─, por lo que podría decirse que, en caso de que Pedro no hubiese pecado, como estaba en su potestad, Dios habría hecho que no se hubiese producido la revelación que, no obstante, ya se había producido antes.

Sin embargo, resulta contradictorio que haya una potencia en relación al pasado, sobre todo después de que las causas ya han producido su efecto en el tiempo. Casi todos los autores con los que disputamos se muestran de acuerdo en este punto, como demostraremos en nuestros comentarios a la q. 25[1021]. Además, si admitimos esta potencia en relación al pasado, desaparecerá la certeza tanto de la ciencia divina, como de las revelaciones que se nos han hecho sobre cosas futuras. Pues ¿qué certeza habría en la ciencia o en la revelación, si en verdad pudiéramos decir que Dios podría hacer que algo no hubiese sido sabido, ni revelado, y que el hecho de que Dios hiciese esto o no, dependería del devenir contingente futuro, que igualmente podría darse o no, y, por esta razón, el hecho de que Dios fuese a hacer tal cosa, sería en este momento tan contingente y dudoso como lo es el hecho de que el libre arbitrio creado, por su propia naturaleza, se vaya a inclinar en uno o en otro sentido en virtud de su libertad? Ciertamente, admitida esta opinión ─o, más bien, este error─, ni la certeza de Pedro, ni la de los demás apóstoles ─tras la revelación que Cristo les hizo sobre la negación futura de Pedro─ de que tal cosa sucedería, habrían sido mayores antes del pecado de San Pedro de lo que habrían sido en el caso de que esta revelación nunca hubiese antecedido a su negación, porque el hecho de que Dios hubiese decidido que en un futuro esta revelación no antecediese a

(1021) Luis de Molina, *Commentaria in primam D. Thomae partem*.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

la negación de Pedro, habría dependido de la determinación libre e incierta del arbitrio de San Pedro en un sentido o en otro.

20. *En quinto lugar*: Si admitimos la manera en que estos autores concilian el libre arbitrio y la contingencia de las cosas con la presciencia divina, no veo de qué modo habría en Dios providencia con respecto a los futuros contingentes que dependen del libre arbitrio, porque en la medida en que se diese una u otra parte de la contradicción en función de la libertad innata del arbitrio, Dios haría que Él hubiese sabido desde la eternidad uno u otro futuro. Por esta razón, no veo de qué modo Dios podría velar por el arbitrio desde la eternidad, como si presupiera que, dada la hipótesis de que Él mismo fuese a aplicar estos o aquellos medios o auxilios, se daría una parte determinada de la contradicción. En consecuencia, no habría lugar para la predestinación y reprobación divinas, si Dios conociese todos los actos futuros con una incertidumbre tal que ─en razón de la parte de la contradicción que fuese a darse en virtud del libre arbitrio─ Él tuviese que hacer que desde la eternidad hubiese conocido que este o aquel hombre haría esto o aquello y, por ello, que este o aquel hombre sería predestinado o reprobado. También sería incierto hasta ese día el número de predestinados y reprobados, porque en razón del devenir futuro Dios todavía tendría que hacer que desde la eternidad hubiese predestinado a estos o a aquellos, en mayor o menor número. Si esto es así, ¿por qué razón, cuando San Pablo aborda la cuestión de la predestinación y elección de unos y no de otros, exclama (*Romanos*, XI, 33): *¡Oh profundidad de la riqueza, de la sabiduría y de la ciencia de Dios! ¡Cuán insondables son sus juicios e inescrutables sus caminos!*? Finalmente, si admitimos esta opinión, no veo de qué modo, dada la hipótesis de que en Tiro y en Sidón se hubiesen producido los milagros que tuvieron lugar en Betsaida y Corazín, Dios habría presabido el arrepentimiento de tirios y sidonios antes que lo opuesto, porque las dos cosas dependían del libre arbitrio de los habitantes de estas ciudades; ahora bien, en la medida en que el libre arbitrio de éstos hubiese querido inclinarse en uno o en otro sentido, Dios habría hecho que desde la eternidad Él hubiese sabido una u otra cosa.

Ciertamente, las Sagradas Escrituras hablan de manera muy distinta sobre la certeza y la determinación de la presciencia y predestinación divinas. Pues en II *Timoteo* II, 19, San Pablo dice: «Pero el sólido fundamento de Dios se mantiene firme con este sello: *El Señor conoce a los que son suyos*»; por el momento vamos a omitir otros pasajes de las Sagradas Escrituras. De ahí que también San Agustín (*De libero arbitrio*, lib. 3, cap. 3) diga: «Como Dios presabe nuestra voluntad, ésta se determinará en el sentido que Dios ha presabido. Pero la voluntad no podría determinarse, si careciese de potestad; por tanto, Dios también presabe su potestad. Por tanto, su presciencia no me arrebata mi potestad, sino que permanece segura por el hecho de que aquel cuya presciencia no puede errar, ha presabido que yo estaría en posesión de esta potestad»[1022]. Y en *De correptione*

(1022) *Cfr*. n. 8; PL 32, 1275.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

et gratia (cap. 7) dice: «Han sido elegidos aquellos a los que ha llamado ─como a menudo se dice─ según su propósito y ha hecho objeto de su predestinación y presciencia. Si alguno de ellos se extraviase, Dios se engañaría. Pero ninguno de ellos se extravía, porque Dios no se engaña. Si alguno de ellos se extraviase, cayendo en vicios humanos, Dios fracasaría. Pero ninguno de ellos se extravía, porque nada puede vencer a Dios»[1023]. En *De fide ad Petrum* (cap. 35) San Fulgencio dice: «Ten la completa seguridad y no dudes ni por un instante de que, ya antes de la creación del mundo, Dios predestinó, para hacerlos hijos adoptivos suyos, a todos aquellos a quienes convirtió en vasijas de misericordia en virtud de su bondad gratuita; y no puede extraviarse ninguno de aquellos a quienes Dios ha predestinado para el reino de los cielos; así también, de ningún modo puede salvarse ninguno de aquellos a los que no ha predestinado para la vida eterna»[1024]. Omito otros testimonios de San Agustín. Por esta razón, sin perjuicio de la autoridad de tantos y tan importantes varones, considero que este parecer es poco seguro en materia de fe.

21. Por tanto, respecto del primer argumento que hemos presentado al comienzo[1025], favorable a este parecer, debemos decir que San Agustín no dice nada semejante. No obstante, algunos pretenden colegir tal cosa a partir de las últimas palabras del *Hypognosticon* (lib. 6) donde se extiende hablando de la predestinación y dice: «En la medida en que podamos, exhortemos a todos los hombres a hacer buenas obras, no los conduzcamos a la desesperación, recemos por unos y por otros y humillémonos ante la presencia de Dios, diciendo: *Hágase tu voluntad*. En su potestad estará trocar el juicio condenatorio que nos merecemos y prolongar la gracia de la predestinación que no nos merecemos»[1026]. Ahora bien, de estas palabras se colige muy mal lo que sostienen estos autores; pues ya antes en este mismo libro, así como en otros lugares, San Agustín ─o quienquiera que sea el autor de este libro─ enseña a menudo lo contrario. Pues sólo quería decir lo siguiente: En virtud de la propia predestinación y sin merecerlo, se nos prolongará la gracia ─que es efecto de la predestinación, por la que hemos sido predestinados desde la eternidad─, es decir, se nos dará o concederá dicha gracia, según el significado de la propia palabra «prolongar», con incremento de los méritos. Pero San Agustín no pretende decir que nosotros, por medio de nuestras oraciones, podamos lograr que, sin haber sido predestinados desde la eternidad, Dios haga que lo hayamos sido, como sostienen nuestros adversarios; a San Agustín jamás se le pasó por la cabeza tal cosa.

22. Respecto del segundo argumento[1027], debemos decir que tanto en el pasaje mencionado, como en otros parecidos de las Sagradas Escrituras, no

(1023) *Cfr*. n. 14; PL 44, 924.
(1024) *Cfr*. c. 35, n. 76; PL 65, 703.
(1025) *Cfr*. n. 6.
(1026) *Cfr*. c. 8, n. 14; PL 45, 1664.
(1027) *Cfr*. n. 7.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

se habla del arrepentimiento en términos de alguno de los dos modos que este argumento ofrece, sino de un arrepentimiento por revocación ─o, más bien, por no ejecución─ de la sentencia y de la voluntad de Dios; ahora bien, esta voluntad no sería absoluta, ya que por ella Dios habría decidido esto o aquello, pero bajo la condición que puso en la potestad de nuestro arbitrio, ayudado por su propia gracia. Por tanto, el sentido del pasaje sería el siguiente: Yo también me arrepentiré, es decir, no ejecutaré el mal del castigo que decidí ejecutar, en caso de que no se arrepintiesen.

23. Respecto del tercer argumento[1028], debemos negar su consecuencia. Pues para poder decir que Dios produce libremente la creación y cualquier otro efecto suyo cuando acontecen en el tiempo, basta con que su voluntad los produzca libremente en la eternidad y que desde la eternidad se haya determinado a producir estos efectos en tales momentos del tiempo, aunque ya entonces, a causa de la inmutabilidad de Dios, a quien repugna toda sombra de cambio, se produzcan necesariamente en virtud del decreto libre y eterno, que en realidad está en la mente divina. Esto es lo que Santo Tomás enseña en el pasaje citado[1029] del *De veritate* (q. 6, art. 3 *ad ultimum*); la demostración que se añade en este argumento no indica otra cosa. Por esta razón, hay que admitir que, una vez llegado el tiempo en que Dios ha decidido desde la eternidad crear el mundo, lo crea libremente y, al mismo tiempo, de modo necesario, aunque por distintas razones. Pues decimos que crea libremente el mundo, en la medida en que lo crea en virtud de su voluntad libre y eterna; pero también lo crea de modo necesario a causa de la necesidad de la inmutabilidad de su voluntad, tras determinarse libremente desde la eternidad.

24. Respecto del cuarto argumento[1030], si admitimos el antecedente ─a saber, los futuros contingentes en realidad pueden no acontecer─, habrá que negar la consecuencia por la que se infiere que en realidad Dios podría no conocerlos. Pues a partir de este antecedente sólo se seguiría que Dios podría no conocerlos y que no los conocería, si ─como puede suceder─ no fuesen a acontecer; pues desde la eternidad Dios sabría esto con certeza y, en este caso, desde la eternidad habría sabido tal cosa sobre este futuro contingente y no lo que sabe ahora. Precisamente porque ha conocido y presabido con total certeza que acontecerá lo que realmente va a suceder, no puede hacer que desde la eternidad haya sabido lo contrario. Además, en sentido compuesto no puede suceder lo opuesto, porque Dios lo ha conocido y presabido con total certeza, aunque en sentido dividido ─sin que lo impida la presciencia divina, pues no habría presciencia, salvo que esto aconteciese en virtud de la libertad del arbitrio humano─ podría sin más suceder lo opuesto, como si Dios no hubiese presabido nada.

(1028) *Cfr*. n. 8.
(1029) *Cfr*. n. 13.
(1030) *Cfr*. n. 9.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

25. Respecto del quinto argumento[1031], si admitimos el antecedente, también tendremos que admitir la consecuencia sobre el ahora indivisible de la eternidad considerado en términos absolutos, a diferencia del ahora de la eternidad en tanto que correspondiéndose con cualquier momento determinado del tiempo, antes del cual siempre precede en el tiempo infinito la determinación de la voluntad y de la ciencia de Dios en dirección hacia una de las partes de la contradicción; pues una vez que se ha producido la determinación de la voluntad y de la ciencia divinas, resulta contradictorio que Dios haga que desde la eternidad Él haya querido o sabido lo opuesto, como ya hemos explicado.

Disputa LII

¿Hay en Dios ciencia de los futuros contingentes? Asimismo, ¿cómo concuerdan con ella la libertad de arbitrio y la contingencia de las cosas?

1. Aunque lo que vamos a decir en esta disputa fácilmente podría entenderse a partir de todo lo que hemos dicho, no obstante, también debemos presentar esta disputa para refutar algunos argumentos y para que se entienda con mayor claridad cómo concuerdan la libertad de arbitrio y la contingencia de las cosas con la presciencia divina.

2. Por tanto, en el lugar mencionado[1032], Santo Tomás comienza presentando tres argumentos en favor de la opinión según la cual en Dios no hay ciencia de futuros contingentes.

En primer lugar: De una causa necesaria se sigue un efecto necesario. Pero la ciencia de Dios es causa de los futuros que se conocen por medio de ella, porque, como hemos explicado en nuestros comentarios al art. 8[1033], Dios es, por medio de su ciencia, causa de las cosas y, además, es causa necesaria. Por tanto, todo futuro conocido por esta ciencia, acontece necesariamente y, en consecuencia, en Dios no puede haber ciencia de ninguna cosa contingente.

3. *En segundo lugar*[1034]: Si una proposición condicional es verdadera y su antecedente es absolutamente necesario, el consecuente también será absolutamente necesario; de otro modo, en una consecuencia correcta, el antecedente podría ser verdadero y el consecuente falso, siendo esto totalmente inadmisible. Pero esta proposición condicional es verdadera: *Si Dios ha sabido que esto va a pasar, entonces tal cosa sucederá*; de otro modo, la ciencia de Dios sería falsa; además, su antecedente es absolutamente necesario, en tanto

(1031) *Cfr*. n. 10.
(1032) *Summa Theologica*, 1, q. 14, art. 13.
(1033) Luis de Molina, *Commentaria in primam D. Thomae partem*, q. 14.
(1034) Santo Tomás, *Summa Theologica*, 1, q. 14, art. 13, 2º.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

que eterno y pasado, porque no hay potencia en relación al pasado. Por tanto, el consecuente también será absolutamente necesario y, por consiguiente, ningún futuro conocido por Dios será contingente.

4. *En tercer lugar*[1035]: Todo lo que Dios conoce, es necesario que suceda, en la medida en que todo lo que los hombres conocen, necesariamente debe acontecer y la ciencia de Dios posee mayor certeza que la humana. Pero ningún futuro contingente acontece necesariamente. Por tanto, Dios no puede conocer ningún futuro contingente.

5. Nosotros también podemos añadir los siguientes argumentos. *En cuarto lugar*: Ningún futuro presabido por Dios puede no acontecer. Por tanto, nada que Dios haya presabido, es un futuro contingente. La consecuencia es evidente, porque un futuro contingente no es otra cosa que aquello que puede suceder y no suceder indiferentemente. El antecedente se demuestra así: Si algo que Dios ha presabido que va a suceder, no aconteciese, entonces de hecho Dios se engañaría; por tanto, si con esta ciencia dicho futuro pudiese no acontecer, entonces realmente Dios podría engañarse, siendo esto impío y totalmente imposible.

6. *En quinto lugar*: Las cosas significadas por medio de proposiciones sobre futuros contingentes no son menos necesarias, si la ciencia divina que se tiene de ellas es verdadera de modo determinado, de lo que lo serían en el caso de que las propias proposiciones sobre estos futuros ─significando estas mismas cosas─ fuesen verdaderas de modo determinado. Pero del hecho de que las proposiciones sobre futuros contingentes sean verdaderas de modo determinado, Aristóteles colige en *De interpretatione*, c. 9[1036], que de aquí se seguiría que las cosas significadas acontecerían necesariamente y que, en consecuencia, nuestras deliberaciones serían vanas. Por tanto, si la ciencia divina que se tiene de estas cosas es verdadera de modo determinado, de aquí se seguirá que todas ellas acontecerían necesariamente y ninguna lo haría de manera contingente; además, nuestras deliberaciones serían vanas y la libertad de nuestro arbitrio desaparecería totalmente.

7. *En sexto lugar*: La presciencia de los futuros elimina la libertad de arbitrio. Por tanto, la libertad de arbitrio y la presciencia divina de los futuros contingentes, no pueden concordar de ninguna manera y, en consecuencia, una de las dos cosas necesariamente debe negarse. La consecuencia es evidente. El antecedente se demuestra así: Dada la presciencia de los futuros, la siguiente consecuencia es necesaria y correctísima: *Desde la eternidad Dios ha presabido que Pedro pecará mañana; por tanto, Pedro pecará mañana*. Esta consecuencia se apoya en la certeza de la ciencia divina, que de ningún modo puede albergar

(1035) *Ibid.,* q. 14, art. 13, 3º.
(1036) *De interpretatione*, c. 9 (ed. Bekker, 1, 18b26).

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

falsedad y, en consecuencia, en la misma medida en que, con seguridad, Dios no puede engañarse con esta ciencia, así también, dicha consecuencia será necesaria. Ahora bien, en aquel en cuya potestad no está hacer que no suceda lo que enuncia el antecedente de una consecuencia necesaria, tampoco estará hacer que no suceda lo que el consecuente enuncia; de otro modo, alguien podría hacer que, en una consecuencia correcta, el antecedente fuese verdadero y el consecuente falso, siendo esto totalmente contrario a la naturaleza de una consecuencia correcta. Por tanto, como en la potestad de Pedro no está hacer que, desde la eternidad, Dios no haya presabido que su pecado se cometería al día siguiente ─esto tampoco está en la potestad de Dios, porque no hay potencia en relación al pasado─, por esta razón, en la potestad del propio Pedro tampoco está hacer que no peque al día siguiente y, en consecuencia, dándose la presciencia que Dios realmente posee, en Pedro desaparecerá la libertad de arbitrio.

8. Según las Sagradas Escrituras, es cosa evidentísima que Dios posee presciencia de los futuros contingentes, hasta tal punto que sostener lo contrario no sólo es locura, como afirma San Agustín (*De civitate Dei*, lib. 5, cap. 9), sino también error manifiesto en materia de fe.

Salmos, CXXXVIII, 3-4: «De lejos conoces mis pensamientos; disciernes cuándo camino y cuándo descanso; has previsto todas mis sendas; pues aún no está la palabra en mi lengua y Tú ya, Señor mío, lo sabes todo». En *Sabiduría*, VIII, 8, sobre la sabiduría divina leemos: «Conoce los milagros y los prodigios antes de que se produzcan, así como la sucesión de los tiempos y los siglos». *Eclesiástico*, XXIII, 28-29: «Los ojos del Señor son más claros que el sol, ven todos los caminos de los hombres, penetran en la profundidad del abismo, así como en las partes más oscuras del corazón de los hombres. Antes de que fueran creadas todas las cosas, ya las conocía Él». *Eclesiástico*, XXXIX, 24-25: «Las obras de todos los hombres están delante de Él y nada se oculta a sus ojos. Extiende su mirada desde el principio hasta el fin de los siglos y de nada se admira, como si pudiese suceder algo que Él no hubiese presabido antes». *Isaías*, XLI, 23: «Anunciadnos el porvenir y así sabremos que sois dioses». *Isaías*, XLVIII, 5: «Yo te predije esto hace tiempo y, antes de que sucediera, te lo di a saber, para que no dijeras: *Lo ha hecho mi ídolo; mi estatua, mi escultura lo ha mandado*». *Juan*, XIV, 29: «Os lo he dicho ahora, antes de que suceda, para que cuando suceda, creáis». Además, Dios ya conoce todos los futuros contingentes cuando se producen y están en acto, según lo que leemos en *Hebreos*, IV, 13: «Y no hay cosa creada que no sea manifiesta a sus ojos; todas las cosas son evidentes y manifiestas a sus ojos». Pero no comienza a conocerlas cuando están en acto; pues esto sería pasar de no saber a saber y, en tal caso, sin lugar a dudas, en Dios habría sombra de cambio. Por tanto, conoce los futuros contingentes antes de que acontezcan. Finalmente, si Dios no posee ciencia de los futuros contingentes, perderán su valor la profecía y la mayor parte de las Sagradas Escrituras, siendo esto totalmente contrario a la fe

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

católica. De ahí que Tertuliano (*Adversus Marcionem*, lib. 2) diga con razón: «La presciencia de Dios tiene tantos testigos cuantos profetas creó».

9. Debemos distinguir en Dios una ciencia triple, si no queremos alucinar al tratar de conciliar la libertad de nuestro arbitrio y la contingencia de las cosas con la presciencia divina. Una puramente natural, que, en consecuencia, de ningún modo puede sufrir variación en Dios; por medio de ella, Él conoce todas las cosas que la potencia divina ─ya sea con inmediatez, ya sea con intervención de las causas segundas─ puede hacer, tanto en relación a las naturalezas necesarias individuales y a sus uniones, como en relación a las naturalezas contingentes, pero no porque vayan a producirse o no de manera determinada, sino porque podrían darse o no indiferentemente, siendo esto una característica necesaria de dichos futuros y, por ello, caen bajo la ciencia natural de Dios.

Otra puramente libre, por medio de la cual, sin hipótesis, ni condición alguna, Dios conoce de manera absoluta y determinada a partir de todas las uniones contingentes y con posterioridad al acto libre de su voluntad, qué cosas van a acontecer realmente y cuáles no.

Finalmente, la tercera es la ciencia media, a través de la cual Dios ve en su esencia, en virtud de la comprehensión altísima e inescrutable de todo libre arbitrio, qué haría éste en razón de su libertad innata, si fuese puesto en este o en aquel o incluso en cualquiera de los infinitos órdenes de cosas, a pesar de que en realidad también podría, si así lo quisiera, hacer lo opuesto, como es evidente por lo que hemos dicho en las disputas 49 y 50.

10. Tal vez alguien se pregunte si esta ciencia media debe denominarse «libre» o «natural».

A esto debemos responder, en primer lugar, que esta ciencia no debe denominarse «libre» de ninguna manera, porque antecede a todo acto libre de la voluntad divina y porque en la potestad de Dios no está saber por medio de esta ciencia otra cosa distinta de la que en realidad sabe. En segundo lugar, hay que decir que tampoco puede denominarse «natural», es decir, como si fuese innata a Dios de tal modo que Él no pudiese saber lo opuesto de lo que sabe por medio de ella. Pues si el libre arbitrio creado fuese a hacer lo opuesto, como realmente está en su potestad, por medio de esta misma ciencia Dios sabría esto mismo y no lo que realmente sabe. Por esta razón, no es más innato a Dios saber por medio de esta ciencia una parte de la contradicción ─dependiente del arbitrio creado─ que la opuesta.

Por tanto, hay que decir que esta ciencia en parte debe considerarse ciencia natural, en la medida en que previene al acto libre de la voluntad divina y en la medida en que en la potestad de Dios no está conocer otra cosa por medio de ella, y en parte debe considerarse ciencia libre, en la medida en que el hecho de que su objeto sea una parte de la contradicción antes que la otra se debe a que el libre arbitrio, dada la hipótesis de que sea creado en uno o en otro orden de cosas,

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

hará una cosa antes que otra, a pesar de que podría hacer cualquiera de las dos indiferentemente.

Sin lugar a dudas, esto lo exige la libertad del arbitrio creado, que, a pesar de la existencia de la presciencia divina, no es artículo de fe en menor medida que lo es la propia presciencia y la predestinación, como hemos explicado por extenso en la disputa 23. Esto mismo dan a entender bien a las claras los testimonios de los Santos que más adelante[1037] citaremos. Con estos testimonios también concuerda el parecer común de los Teólogos que, en parte, ofrecimos en la disputa anterior y del que hablaremos un poco más adelante[1038].

Pero para que, bajo una primera impresión, esta doctrina no inquiete al lector, recuérdese que todo lo que vamos a decir a continuación concuerda y es conforme entre sí a todas las luces:

En la potestad de la criatura no hay nada que no esté también en la potestad de Dios.

En virtud de su omnipotencia, Dios puede inclinar a nuestro libre arbitrio hacia donde quiera, salvo hacia el pecado; pues esto resultaría contradictorio, como hemos demostrado en la disputa 31.

Todo lo que Dios hace a través de la intervención de causas segundas, también lo puede hacer solo, salvo que el efecto exija proceder de causas segundas.

Dios puede permitir los pecados, pero no ordenarlos, ni incitar o inclinar hacia ellos.

Asimismo, que algo dotado de libre arbitrio se incline en uno o en otro sentido, una vez colocado en un orden determinado de cosas y de circunstancias, no se debe a la presciencia divina ─por el contrario, Dios presabe esto, porque este algo dotado de libre arbitrio debe hacer libremente esto mismo─, ni a que Dios quiera que haga tal cosa, sino a que este algo dotado de libre arbitrio querrá libremente hacer tal cosa. De aquí se sigue clarísimamente que la ciencia a través de la cual Dios prevé, antes de decidir crear a este algo dotado de libre arbitrio, qué es lo que éste haría dada la hipótesis de que fuese puesto en dicho orden de cosas, dependerá de que este algo dotado de libre arbitrio vaya a hacer, en razón de su libertad, esto o aquello y no lo contrario. Pero la ciencia por la que Dios sabe, de manera absoluta y sin hipótesis, qué va a acontecer realmente en virtud del libre arbitrio creado, siempre es libre en Dios y depende de la determinación libre de su voluntad, por la que decide crear a este libre arbitrio en uno o en otro orden de cosas.

11. Es posible que alguien pregunte si esta ciencia media puede atribuirse a algún beato o, al menos, al alma santísima de Cristo, de tal modo que así como Dios en cuanto Dios ve, gracias a la penetración de su esencia, qué va a suceder libremente en virtud del libre arbitrio creado, dada la hipótesis de que éste sea creado en un orden determinado de cosas, así también, aquella alma santísima

(1037) *Cfr*. n. 18.
(1038) *Cfr*. n. 20.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

vería, gracias a la visión de la esencia divina y por medio de la ciencia beata, qué sucedería en virtud del libre arbitrio, sobre todo, del hombre ya creado por Dios.

Habría que decir que ni siquiera a la propia alma de Cristo se le puede atribuir una ciencia tal. La razón de ello es que esta alma no comprehende la esencia divina. Sin embargo, San Jerónimo, San Agustín y otros Padres atribuyen esta ciencia a Dios en relación a las cosas creadas, porque Dios existe y, por esta razón, desde su altitud suprema comprehende cualquier libre arbitrio creado. Para saber en qué sentido se va a inclinar algo dotado de libertad, no basta la comprehensión de tal cosa, ni cualquier comprehensión mayor que la cosa comprehendida, sino que es necesaria una comprehensión altísima y eminentísima tal que, en relación a las criaturas, sólo se encuentra en Dios.

De ahí que no admitamos que, por ciencia natural o media —que en este caso se la negamos—, Dios vea, con anterioridad a la determinación de su propia voluntad, en qué sentido se va a inclinar Él mismo, porque el entendimiento divino no supera a su esencia y a su voluntad con la misma altitud y prestancia con que supera —y con mucho— a las esencias y a las voluntades creadas. Por esta razón, al igual que el hombre y el ángel no conocen, antes de la determinación libre de sus voluntades, en qué sentido se van a inclinar, porque sus entendimientos no superan con infinitud a sus propias esencias y voluntades, del mismo modo, Dios no conoce, antes de determinar su voluntad, en qué sentido se inclinará ésta.

No llego a entender cómo permanecería intacta la libertad en Dios, si Él presupiese antes del acto de su voluntad, en qué sentido se inclinará ésta. En efecto, existiendo esta ciencia, su voluntad no podría decidir, bajo ningún concepto, obrar en sentido opuesto; por ello, si antes de su determinación Dios presupiese en qué sentido se va a inclinar su voluntad, no veo en qué momento tendría libertad para decidir obrar en sentido opuesto.

12. Pero para que esto se entienda mejor, obsérvese que el hecho de que un supuesto, en virtud de su eminencia sobre otro supuesto, sepa por ciencia media qué va a elegir este supuesto en razón de su libertad, difiere en gran medida de que uno y el mismo supuesto presepa por ciencia media qué va a elegir él mismo libremente. Pues el hecho de que un supuesto que comprehende con infinitud a otro, sepa por ciencia media —pero no libremente, sino, por así decir, de modo natural— qué elegiría este otro supuesto en razón de su libertad, dada la hipótesis de que fuera puesto en uno o en otro orden de cosas —así como también sabría cualquier cosa que eligiera en sentido contrario, si, como realmente está en su potestad, se inclinase libremente en este sentido—, no debe asombrarnos, ni suponer perjuicio alguno para la libertad de este supuesto. Ahora bien, no veo de qué modo puede suceder, sin perjuicio de la libertad de un supuesto, que este supuesto sepa —pero no libremente, sino, por así decir, de manera natural— lo que va a querer él mismo antes de quererlo en acto, en la medida en que en el momento anterior en que supo tal cosa —pero no libremente, sino, por así decir, de manera natural— en su potestad no habría

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

estado saber lo contrario, porque no habría sabido libremente esta parte de la contradicción, sino ─por así decir─ de manera natural; pero preexistiendo esta ciencia, resulta contradictorio querer o haber sabido lo contrario, porque o bien Dios se engañaría o bien, después de haber sabido algo, no lo habría sabido, siendo esto contradictorio, como demostraremos bien a las claras más adelante, en la disputa siguiente (miembro 1).

No se me puede objetar que este supuesto haya sido Cristo y que, por ciencia beata, haya sabido con certeza en qué sentido se inclinaría libremente su arbitrio, sin perjuicio alguno de su libertad. Esto, como digo, no se me puede objetar, porque su alma santísima no recibió esta ciencia de sí mismo en cuanto hombre, sino de la Trinidad en su totalidad; además, por el hecho de que la divinidad manifieste a la humanidad qué va a querer Cristo en cuanto hombre ─libremente y por su voluntad─, la libertad en Cristo no desaparece en mayor medida que en Pedro porque Cristo le revelase a éste su pecado futuro. Pues, con respecto a esta cuestión, el hecho de que una naturaleza distinta a otra conozca algo sobre ésta en virtud de su altitud y eminencia y así se lo manifieste, sería lo mismo que si un supuesto, de modo semejante, presabe algo de otro y se lo manifiesta. Añádase que lo que afirmamos ─impulsados por necesidad a causa de la eminencia infinita de Dios sobre el arbitrio creado─ para proteger la libertad del propio arbitrio que experimentamos y que, según el testimonio de las Sagradas Escrituras, no es menos cierta que la presciencia divina, no debe aplicarse, y con razón, en otros sentidos, sin una razón perentoria en grado máximo, que, empero, en este momento no se da.

13. Aquí también debemos observar que una cosa es decir que Dios no conoce, en virtud de la ciencia que antecede al acto libre de su voluntad, en qué sentido se va a determinar libremente su voluntad o su arbitrio, a pesar de que, por medio de esta misma ciencia, conoce en qué sentido se determinaría cualquier libre arbitrio creado dada la hipótesis de que fuese colocado en uno de entre los infinitos órdenes de cosas o circunstancias en los que cualquier libre arbitrio puede ser colocado; y otra cosa muy distinta es decir que Dios no conoce en qué sentido se habría determinado su voluntad libre dada cualquier hipótesis que no se habría hecho realidad pero pudo haberse hecho, como, por ejemplo, que hubiese querido que la encarnación del verbo tomase cuerpo en una humanidad exenta de sufrimiento dada la hipótesis de que Adán no hubiese pecado.

Pero lo segundo nunca lo he dicho, ni en esta disputa, ni en ningún lugar, sino que, antes bien, del desarrollo de mi doctrina se colige lo contrario. En efecto, aunque Dios, en virtud de la ciencia que antecede a la determinación libre de su voluntad, no conozca las determinaciones de su voluntad que se producirían dadas estas hipótesis y, por ello, en Dios no habría ciencia media respecto de tales determinaciones de su voluntad ─aunque sí la habría respecto de la determinación de cualquier libre arbitrio creado, dada cualquier hipótesis en relación a éste─, sin embargo, sí las conoce con ciencia libre, que aparece tras el acto libre de su voluntad. Pues este acto libre, que, respecto de las cosas que Dios puede hacer,

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

es en sí infinito, ilimitado y sin sombra de cambio, al mismo tiempo se determina libremente —en relación a todos los objetos posibles— en uno de los sentidos de la contradicción, no sólo cuando Dios realiza libremente lo que ha decidido hacer o permitir y cuando decide libremente no hacer o no permitir lo demás, sino también cuando decide libremente lo que habría querido dada cualquier hipótesis que pudo haberse hecho realidad pero no se hizo. Ciertamente, este acto responde a una deliberación plenísima e ilimitada —tanto por ciencia puramente natural, como por ciencia media, que se encuentra entre la libre y la puramente natural—, que en Dios, en términos de entendimiento —según nuestro modo de entender, basado en la realidad de las cosas—, antecede al acto de su voluntad; además, sería absurdo y repugnaría a la suma perfección de Dios decidir algo —de entre todas aquellas cosas a las que puede someter a deliberación— en uno de los sentidos de la contradicción, pero sin haberlo deliberado antes, sobre todo porque Dios ya no puede deliberar con posterioridad lo que no ha deliberado antes y no concordaría con su suma e ilimitada perfección no poder deliberarlo nunca.

Por esta razón, Dios conoce por ciencia libre —que es posterior al acto de su voluntad— y en la propia determinación de su voluntad, qué va a querer Él mismo en cualquier situación y dada cualquier hipótesis que pudo hacerse realidad y no se hizo.

Pero yo afirmo lo primero, a saber: Dios no conoce, en virtud de la ciencia precisa que antecede al acto de su voluntad, en qué sentido se determinaría ésta con respecto a cualquier objeto de los que Él puede producir, a pesar de que, en virtud de esta misma ciencia y dada la hipótesis de que su voluntad quisiera determinarse hacia uno u otro orden de cosas y circunstancias, conocería lo que cualquier arbitrio creado querría o haría bajo este orden en razón de su libertad. La razón de esto es que así como el entendimiento de Dios y esta ciencia divina superan con infinitud en perfección al arbitrio creado —que estaría contenido en ellos de modo eminente— y, por esta causa, lo comprehenden con infinitud y de un modo que excede en eminencia al modo en que el propio arbitrio es cognoscible, sin embargo, no superan en perfección a la voluntad divina, ni la comprehenden de una manera tal que supere en eminencia el modo en que ella misma es en sí cognoscible, siendo esto, no obstante, necesario para conocer, antes de que el libre arbitrio se determine a sí mismo, en qué sentido se determinará éste en razón de su libertad, dada cualquier hipótesis, como hemos dicho.

De aquí no se sigue que esta ciencia no comprehenda la voluntad divina, porque para comprehenderla basta conocer todas las cosas hacia las que se puede determinar esta voluntad y que puede querer o rechazar; pero Dios conoce todas estas cosas con esta ciencia, considerada de manera precisa con respecto a su voluntad, antes de realizar el acto.

Asimismo, de aquí tampoco se sigue que esta ciencia sea imperfecta, porque, considerada ésta de manera precisa, Dios no conoce la determinación de su voluntad, puesto que del mismo modo que no la juzgamos imperfecta por no poder considerarla ciencia libre antes de la determinación de la voluntad divina, ni

φñ (c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

juzgamos que la propia voluntad y el propio Dios sean imperfectos por considerar que en ellos todavía no se ha dado el acto de la voluntad divina, ni el despliegue del Espíritu Santo ─pues no hay un instante en el que en Dios encontremos a uno sin el otro─, sino que estas son consideraciones de nuestro entendimiento en relación a Dios, pero basadas en la realidad de las cosas, tampoco ─por la razón mencionada─ podemos juzgar que esta ciencia sea imperfecta, porque en Dios no hay muchas ciencias, sino una sola ciencia simplicísima, que siempre debe considerarse ciencia libre y a través de la cual Dios conoce las determinaciones libres de su voluntad.

Tampoco es correcta la siguiente consecuencia: *Por medio de esta ciencia, considerada de manera precisa, Dios no conoce las determinaciones libres de su voluntad*; o bien: *Dios no conoce la determinación libre de su voluntad antes de determinarla libremente*; *por tanto, Dios no conoce estas mismas determinaciones de su voluntad*; porque, como hemos dicho, las conoce por la siguiente razón, a saber, porque realiza el acto de su voluntad y lo determina libremente, siendo esto algo simultáneo en realidad, pero posterior según nuestra consideración, basada, no obstante, en la realidad de las cosas; de este mismo modo también decimos, en relación a nuestra voluntad, que en el instante en que ésta realiza el acto libre y se determina en uno de los dos sentidos de la contradicción, con prioridad de naturaleza es libre e indiferente para determinarse en uno o en otro sentido, pero con posterioridad de naturaleza ya está determinada y realiza un acto determinado[1039].

14. Algunos[1040] piensan que en los futuros contingentes una parte de la contradicción, antes de producirse, siempre es verdadera desde la eternidad de manera determinada y la otra falsa de manera determinada ─por esta razón se sabría que, por su propia naturaleza, una va a producirse de manera determinada y la otra no, también de manera determinada, porque Dios conocería de modo natural, con anterioridad a todo acto de su voluntad, todo lo que es cognoscible por su propia naturaleza─ y, por ello, consideran que Dios, con anterioridad a todo acto libre de su voluntad, no sólo sabe qué va a acontecer en virtud del arbitrio creado dada cualquier hipótesis, sino también qué va a querer libremente Él mismo con posterioridad de naturaleza ─según nuestro modo de entender, basado en la realidad de las cosas─, porque de modo semejante tal cosa sería verdadera de manera determinada, con anterioridad a que Dios la decidiese.

15. No obstante, afirmar que los futuros contingentes son verdaderos de manera determinada por la propia naturaleza de la cosa, contradice tanto la doctrina de Aristóteles y el parecer común de los Doctores, como la propia

(1039) *Cfr*. disp. 24.

(1040) Molina se refiere probablemente a algunos teólogos y filósofos de la Compañía de Jesús, como Pedro de Fonseca, los Conimbricenses, etc. (*Cfr*. Diego Ruiz de Montoya, *De scientia Dei*, disp. 23, sect. 2; y Gabriel Henao, *Scientia media theologice defensa*, tom. 1, sect. 44, 118, sobre todo n. 1211, 119, 146, 153, 154).

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

naturaleza de los futuros contingentes, porque cada uno de ellos puede acontecer o no indiferentemente en virtud de la propia naturaleza de los mismos, como explicamos en nuestros comentarios al *De interpretatione* (c. 9[1041]). Por esta razón, ciertamente, fallaría el fundamento en que se apoyan estos autores e iría más allá de la naturaleza de los futuros contingentes que dependen del arbitrio creado que Dios los conociese; por el contrario, esto se debería a la perfección infinita e ilimitada de Dios, por la que comprehende cada uno de los arbitrios creados de modo altísimo y eminentísimo, como ya hemos explicado. Por esta razón, como el fundamento en que nos basamos no puede aplicarse a Dios en relación a la determinación libre de su voluntad ─a la que esta ciencia no puede superar en perfección de ninguna manera─ y como lo que admitimos en Dios con respecto al arbitrio creado ─obligados por necesidad a causa de una comprehensión eminentísima que va más allá de la perfección del objeto─ no debe aplicarse en otros sentidos ─como acabamos de decir[1042]─, por estos motivos, no debemos decir que Dios conozca, con anterioridad a la determinación libre de su voluntad, en qué sentido se va a determinar ésta, sino que debemos decir que, en ese momento anterior, el entendimiento divino sólo le mostraría a Dios todas las demás cosas en general, incluidas las que se producirían en virtud de cualquier arbitrio que pudiera ser creado, dada cualquier hipótesis y orden de cosas, de tal modo que, con esta deliberación plenísima por parte del entendimiento divino, la voluntad de Dios decidiría y dispondría todo según su arbitrio y, sin perjuicio de la libertad del arbitrio creado, proveería todo y predestinaría o decidiría guiar de manera misericordiosa hacia la felicidad eterna a quienes quisiera.

16. Es posible que alguien objete lo siguiente: Para conocer basta una proporción entre la potencia y el objeto, de tal modo que la potencia posea tanta capacidad para conocer, cuanta sea la entidad o cognoscibilidad del objeto; por tanto, quienquiera que comprehendiese alguna voluntad, observaría en ella en qué sentido se determinaría en razón de su libertad y, en consecuencia, Dios presabría en qué sentido se determinaría libremente su voluntad y, sobre todo, el alma de Cristo presabría por ciencia beata en qué sentido se determinarían libremente tanto su voluntad humana, como las de los otros hombres, porque las comprehendería por medio de esta ciencia con una eminencia que superaría a la propia cognoscibilidad que estas voluntades poseen por propia naturaleza.

17. Respecto a este argumento, debemos decir que su antecedente es verdadero, si se refiere a las cosas que son objetivamente cognoscibles sobre todo por la propia naturaleza de la entidad de las mismas; pero no es verdadero, si se refiere a las cosas que, más allá de su naturaleza, sólo se conocen en virtud de la eminencia del sujeto cognoscente y de su perfección ilimitada, como, por ejemplo, la determinación del libre arbitrio antes de que ésta se produzca y, en

(1041) Ed. Bekker, 1, 18b26.
(1042) *Cfr*. n.12.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

general, todos los futuros contingentes con anterioridad a que acontezcan. Pues para conocerlos, no basta la adecuación de la potencia del sujeto cognoscente con la raíz de la contingencia de los mismos o la comprehensión de esta raíz, sino que es necesaria una comprehensión ─altísima y eminentísima de esta raíz─ tal que sólo se daría en Dios con respecto al libre arbitrio de todas sus criaturas. Por tanto, como a los beatos no se les puede atribuir esta ciencia media, en nuestros *Commentaria in primam D. Thomae partem* (q. 12, art. 8) y en otros lugares hemos dicho que los beatos no pueden conocer con certeza, en virtud tan sólo de la visión de la esencia divina y de la determinación de la voluntad divina de poner al libre arbitrio de cualquiera en algún orden de cosas, los futuros contingentes que dependen de este libre arbitrio; por ello, consideramos que a los beatos se les manifiestan estas cosas, mostrándoseles la ciencia que Dios tiene de ellas o de algún otro modo.

18. Una vez explicado esto así, puesto que de entre todas las cosas creadas, como hemos dicho en distintas ocasiones, unas proceden de Dios con inmediatez, otras proceden de la intervención exclusiva de las causas segundas que actúan por necesidad de naturaleza ─sin ninguna dependencia del libre arbitrio creado─ y otras, finalmente, proceden del libre arbitrio creado o pueden sufrir variación a causa de él, por esta razón, en primer lugar, Dios fue causa ─ya sea particular, ya sea universal─ de todas las cosas del primero y del segundo género mencionados por medio exclusivamente de la ciencia puramente natural de la que hemos hablado en primer lugar, tras añadírsele la determinación libre de su voluntad, a través de la cual esta ciencia se determinaría a producir dichos efectos del modo mencionado, como hemos explicado y demostrado en nuestros *Commentaria in primam D. Thomae partem* (q. 14, art. 8). Pues sólo esta ciencia puede considerarse el arte en virtud del cual Dios conoce el modo y la manera de fabricar estas cosas del modo mencionado y de proveer a cada una de ellas con objeto de acomodarlas a sus fines. Pero como el arte no obra, salvo que la voluntad del artesano lo determine ejecutando lo que el propio arte prescribe, una vez determinada la voluntad divina por la que Dios ha querido la producción de estas cosas, la ciencia natural de Dios es la causa remota de ellas, según nuestro modo de entender, y la determinación libre de su voluntad es su causa próxima y suficiente. Ahora bien, aunque el libre arbitrio angélico y humano sean cosas del primer género, no obstante, como Dios creó ambos de tal modo que, una vez puestos en manos de sus propias decisiones, pudieran alcanzar con ayuda divina no sólo el fin natural, sino también el sobrenatural, o desviarse de ambos fines en razón de su arbitrio, por ello: para que Dios fuese causa ─a veces sólo universal y a veces también particular─ de las cosas del tercer género, que dependen del libre arbitrio; para que pudiese ejercer con respecto al libre arbitrio su debida providencia en relación a uno y a otro fin, ya sea entrenando al hombre a través de distintas situaciones, ya sea tolerando y permitiendo sus defectos, ya sea llamándolo, ayudándolo y dirigiéndolo hacia el bien; y, finalmente, para que pudiese predestinar a algunos hombres o ángeles y ordenar todo en dirección a su

φñ (c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

debido fin; además de la ciencia puramente natural de la que hemos hablado en primer lugar, también fue necesaria la ciencia media, por medio de la cual, dada la hipótesis de que quisiese producir este o aquel orden de cosas, Dios habría previsto con certeza todas las cosas que acontecerían en razón de la libertad de arbitrio, tanto angélico, como humano, en cada uno de estos órdenes. Por tanto, a veces Dios es causa universal de las cosas de este tercer género y, en otras ocasiones, es causa particular, a saber, de manera remota —según nuestro modo de entender—, por medio de las dos ciencias de las que hemos hablado, y de manera próxima, a través de la determinación de su voluntad, por la que ha decidido poner a los hombres y a los ángeles en el orden de cosas en que los ha puesto y, simultáneamente, ha decidido cooperar con el libre arbitrio de ellos de este o de aquel modo. Ahora bien, de ninguna manera debemos pensar que Dios pueda ser causa de los pecados; pues, en términos culposos y de responsabilidad, sólo pueden atribuirse al libre arbitrio como causa de los mismos, según hemos señalado a partir de la disputa 32.

Pero la ciencia libre por la que, tras la determinación de su voluntad, Dios ha conocido, de manera absoluta y sin ninguna hipótesis, lo que sucederá dado cualquiera de estos tres géneros de efectos, no es de ningún modo causa de las cosas, porque esta ciencia aparece tras la determinación libre de su voluntad, por la que se completa toda la razón de la causa y del principio de obrar con inmediatez por parte de Dios.

19. Por todo ello, puede entenderse fácilmente que, aunque Dios no reciba su ciencia a partir de las cosas, sino que todo lo que conoce lo conoce y comprehende en su esencia y en la determinación libre de su voluntad, sin embargo, algo no va a suceder porque Dios sepa que así va a ser, sino que, por el contrario, Dios sabe que algo va a suceder, porque tal cosa va a producirse en virtud de sus causas.

Pues como las cosas del primer género se producen en virtud exclusivamente de la voluntad libre de Dios como causa inmediata y total, por esta razón, puesto que estas cosas acontecerán, Dios sabe por ciencia libre —que aparece en Él tras la determinación de su voluntad— y en la propia determinación de su voluntad como causa, que acontecerán; y no sucede lo contrario, a saber, que estas cosas vayan a acontecer porque Dios sepa que así va a ser, puesto que estas cosas acontecerán en virtud de la determinación libre de la voluntad divina con anterioridad —según nuestro modo de entender, basado en la realidad de las cosas— a que Dios lo sepa a partir de esta misma determinación.

También, como las cosas del segundo género acontecen de tal modo que ninguna otra causa podría impedir estos efectos, en parte por la voluntad libre de Dios —por la que ha decidido crear con inmediatez las causas segundas y concurrir con ellas como causa universal— y en parte por el influjo necesario de las propias causas segundas, por esta razón, preexistiendo la ciencia natural en virtud de la cual Dios prevé que estas cosas acontecerán necesariamente dada la hipótesis de que quiera crear sus causas, habrá presabido en la determinación de su voluntad —por la que ha decidido crear estas cosas— y por ciencia libre,

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

que aparece tras esta determinación, que estos efectos se producirán de manera absoluta y sin hipótesis, porque acontecerán en virtud de las causas mencionadas y no al contrario, a saber, estas mismas causas producirán estos efectos, porque Dios habrá presabido que así va a ser.

Finalmente, como las cosas del tercer género, con la cooperación de otras causas segundas y la cooperación de Dios ─en parte como causa universal y en parte como causa particular─, se producen en virtud del libre arbitrio creado o con dependencia de él, de tal modo que podrían no producirse, por esta razón, previendo Dios por ciencia natural y por ciencia media ─que se encuentra entre la puramente natural y la libre─ que estas cosas se producirán en razón de la libertad de arbitrio, dada la hipótesis de que haya querido crear a los hombres y a los ángeles en el orden de cosas en que los ha puesto, Dios ha sabido en la determinación libre de su voluntad, por la que ha decidido crearlos así, y por ciencia libre ─que aparece tras esta determinación─, que estas cosas acontecerán, porque se producirán de este modo en razón de la libertad de arbitrio y no al contrario, a saber, estas cosas han acontecido o acontecerán, porque Dios ha presabido que así sucederá.

20. Todos los Doctores que hemos citado en la disputa anterior[1043], afirman esto mismo que acabamos de decir en último lugar. Pues cuando afirman que, una vez que el libre arbitrio, en razón de su libertad innata, elige hacer en el futuro una cosa o la opuesta indiferentemente, Dios hace que, desde la eternidad, Él mismo no haya presabido otra cosa, están enseñando de manera manifiesta que una cosa no va a acontecer porque Dios así lo presepa, sino que sucede lo contrario. De la misma opinión parecen ser los demás Doctores escolásticos, aunque, a decir verdad, Santo Tomás parece sostener lo contrario en su *Summa Theologica* (1, q. 14, art. 8 *ad primum*), cuando explica e intenta presentar en sentido contrario el testimonio de Orígenes que más adelante vamos a citar, en el que enseña lo mismo a todas luces.

21. El parecer común de los Santos Padres es idéntico sin lugar a dudas.

Pues San Justino Mártir (*Quaestiones et responsiones ad orthodoxos*, q. 58), hablando de la traición de Judas y de la presciencia de Dios, dice: «La causa de lo que va a suceder no es la presciencia, sino que aquello que va a suceder es causa de la presciencia. Pues lo que va a suceder no depende de la presciencia, sino que ésta depende de lo que va a suceder. De este modo, Cristo no es causa de la traición, sino que la traición es causa de la presciencia del Señor»[1044]. San Justino también afirma que lo mismo debe decirse sobre la presciencia del pecado de los ángeles y de los primeros padres. Por ello, no habla sólo de la presciencia de Cristo en cuanto hombre ─pues ésta no antecedió a los pecados de los ángeles y de los primeros padres─, sino también de la presciencia de Dios en cuanto Dios.

(1043) *Cfr*. n. 3.
(1044) PG 6, 1300c.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

Sin embargo, cuando habla de «causa» no se refiere a una verdadera causa ─pues las cosas no son causa de la presciencia de Cristo y, además, la presciencia no creada que Cristo posee en cuanto Dios, no procede de las cosas mismas, así como tampoco la presciencia creada de los futuros contingentes que Cristo posee en cuanto hombre─, sino que se refiere a la razón por la que esta ciencia existe, en la medida en que la relación de razón que la ciencia divina tiene con las cosas que Dios sabe que van a acontecer, depende de que estas cosas acontezcan en virtud de sus causas, como hemos explicado.

22. También Orígenes (*In epistolam ad Romanos*, lib. 7) ─comentando las siguientes palabras: *a los que predestinó, a éstos también los llamó*[1045]─ dice: «Algo no va a suceder porque Dios sepa que así va a ser, sino que, como va a suceder, Dios lo conoce antes de que se produzca. Pues aunque supongamos que Dios no presabe algún futuro, sin lugar a dudas, del mismo modo que, por ejemplo, Judas se convirtió en un traidor, así también, los profetas predijeron que esto sucedería. Por tanto, Judas no se convirtió en un traidor porque los profetas lo hubiesen predicho, sino que predijeron su malvada intención porque se convertiría en un traidor, a pesar de que en la potestad de Judas estuvo asemejarse a Pedro o a Juan, si así lo hubiese querido; pero se decantó por el deseo del dinero antes que por la gloria de la participación y la comunicación apostólica y los profetas, previendo su voluntad, hablaron de ella en sus libros testimoniales. Pero a fin de saber que la causa de la salvación de cada uno no está en la presciencia de Dios, sino en la intención y en los actos de cada uno, adviértase cómo Pablo, ante el temor de que, a pesar de que predicaba a otros, él mismo se convirtiese en réprobo, atormentó su cuerpo y lo sometió a servidumbre»[1046].

23. San Juan Damasceno en su *Dialogus adversus Manichaeos* dice: «El hecho de que la presciencia no fue la causa por la que el diablo se volvió malo, es evidente por la siguiente razón: tampoco el médico, cuando predice una enfermedad, es causa de ella; pues la causa de la enfermedad está en un régimen de vida inmoderado y torcido; sin embargo, la presciencia del médico nos muestra la pericia de éste; pero la causa de su presciencia es la siguiente, a saber, que así sucederá»[1047].

24. San Juan Crisóstomo (*In Matthaeum*, hom. 60) ─comentando las palabras de *Mateo*, XVIII, 7: *¡Ay del mundo por los escándalos!*─ dice: «No habrá escándalos porque los haya predicho, sino que, como acontecerían, por ello los predijo. Pues no acontecerían, si los hombres malvados y pestíferos no los concibiesen; y no los habría predicho, si no fuesen a acontecer. Pero hubo

(1045) *Romanos*, VIII, 30.
(1046) PG 14, 1126c-d.
(1047) *Cfr*. n. 37; PG 94, 1544b.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

escándalos, porque muchos que estaban gravemente enfermos no quisieron no actuar malvadamente y así predijo que sucedería. Pero alguien dirá: si éstos se hubiesen curado y no hubiese habido nadie que diera lugar a escándalos, ¿acaso haber hablado así debería considerarse haber hablado con falsedad? Sin lugar a dudas, si todos hubiesen querido curarse y sanarse, no habría dicho: *es necesario que vengan escándalos*. Pero como veía que por su propia voluntad no se curarían, por ello, predijo que todo esto sucedería»[1048].

25. San Jerónimo ─comentando las palabras de *Isaías*, XVI, 13: *Esta es la palabra que el Señor pronunció sobre Moab*─ dice: «La presciencia de Dios no ha sido la causa del abatimiento, sino que la majestad de Dios ha presabido el abatimiento futuro»[1049]. Y comentando las palabras del comienzo del cap. 26 de *Jeremías*, dice: «Algo no va a suceder porque Dios lo sepa, sino que Dios lo sabe porque va a suceder, pues Él tiene presciencia de los futuros»[1050]. Así también ─comentando las palabras de *Ezequiel*, II, 4: *Diles*…─, afirma: «No porque sepa que tal cosa acontecerá, haremos de manera necesaria lo que ha presabido, sino que sabe que, por nuestra propia voluntad, acontecerá lo que vamos a hacer, porque Él es Dios»[1051]. Y en *Dialogus adversus Pelagianos* (lib. 3) dice: «Adán no pecó porque Dios supiera que así sucedería, sino que Dios presupo lo que aquél haría por su propia voluntad»[1052].

26. San Agustín (*De civitate Dei*, lib. 5, cap. 10) dice: «El hombre no peca porque Dios presepa que va a pecar; es más, cuando peca, no duda en pecar, porque aquel cuya presciencia no puede errar, ha presabido que no será el hado, ni la fortuna, ni ninguna otra cosa, sino él mismo quien pecará. Pues si no quisiera, no pecaría de ningún modo; pero si no quisiese pecar, Dios también sabría esto mismo»[1053]. En *De praedestinatione et gratia* (cap. 15) el autor de esta obra dice: «Si se dice que el faraón ya no pudo cambiar porque Dios habría presabido que no lo haría, habrá que responder que la presciencia de Dios no obliga al hombre a ser tal como Dios ha presabido, sino que Él presabe este futuro tal como va a acontecer, aunque Él no lo haya dispuesto así»[1054].

27. San Cirilo (*In Iohannem*, lib. 9, cap. 10) dice: «Puesto que algunos obrarían así por propia voluntad, el Espíritu Santo predijo, en virtud de su presciencia, que así sucedería»[1055].

(1048) *Cfr*. *Hom*. 59 (al. 60), n. 1; PG 58, 574s.
(1049) *In Isaiam*, lib. 5 (*ad* XVI, 13); PL 24, 173c.
(1050) *In Ieremiam*, lib. 5 (*ad* XXVI); PL 24, 844b.
(1051) *In Ezechielem*, lib. 1 (*ad* II, 5); PL 33b.
(1052) *Cfr*. lib. 3, n. 6; PL 23, 575c.
(1053) *Cfr*. n. 2; PL 41, 153.
(1054) *Cfr*. c. 14, n. 16; PL 45, 1675.
(1055) *Cfr*. lib. 9, cap. únic. (según una división más antigua cap. 10, ed. Parisiis 1572, tom. 1, 897c); *In Iohannem* XIII, 18; PG 74, 132b.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

28. San León I Magno (*Sermo* 67, cap. 2) dice: «El Señor no dirigió contra sí mismo las manos impías de los locos, sino que las permitió; tampoco hizo que esto aconteciese por haber presabido que así sucedería»[1056].

29. Por todo lo que hemos dicho, tanto en esta disputa, como en las anteriores, es evidente, según creo, de qué modo concuerdan la libertad de nuestro arbitrio y la contingencia de las cosas con la presciencia divina.

Pues como las cosas que proceden o dependen de nuestro arbitrio, no acontecen porque Dios presepa que así va a suceder, sino que, por el contrario, Dios presabe que acontecerán de este o de ese modo, porque van a producirse en función de la libertad de arbitrio de tal manera que, si aconteciesen de modo contrario, como es posible, serían presabidas desde la eternidad también de este modo y no del modo en que realmente se conocen; más aún, como la ciencia por la que Dios conoce en términos absolutos que estas o aquellas cosas acontecerán, no es causa de las cosas, sino que, más bien, una vez establecido ─en virtud de la determinación libre de la voluntad divina─ este orden de cosas que vemos, los efectos ─como señalaron Orígenes y otros Padres─ proceden de sus causas ─de las naturales de modo natural y de las libres libremente y de modo contingente en uno u otro sentido─ como si Dios careciese de presciencia con respecto a los sucesos futuros; por estas razones, sin lugar a dudas, la presciencia divina, por medio de la cual Dios conoce con certeza ─a causa de la agudeza y la perfección infinita y absolutamente ilimitada de su entendimiento─ lo que harán las causas libres puestas en cualquier orden de cosas ─a pesar de que, en realidad, si así lo quisieran, podrían hacer lo contrario─, no supone ningún perjuicio en absoluto para la libertad de arbitrio y la contingencia de las cosas, sino que ─con esta misma ciencia─ la libertad de arbitrio y la contingencia de las cosas para determinarse en uno o en otro sentido, permanecen a salvo, como si no existiese esta presciencia. Además de Boecio (*De consolatione philosophiae*, lib. 5, pros. últ.[1057]) y de muchos otros, San Agustín (*De libero arbitrio*, lib. 3, cap. 4[1058]), disputando con Evodio, enseña esto mismo de la mejor manera posible. Así, después de que Evodio le ha preguntado a San Agustín cómo conciliar la presciencia de Dios y el libre arbitrio humano, puesto que aquello que Dios sabe que va a suceder, debe suceder necesariamente, San Agustín le responde: «¿Qué te lleva a pensar que nuestro libre arbitrio no se puede conciliar con la presciencia de Dios: que hablemos de presciencia sin más o que hablemos de presciencia de Dios? *Evodio*: Que hablemos de presciencia de Dios. *San Agustín*: Por tanto, si tú presupieras que alguien va a pecar, ¿no pecaría necesariamente? *Evodio*: Sin duda, pecaría necesariamente; pues mi presciencia sólo sería tal si lo fuese con certeza. *San Agustín*: Así pues, hablar de presciencia de Dios no implica una necesidad en aquello que Dios ha presabido que va a suceder, porque

(1056) *Sermo* 67 (al. 65), c. 2; PL 54, 369c.
(1057) *Cfr*. prosa 6; PL 63, 857ss.
(1058) *Cfr*. n. 10-11; PL 32, 1276.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

sólo se trata de una presciencia, que no existiría, si careciese de certeza. *Evodio*: Estoy de acuerdo, pero ¿a dónde quieres llegar? *San Agustín*: Si no me engaño, tú no obligarás a pecar a alguien en el momento en que presepas que va a pecar; tampoco tu propia presciencia lo obligará a pecar, aunque vaya a pecar más allá de toda duda, pues de otro modo no presabrías que tal cosa va a suceder. Del mismo modo que estas dos cosas no se oponen entre sí, pues en virtud de tu presciencia sabes lo que otro va a hacer por propia voluntad, así también, sin obligar a nadie a pecar, Dios prevé a aquellos que pecarán por propia voluntad. Por tanto, ¿por qué el justo no va a juzgar cosas a cuya producción no obliga con su presciencia? Pues así como tú con tu memoria no has obligado a que acontezcan las cosas que han sucedido, tampoco con su presciencia Dios obliga a que se produzcan las cosas que van a suceder. Además, del mismo modo que tú te acuerdas de algunas cosas que hiciste y, sin embargo, no has hecho todas las cosas de las que te acuerdas, así también, Dios presabe todas las cosas que ha creado y, no obstante, no es el autor de todas las cosas que presabe. Así pues, es vengador justo de aquellas cosas de las que no es autor malvado. Por tanto, a partir de aquí debes entender con qué justicia Dios castiga los pecados, porque no ha hecho las cosas que ha presabido que sucederían. Pues si no debe castigar a los pecadores por prever que pecarán, tampoco debe premiar a los que obran bien por haber previsto que obrarán correctamente. Por el contrario, debemos reconocer que es propio de su presciencia que ningún futuro se le oculte y de su justicia que el pecado que se comete voluntariamente no resulte impune a su juicio, del mismo modo que su presciencia no obliga a su comisión». Hasta aquí llegan las palabras de San Agustín[1059].

30. Por todo lo que hemos dicho hasta aquí, nos resta advertir que, aunque los Teólogos hablen de manera verdadera cuando dicen que, existiendo la presciencia de que Pedro pecará mañana, en sentido dividido ─pero no en sentido compuesto─ Pedro podría no pecar, sin embargo, hay que evitar dos errores extremos a propósito de los dos sentidos mencionados.

El primer error se refiere al sentido dividido, que ya impugnamos en la disputa anterior[1060]; así no creeremos que podemos no pecar en sentido dividido, como si, haga lo que haga Pedro de manera indiferente en un futuro, Dios también fuese a hacer de manera indiferente en un futuro que Él no hubiese sabido desde la eternidad otra cosa que esta misma; pues este error suprimiría la certeza y la determinación de la ciencia divina sobre los futuros contingentes antes de que aconteciesen, siendo tal cosa totalmente contraria a la nobleza de la ciencia divina y siguiéndose de aquí absurdos enormes, como ya hemos explicado en el lugar mencionado. Por esta razón, debemos admitir que desde la eternidad hay un fundamento sólido: «Dios conoce a los que son suyos»[1061].

(1059) *Cfr*. *Appendix ad Concordiam*, n. 13-22.
(1060) *Cfr*. n. 1, 2, 14.
(1061) II *Timoteo*, II, 19.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

El segundo error se refiere al sentido compuesto. Debemos evitarlo, para que la preexistencia de la ciencia divina no nos lleve a afirmar que, en realidad, Pedro no puede no pecar, como si hubiese perdido algo de su libertad y facultad para no pecar de hecho, si así lo quisiera, a causa de la preexistencia de la ciencia divina. No dudo en considerar este sentido erróneo en materia de fe. En efecto, en realidad, a pesar de la preexistencia de esta ciencia, en la potestad de Pedro está no pecar y, por ello, realmente puede refrenar el acto que le ha hecho objeto de presciencia como futuro pecador, como si no hubiese tal ciencia, según hemos explicado ya; por esta razón, el sentido compuesto no se corresponde con el pensamiento de los Teólogos. Por tanto, éstos dicen con toda verdad que, preexistiendo la ciencia divina, Pedro no puede no pecar en sentido compuesto, porque es imposible conciliar simultáneamente estas dos cosas, a saber: que Pedro no peque y que Dios sepa que va a pecar. Ahora bien, si Pedro no fuese a pecar, como realmente está en su potestad en ese momento, Dios no estaría en posesión de esta ciencia y, por ello ─sin que dicha ciencia supusiera ningún impedimento en absoluto, pues si Pedro no fuese a pecar, como está en su potestad, no habría tal ciencia─, podría no pecar en sentido dividido, exactamente igual que si dicha ciencia no preexistiese.

31. *Del primer argumento*[1062]: En primer lugar, debemos decir que su premisa mayor es verdadera, si se refiere a una causa total en términos absolutos ─no lo es si se refiere a una causa total en términos de algún grado causal, por ejemplo, universal, como hemos explicado en la disputa 26─ o si se refiere a una causa necesaria que no sólo exista necesariamente, sino que también obre necesariamente, porque de una causa así se sigue un efecto necesario. Pero en cuanto a la primera parte de la menor, si ésta se refiere a la ciencia libre de Dios, en virtud de la cual Él conoce los futuros contingentes de manera absoluta y sin hipótesis, habremos de negar que esta ciencia sea causa de los futuros contingentes, como es evidente por lo que hemos dicho en nuestros comentarios a este artículo y al artículo 8[1063]. Pero si se refiere a la ciencia de Dios, tanto a la natural, como a la media ─en virtud de la cual, con anterioridad a todo acto suyo libre, Dios conoce los futuros contingentes, pero no en tanto que futuros en términos absolutos, sino en cuanto futuros dependientes de la hipótesis de que Dios quiera establecer este o aquel orden de cosas, con estas o aquellas criaturas dotadas de libre arbitrio─, habremos de admitir que esta ciencia sería causa de los futuros contingentes, pero no causa total, porque en relación a los futuros contingentes que dependen del arbitrio creado, también el propio libre arbitrio sería parte de una causa total, de la que dependería no sólo que estos futuros aconteciesen o no, sino también que aconteciesen unos antes que otros. Ahora bien, sobre la segunda parte de la menor, debemos decir lo siguiente: Aunque esta ciencia, una vez concebida, sea necesaria, tanto si la consideramos natural

(1062) *Cfr*. n. 2.
(1063) De la q. 14.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

a Dios, como si la consideramos sujeta a variación en Dios ─si el libre arbitrio, en razón de su libertad, fuese a inclinarse en sentido opuesto, como está en su potestad─, sin embargo, no produce necesariamente los futuros contingentes, sino con dependencia de la determinación libre de la voluntad divina y de la elección libre del arbitrio creado, en virtud de la cual éste abrazará uno de los sentidos de la contradicción antes que el otro; de este modo, de la determinación libre de estas partes de una sola causa total pueden proceder efectos contingentes, sin que para ello suponga ningún impedimento la necesidad de la ciencia mencionada, como enseña Santo Tomás[1064].

32. *Del segundo argumento*[1065]: Debemos saber que una proposición que, consideradas las naturalezas de sus extremos y sus causas ─es decir, el principio del que procede la conjunción del predicado con el sujeto─, es puramente contingente, a veces resulta absolutamente necesaria en virtud de alguna condición; ahora bien, lo que hace falta no es imaginar que esta condición existe, ni suponer que, pudiendo existir y no existir, existe, sino que de hecho ya exista, de tal modo que su supresión implique contradicción. Pues aunque los dos primeros géneros de condiciones sólo den lugar a una necesidad en términos relativos e hipotéticos ─así, por ejemplo, *si el caballo vuela, tiene alas*, y así también, *todo lo que existe, dada la hipótesis de que exista, existe necesariamente*─, sin embargo, el tercer género de condición da lugar a una necesidad absoluta ─a partir de una necesidad en términos relativos─ y distinta sólo por hipótesis. Así pues, en este sentido, aunque la existencia de Adán hubiese sido contingente de manera absoluta, porque Dios lo habría creado libremente, sin embargo, como tuvo existencia, ya hoy su existencia pasada es necesaria de tal modo que implicaría contradicción no haber existido, porque esta existencia ya no puede suprimirse, ni impedirse. Del mismo modo, aunque la presciencia de Dios sobre el pecado del Anticristo en un momento determinado del tiempo hubiese sido contingente, porque si el Anticristo no hubiese tenido el propósito de pecar, como estaba en su potestad, Dios no habría presabido su pecado, sin embargo, como Dios ha previsto el futuro desde la eternidad, resultaría contradictorio que ahora sucediese que no lo hubiese presabido, porque no hay potencia en relación al pasado y, además, Dios no puede sufrir cambio alguno. Hay que entender que Santo Tomás se refiere[1066] a este género de necesidad absoluta, cuando dice que esta proposición y otras semejantes que son verdaderas referidas al pasado, son absolutamente necesarias.

33. Además, debemos saber que ─como bien puede colegirse de lo que hemos dicho─ la ciencia divina de las cosas contingentes que dependen del arbitrio creado, posee una característica peculiar, a saber: en virtud de la agudeza y de la

(1064) *Summa Theologica*, 1, q. 14, art. 13 *ad primum*.
(1065) *Cfr*. n. 3.
(1066) *Summa Theologica*, 1, q. 14, art. 13 *ad secundum*.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

suma perfección de su entendimiento, Dios ha presabido lo que sucederá, porque el propio arbitrio, en razón de su libertad, obrará así; y si sucediese lo opuesto ─como es posible─, Dios sabría esto mismo; por esta razón, Dios sabe con certeza algo que en sí es incierto, pero no en virtud de una certeza proveniente del objeto, sino en virtud de la agudeza y de la suma perfección de su entendimiento, aunque con dependencia de que el libre arbitrio obre así.

34. Una vez establecido esto, debemos negar la mayor del argumento, porque el antecedente es absolutamente necesario en virtud únicamente de la necesidad de la que acabamos de hablar y el conocimiento formado depende de que tal cosa acontezca libremente o contingentemente, siendo así que, contrariamente, este conocimiento debería tomar otra forma, en caso de que tal cosa, como es posible, aconteciese de manera contraria y el conocimiento no poseyese certeza en virtud del objeto, sino sólo en virtud de la agudeza y de la perfección inmensa del sujeto de conocimiento. Pues entonces, aunque aquella proposición condicional fuese necesaria ─porque es imposible conciliar en sentido compuesto estas dos cosas, a saber, que Dios presepa que algo va a suceder y que tal cosa no suceda como Dios ha presabido─ y aunque su antecedente también fuese necesario del modo mencionado, porque ni el pasado, ni Dios, pueden experimentar sombra de cambio, sin embargo, el consecuente podría ser puramente contingente. Pero sobre la demostración de la mayor, por la que se infiere que, de otro modo, en una consecuencia correcta el antecedente podría ser verdadero y el consecuente falso, debemos negar que esto sea así. En efecto, si, tal como es posible, fuese a suceder lo opuesto de lo que enuncia el consecuente, nunca le hubiese precedido su antecedente, que fue conocido en virtud de la agudeza y la perfección del entendimiento divino, porque tal cosa sucedería, a pesar de que podría haber acontecido lo contrario. Por esta razón, nunca sucedería que el antecedente fuese verdadero y el consecuente falso. Por ello, dado el antecedente, en realidad el consecuente sólo es necesario por necesidad de consecuencia ─en virtud de la cual éste se puede inferir perfectamente de aquél─ y no por necesidad de consecuente, porque la condición mencionada no convierte en absolutamente necesario al consecuente, como sí hace con el antecedente, porque no afecta al consecuente de ningún modo, sino que éste puede, en términos absolutos, resultar verdadero o no; sin embargo, si no resultase verdadero ─siendo esto posible─, el antecedente nunca le precedería y, en consecuencia, en él no aparecería esta condición, que sólo procede de la agudeza y de la perfección divina.

35. *Del tercer argumento*[1067]: La mayor debe admitirse en términos de necesidad de consecuencia, en la medida en que es necesaria la siguiente consecuencia: *Dios sabe que esto o aquello va a suceder; por tanto, sucederá*. Pero debe negarse en términos de necesidad de consecuente, como si fuera necesario que la cosa que Dios ha sabido que va a acontecer, fuese de por sí

(1067) *Cfr*. n. 4.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

necesaria o segura. Pero si tomamos la demostración en términos de necesidad de consecuente, de tal modo que su sentido fuese el siguiente: *Todo aquello de lo que los hombres poseen ciencia, es necesario por necesidad de consecuente o, por lo menos, seguro de por sí* ─aquí tomamos la palabra «ciencia» en sentido amplio, en tanto que abarcaría también el conocimiento cierto y comprobable por la propia experiencia de los sentidos, acerca de las uniones contingentes─*; por tanto, todo lo que Dios sabe que va a suceder, también será necesario por necesidad de consecuente o, por lo menos, seguro de por sí*; entonces, como la ciencia de Dios es mucho más segura que la nuestra, tendremos que negar la consecuencia. La razón de esto es la siguiente: nuestra ciencia carece totalmente de una certeza en virtud de una agudeza y eminencia del sujeto cognoscente sobre las cosas conocidas, es decir, como si se observaran las cosas con mayor certeza de la que poseen en sí mismas y por su propia naturaleza. Por esta causa, la certeza de nuestra ciencia depende de la necesidad o de la certeza de los objetos de por sí; además, la certeza de nuestra ciencia no puede ser mayor que la que poseen los objetos de por sí. Ahora bien, la ciencia divina, en virtud de la agudeza y de la eminencia del sujeto cognoscente ─que ve con certeza en un objeto incierto de por sí lo que va a suceder─, posee de por sí una mayor certeza que la que poseen los objetos. Esta es la razón por la que sólo atribuimos a Dios ─y no a los hombres─ la ciencia de los futuros contingentes, como hemos dicho en nuestros *Commentaria in primam D. Thomae partem* (q. 1). Por tanto, a nuestro favor habla el hecho de que la ciencia de Dios sea más cierta que la nuestra. De aquí se infiere a todas luces que no se puede decir lo siguiente: Así como nuestra ciencia sólo puede aplicarse a un objeto ya seguro de por sí, así también, Dios sólo puede tener ciencia de un objeto del mismo tipo. Pues como estos futuros contingentes son en sí mismos objetos inciertos y, sin embargo, gracias a la altura y eminencia de su entendimiento, Dios los conoce con toda certeza y, en consecuencia, posee de manera propia una ciencia sobre estos futuros que va más a allá de la naturaleza de los mismos, el profeta regio, que recibió la revelación de algunos futuros por don profético, hablando con Dios, le dijo: «Me manifestaste las incertidumbres y los secretos de tu sabiduría»[1068]. Cuando habla de «incertidumbres», se refiere al significado y a la naturaleza de las revelaciones, pero luego añade «de tu sabiduría» en referencia al conocimiento certísimo y totalmente infalible sobre las mismas en virtud de la altitud, eminencia y perfección infinita del entendimiento divino. Sé que el texto en hebreo no presenta las dos palabras, sino sólo una, que vale tanto como secreto y escondido; por consiguiente, aquí debemos entender las «incertidumbres», según el texto en hebreo, tanto si en sí mismas son inciertas, como si no lo son. Por lo demás, la doctrina que acabo de ofrecer sobre esta cuestión es verdadera en sí misma. Además, se ve reforzada en gran medida por el hecho de que los Setenta intérpretes tradujeron así este pasaje, siendo el texto de la *Vulgata* el fijado por ellos[1069].

(1068) *Salmos*, L, 8.
(1069) *Cfr*. *Appendix ad Concordiam*, n. 36.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

36. *Del cuarto argumento*[1070]: Si entendemos en sentido compuesto su antecedente ─a saber: ningún futuro presabido por Dios puede no acontecer─, admitiendo este antecedente, habrá que negar la consecuencia. En cuanto a la demostración, debemos decir que, para que algo sea en términos absolutos un futuro contingente, basta con que, en sentido dividido, pueda acontecer y no acontecer, porque si no fuese a acontecer, como puede suceder en realidad sin que lo impida la presciencia divina, ésta no existiría, pues con ella no podría conciliarse el hecho de que este futuro no aconteciese. Pero si entendemos el antecedente en sentido dividido, debemos negarlo. Por otra parte, con respecto a la siguiente demostración: *Si algo que Dios ha presabido que va a suceder, no sucediese, entonces en realidad Dios se engañaría; por tanto, si, a pesar de la existencia de esta ciencia, dicho futuro pudiese no acontecer, entonces en realidad Dios podría engañarse*; en primer lugar, debemos decir que si tomamos el antecedente y el consecuente en sentido compuesto, habremos de admitir esta demostración, pues no sirven para demostrar aquel otro antecedente en sentido dividido; además, tampoco afirmamos que, existiendo esta ciencia, tal cosa pueda no suceder en sentido compuesto. Pero como nosotros sostenemos que una presciencia en acto no puede impedir en absoluto que pueda suceder otra cosa ─de este modo, sin que esta ciencia sirva de impedimento, tal cosa podría no acontecer en sentido dividido, porque si no aconteciese, como realmente es posible, esta ciencia nunca habría existido─, admitiendo el antecedente de esta demostración, tendremos que negar la consecuencia, porque no hay contradicción engañosa entre que algo pueda no acontecer en acto y que este algo vaya a acontecer tal como ha sido presabido, porque si no fuese a acontecer del modo presabido, como es posible en realidad, Dios nunca hubiese presabido que acontecería. Por tanto, que tal cosa vaya a acontecer de otro modo no se puede conciliar con la presciencia divina, aunque con ella sí se puede conciliar muy bien el hecho de que, en términos absolutos, tal cosa podría acontecer de otro modo; no obstante, si así sucediese, no existiría esta presciencia, que no impone a las cosas futuras ninguna necesidad ─ni certeza─ de consecuente, sino que las deja tan inciertas de por sí y con respecto a sus causas como si no hubiese habido ninguna presciencia tal.

37. *Del quinto argumento*[1071]: Debemos negar la mayor. La razón ya la ofrecimos en nuestra respuesta al tercer argumento. Pues como nuestra ciencia y conocimiento no poseen una certeza mayor que la del objeto considerado en sí mismo, ciertamente, si estuviésemos en posesión de una ciencia cierta acerca de los futuros contingentes y las proposiciones que enuncian estos futuros fuesen verdaderas de modo determinado, esto se debería a que, de por sí, estos futuros acontecerían de manera determinada, debiéndose esto únicamente al hecho de que estos futuros serían de por sí necesarios por necesidad de consecuente. Pero

(1070) *Cfr*. n. 5.
(1071) *Cfr*. n. 6.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

como la ciencia divina, en virtud de la agudeza y de la perfección del esciente, posee una certeza total acerca también de los futuros contingentes, que de por sí y en razón de sus causas carecen de toda certeza, como ya hemos explicado varias veces, por esta razón, del hecho de que Dios conozca con certeza los futuros contingentes no se sigue que vayan a acontecer necesariamente a causa de sus propias naturalezas, como se seguiría si nuestro conocimiento sobre estos futuros poseyese una certeza o si las proposiciones que enunciamos sobre ellos fuesen verdaderas de manera determinada.

38. *Del sexto argumento*[1072]: Debemos negar su antecedente. En cuanto a la demostración, si admitimos la mayor, la siguiente consecuencia será necesaria y totalmente correcta: *Dios ha presabido desde la eternidad que Pedro pecará mañana; por tanto, Pedro pecará mañana*. Si entendemos la menor en el sentido de que en aquel en cuya potestad no está hacer que no acontezca lo que enuncia el antecedente de una consecuencia correcta, en su potestad tampoco estará hacer que no acontezca ─es decir, no realizar─ lo que el consecuente ─por seguirse del antecedente─ enuncia que debería realizar (ciertamente, la menor sólo puede aparecer en el argumento por la siguiente razón, a saber, porque el hecho de que Pedro no vaya a pecar mañana, como Dios ha presabido, no significa que Pedro vaya a hacer que no acontezca algo, sino que significa que no va a cometer el pecado que necesariamente debería cometer en virtud de lo enunciado por el antecedente), entonces tendremos que negar la menor, porque si no fuese a acontecer lo que el consecuente enuncia, siendo esto posible, Dios nunca hubiese presabido que Pedro pecaría y, por ello, el antecedente no hubiese sido verdadero. Por esta razón, aunque ni en la potestad de Pedro, ni en la Dios, esté ya hacer que Él carezca de esta presciencia, sin embargo, en la potestad de Pedro sigue estando hacer tal cosa ─a saber, no pecar─ y si, como está en su potestad, fuese a obrar de este modo, nunca se hubiera formulado el antecedente. Por ello, de la potencia de Pedro para no pecar no se sigue que, en una consecuencia correcta, puedan aparecer un antecedente verdadero y un consecuente falso, porque si Pedro no fuese a pecar, como está en su potestad, tal antecedente nunca se hubiera formulado.

39. Por todo lo dicho hasta el momento, considero que es bastante evidente que la libertad de nuestro arbitrio y la contingencia de las cosas se pueden conciliar muy bien con la presciencia divina; además, esta presciencia no es, de ningún modo, causa de que, a pesar de recibir la ayuda de Dios ─que siempre otorga su auxilio a cada uno en la medida necesaria─, en nuestra potestad no esté evitar todos los pecados mortales, levantarnos tras haber caído en ellos o, finalmente, alcanzar o perder la vida eterna, porque si no la alcanzamos, tendremos que culparnos, exactamente igual que si Dios careciese de presciencia de los futuros.

(1072) *Cfr*. n. 7.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

Por esta razón, como Dios no presabe lo que atañe a nuestra salvación o condenación de manera distinta de cómo presabe lo que atañe a otros efectos futuros contingentes y, además, como lo primero no recibe de la presciencia divina una necesidad mayor que la que recibe lo segundo, por ello, ciertamente, del mismo modo que consideraríamos loco al agricultor que, movido por la presciencia divina, holgazanease a la hora de sembrar e ─inducido por la siguiente razón, a saber, que desde la eternidad Dios habría presabido todas las cosas y éstas acontecerían como Él ha presabido─ no sembrase o lo hiciese en menor medida que en otras circunstancias, porque ─sin que la presciencia suponga impedimento, ni ayuda alguna─ la cosecha que recoja dependerá de cómo siembre ─pues su cosecha será tanto mayor cuanto lo haya sido su sementera, por lo que, si no siembra nada, no recogerá nada y, posteriormente, deberá culpar de esto a su propia estulticia y no a la presciencia divina─, así también, deberíamos considerar que ha perdido el juicio en mayor medida todavía aquel que, movido e inducido por la presciencia divina a pensar que va a obrar rectamente, a vencerse a sí mismo y las tentaciones y a hacer lo necesario para alcanzar un premio mayor de beatitud, se hiciese indolente y perezoso, por lo que, más tarde, no debería culpar a la presciencia y a la predestinación divinas, sino a sí mismo, sobre todo porque el agricultor puede perder todo su trabajo por adversidades meteorológicas o sucesos fortuitos y el segundo, sin embargo, sólo puede perder el fruto de sus esfuerzos por su propia voluntad, incluso sabiendo que Dios siempre está presto y dispuesto a otorgarle dones mayores en la medida en que él mismo se disponga con mayor diligencia a someterse a Él.

El ejemplo que hemos ofrecido del agricultor también podría asemejarse al del enfermo que, confiando en la presciencia divina de los futuros, no quisiese tomar la medicina; así como al del soldado que, movido por la misma razón, se dirigiese a combatir sin la protección de las armas; y a otros muchos casos.

Por ello, totalmente despreocupados de la presciencia divina, procuremos asegurar nuestra vocación y elección, según el consejo de San Pedro[1073]. Pues del mismo modo que el diablo ─que sabe mucho mejor que nosotros que Dios presabe todo─, despreocupado de la presciencia divina, no deja piedra sin mover, se desplaza de un confín a otro de la Tierra y merodea con gran astucia buscando a quién devorar[1074], así también, nosotros, liberados de toda preocupación por la presciencia divina, confiando en el auxilio de Dios, obremos con gran diligencia nuestra salvación; pues, sin lugar a dudas, así alcanzaremos la felicidad eterna. Aquí debería bastar con que cada uno considerase que Dios es Dios ─es decir, sabiduría, bondad, &c., infinitas─, de tal modo que, en estas cuestiones que superan la capacidad de la mayoría, se entregue confiado a la bondad y providencia divinas e intente, en la medida de sus fuerzas como hombre, realizar con la máxima diligencia, ayudado por Dios, cuanto está en él.

(1073) II *Pedro*, I, 10.
(1074) I *Pedro*, V, 8.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

Disputa LIII

Sobre las predefiniciones y el origen de la certeza de la ciencia divina acerca de los futuros contingentes

Apéndice: Vamos a dividir esta disputa en cuatro miembros, en aras de una mayor claridad y para que su extensión no hastíe

Miembro I: Parecer de otros autores sobre estas dos cuestiones

1. Con objeto de introducir y defender unas predefiniciones de Dios ─dirigidas hacia todos los actos no malvados del libre arbitrio─ que son tales que suprimen la libertad de arbitrio para realizar estos actos, algunos[1075] impugnan y pretenden negar con todas sus fuerzas la ciencia media que hemos defendido en la disputa precedente y en otras anteriores a ésta, que hemos deducido a partir de sus propios principios y que hemos confirmado con testimonios de las Sagradas Escrituras, de los Santos Padres e incluso de escolásticos, aunque no se refieran a ella con el mismo nombre.

2. Pues sostienen[1076] que, en general, el hecho de que todas las cosas ─con excepción de los actos de los pecados─ vayan a acontecer con certeza o no vayan a acontecer con certeza, sólo depende de la predefinición libre de la voluntad divina.

Por esta razón, pretenden sostener que del mismo modo que, de todas las cosas que proceden de Dios con inmediatez e, igualmente, de aquellas otras que, con posterioridad, acontecen sólo por necesidad de naturaleza, Dios únicamente posee ciencia puramente natural ─que antecede al acto libre de la voluntad divina─ y ciencia puramente libre ─que aparece con posterioridad a este acto─, así también sucedería con los futuros contingentes cuya raíz próxima de contingencia es el libre arbitrio creado, siempre que no se trate de actos malvados moralmente.

De ahí que afirmen que del mismo modo que las cosas que sólo Dios produce con inmediatez o las que, a partir de éstas solas, posteriormente se siguen por necesidad de naturaleza con anterioridad al acto libre de la voluntad divina, solamente se conocen de manera puramente natural y en cuanto cosas posibles exclusivamente, aunque una vez que se les ha añadido la predefinición divina, esto es, el acto libre de la voluntad divina ─a través del cual Dios decide producirlas o influir con ellas a través de su concurso general para que acontezca aquello que posteriormente se seguirá de ellas─, en la propia predefinición o acto libre de su voluntad, Dios las conoce libremente y con certeza como futuras, así también, sólo conoce con ciencia puramente natural ─y de ningún modo,

(1075) *Cfr*. Francisco Zumel, *Commentaria in Primam Partem D. Thomae*, Salmanticae 1590, 360ss; q. 14, art. 1, disp. ún.; q. 19, art. 8, disp. 1; q. 22, art. 4; q. 23, art. 3, disp. 2, concl. 3; disp. 7-8.

(1076) *Ibid*., q. 14, art. 1, disp. ún, concl. 1 y 2.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

tampoco por hipótesis, con ciencia media, de la que podría carecer— todas las cosas que dependen del libre arbitrio creado —angélico y humano— y no son malas moralmente, tanto si Dios coopera con ellas con un auxilio particular y sobrenatural, como si sólo coopera con un auxilio general, con anterioridad a la predefinición divina o al acto libre de la voluntad divina por el que decide crear el arbitrio, ponerlo en un orden determinado de cosas y circunstancias, ayudarlo de manera natural o sobrenatural, de un modo u otro, y concurrir con él; además, como ha predefinido todo esto, por ello, conoce con certeza y con ciencia libre —sólo en su predefinición y en virtud de su predefinición— que estas cosas acontecerán, porque la voluntad o predefinición de Dios de cooperar de este modo con el libre arbitrio creado no es otra cosa que la voluntad divina y eficaz de que acontezca cada uno de estos futuros contingentes; finalmente, el concurso —ya sea natural, ya sea sobrenatural— a través del cual Dios decide, por su parte, cooperar de este modo en su momento, es un concurso eficaz y, en consecuencia, una vez que se ha producido la predefinición divina, el efecto no puede no producirse en sentido compuesto, aunque añadan que, en sentido dividido, puede no producirse.

Por esta razón, estos autores no sólo dividen los auxilios sobrenaturales de Dios en aquellos que de por sí y por su propia naturaleza son eficaces para mover el arbitrio creado y aquellos que, por su propia naturaleza, son ineficaces para lograr tal cosa, sino que también dividen del mismo modo los auxilios y concursos naturales de Dios dirigidos hacia los actos no malvados del libre arbitrio. Así sostienen que del auxilio o concurso eficaz de Dios se siguen con certeza el consenso y efecto no malvados del libre arbitrio, hacia los cuales Dios mueve al libre arbitrio; ahora bien, si el libre arbitrio no recibe este auxilio, aunque reciba un auxilio o concurso ineficaz de por sí, con certeza dicho consenso no se producirá. Es más, sostienen que la intensidad del acto del libre arbitrio depende únicamente de la intensidad del auxilio o concurso eficaz a través del cual Dios mueve al arbitrio hacia este acto, de tal modo que toda la certeza, tanto de que este acto se produzca aquí y ahora, como de que sea más o menos intenso, se deberá a la cualidad del concurso con que Dios mueve el arbitrio y coopera con él.

De este modo, en consecuencia, sostienen que toda la certeza de la ciencia divina acerca de que estos futuros contingentes vayan a acontecer o no, únicamente depende de la predefinición a través de la cual Dios decide cooperar de uno o de otro modo con el libre arbitrio y moverlo hacia actos no malvados. Pues si decide mover el libre arbitrio con un auxilio eficaz de por sí, éste consentirá y realizará con certeza y de manera infalible el acto, porque la voluntad divina posee eficacia para que se produzca este acto, que, por consiguiente, no puede frustrarse; pero si decide no mover el libre arbitrio de este modo, aunque haya decidido moverlo con un auxilio no eficaz de por sí, el libre arbitrio no consentirá —ni realizará este acto— con certeza y de manera infalible, porque una voluntad tal no posee eficacia para que este acto se siga. Por lo cual, como Dios ha predefinido o decidido desde la eternidad —en posesión tan sólo de la ciencia natural con que

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

conoce todas las cosas posibles que el libre arbitrio puede realizar─ cooperar en su momento de uno o de otro modo y mover o determinar el arbitrio con eficacia ─es decir, con un auxilio o concurso eficaz de por sí─, por ello, conoce con certeza e infaliblemente en su propia predefinición y en virtud de su propia predefinición qué actos no malvados del libre arbitrio van a producirse, sin una ciencia media a través de la cual prevea qué sucedería dada la hipótesis de que quisiera mover y coadyuvar así con el libre arbitrio, porque, como ha decidido moverlo y determinarlo a actuar de este modo, el libre arbitrio no puede no realizar en sentido compuesto este acto; además, el hecho de que la moción y el concurso de Dios que Él otorgará en su momento, sean eficaces, no depende de ningún modo del libre arbitrio, es decir, como si en la potestad del libre arbitrio estuviese hacer que este concurso fuese eficaz o ineficaz, consintiendo o no consintiendo con él.

3. En consecuencia, además de todo lo que hemos dicho, también sostienen que, con anterioridad a la predestinación eterna, según nuestro modo de entender, Dios procede a elegir ─con voluntad absoluta y eficaz─ a algunos para que gocen de la beatitud eterna, antes de prever ningún medio, ni uso, del libre arbitrio, así como tampoco ningún futuro hipotético; asimismo, también antecedería a su predestinación el rechazo de los demás en virtud, de modo semejante, de su voluntad absoluta. Pero sostienen que la predestinación del adulto radica en la predefinición o volición de conferir auxilios eficaces con los que el arbitrio creado se determine de tal modo que, gracias a una certeza procedente de la cualidad de los auxilios, ejecute las obras con certeza y persevere en ellas para alcanzar la vida eterna; de ahí que reduzcan toda la certeza de que este buen uso del libre arbitrio vaya a producirse ─y, en consecuencia, la certeza de que vayan a realizarse estas buenas obras y de que en ellas vaya a perseverar el libre arbitrio hasta el final de su vida─ a la eficacia de los auxilios y, por consiguiente, a la predefinición o voluntad de Dios, eterna, absoluta y eficaz, de conferir estos auxilios en un momento del tiempo. De aquí procedería, según afirman, toda la certeza e infalibilidad de la ciencia libre con que Dios conoce, con posterioridad a esta predefinición, el buen uso del libre arbitrio y que estas obras van a producirse, y no de una ciencia media a través de la cual Dios supiese qué haría el libre arbitrio bajo estos auxilios, como si una vez que Él, por su parte, hubiese decidido ayudar de este modo, el libre arbitrio pudiera hacer lo opuesto y como si, en el caso de que esto fuese a suceder, lo hubiese presabido. Pues como niegan que, bajo estos auxilios o una vez que se ha producido la predefinición eterna de Dios, el libre arbitrio pueda obrar lo opuesto en sentido compuesto, en consecuencia, niegan la ciencia media a través de la cual Dios conocería indiferentemente que una cosa u otra va a producirse en virtud exclusivamente de la libertad del arbitrio creado, dada la hipótesis de que, por su parte, Dios quisiera auxiliarlo de este modo.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

4. También enseñan[1077], basándose en lo mismo e irritándose con quienes defienden lo contrario, que Dios provee en particular todo acto o efecto no malvado del libre arbitrio de tal modo que, con certeza e infalibilidad, este acto se produzca sólo en función del orden fijado por la providencia o la predefinición divina. Pues estos autores consideran que ningún acto tal ─aunque sea puramente natural e indiferente de por sí en relación a la bondad moral, así como facilísimo de ejercer─ puede producirse sin un concurso de Dios que sea eficaz por su propia naturaleza para premover el libre arbitrio y determinarlo a realizar este acto; además, una vez recibido este concurso y la premoción de Dios, el arbitrio no puede ─en sentido compuesto─ no consentir, ni dejar de realizar este acto; por esta razón, sostienen que, como Dios provee desde la eternidad cualquier acto o efecto tal del libre arbitrio a través de esta premoción eficaz y de su determinación del libre arbitrio, por ello, en razón de la predefinición por la que confiere esta premoción, cada uno de estos actos es seguro e infalible en virtud de esta predefinición u orden de la providencia divina.

5. Estos mismos autores también se preguntan si Dios sabe que fueron futuros contingentes cosas que nunca acontecieron, de las que las Sagradas Escrituras recuerdan que se habrían producido en virtud de alguna condición, que ni se dio, ni se dará; en consecuencia, estos autores los denominan «futuros contingentes condicionados». Entre estos futuros se encuentran los que ya mencionamos en la disputa 49, a saber: el arrepentimiento de tirios y sidonios, si entre ellos se hubiesen producido los milagros que tuvieron lugar en Corazín y en Betsaida; el descenso de Saúl a Queilá y la entrega de David a manos de Saúl, si David no hubiese huido de aquel lugar; y que algunos hombres justos habrían caído en pecado mortal, si Dios no los hubiese salvado misericordiosamente de la muerte de este mundo malvado.

6. Pero tras rechazar como peligroso el parecer de los que niegan que Dios conozca que estos futuros habrían acontecido bajo determinada hipótesis o condición, estos autores defienden con razón lo contrario. Sin embargo, añaden que, como estos futuros nunca acontecerán, Dios sólo los conoce como posibles, del mismo modo que todas las demás cosas que podrían acontecer y nunca lo harán. Pues con objeto de huir de la ciencia media, se niegan a admitir un término medio entre el futuro en términos absolutos y la pura posibilidad, a pesar de que en esta cuestión ─salvo que quieran caer en la doctrina peligrosa que rechazan y que, según ellos, contradice de modo manifiesto las palabras de Cristo en *Mateo* XI─ hay que admitir este término medio, a saber, un futuro que, en virtud de una condición, se acerca al futuro en términos absolutos en mayor medida que si este futuro no aconteciese en virtud de dicha condición y, dada esta hipótesis, sólo fuese posible. En efecto, como el arrepentimiento

(1077) *Cfr*. Zumel, *op. cit*., 1, q. 22, art. 4, disp. ún., concl. 2-3, p. 607s.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

de tirios y sidonios era tan posible como el de los habitantes de Corazín y de Betsaida y Cristo aseguró que, dada la hipótesis de que los mismos milagros se hubiesen producido en ambos lugares, tirios y sidonios se habrían arrepentido ─a pesar de que, dada esta misma hipótesis, el arrepentimiento de los habitantes de Corazín y de Betsaida no se produjo, sino que dicho arrepentimiento tan sólo estuvo dentro de los límites de lo posible─, por ello, hay que admitir el término medio que proponemos entre el futuro en términos absolutos y la pura posibilidad; como, dada tal hipótesis, esta fue la situación entre tirios y sidonios a causa de una culpa y dureza del libre arbitrio menores que las de los habitantes de Corazín y de Betsaida, por ello, Cristo prefirió a tirios y sidonios antes que a los habitantes de Corazín y de Betsaida y dijo que el día del juicio a los primeros se los trataría con menos rigor que a los segundos. Acabo de decir que deben admitir este término medio, si no quieren caer en la doctrina peligrosa que rechazan, porque los defensores de esta doctrina no niegan que Dios conozca como posibles estos futuros condicionados, sino sólo como términos medios entre los futuros absolutos y las puras posibilidades que están en la potestad del arbitrio, es decir, futuros no absolutos, sino relativos a una hipótesis que nunca va a hacerse realidad.

7. Aquí debe observarse que, como los autores con los que disputamos atribuyen toda la certeza de que haya cosas contingentes que acontecerán con toda seguridad, al concurso o auxilio eficaz y a la predefinición divina de conferir este concurso ─de este modo, los milagros que se produjeron en Corazín y en Betsaida no habrían sido por sí solos auxilios eficaces, porque los habitantes de estas ciudades no se convirtieron con ellos─, por ello, consideran y sostienen ─si nos fijamos en sus palabras─ que, dada tan sólo la hipótesis mencionada, los habitantes de Tiro y Sidón tampoco se habrían convertido, sino que sólo lo habrían hecho en el caso de que, al mismo tiempo, Dios hubiese predefinido conferirles un auxilio eficaz, de tal modo que si también hubiese predefinido conferírselo a los habitantes de Corazín y de Betsaida, éstos también se habrían convertido. De ahí que sea evidente que establecer concursos o auxilios eficaces de por sí y defender las predefiniciones que acabamos de explicar ─con objeto de huir de la ciencia media─ debilita y tergiversa las palabras de *Mateo* XI. Pues si dada la hipótesis de que estos milagros se hubiesen producido en Tiro y en Sidón, tirios y sidonios no se habrían convertido, salvo que ─además de estos milagros─ Dios hubiese predefinido conferirles otro auxilio eficaz de por sí que no les confirió y con el que los hombres de Corazín y de Betsaida se habrían convertido, si de este modo Dios hubiese predefinido concederles este auxilio, ¿por qué habría reprendido Cristo a los hombres de Corazín y de Betsaida, si tirios y sidonios no necesitaban para convertirse auxilios menores que los que necesitaban aquéllos y tanto los unos como los otros, en cuanto en ellos estaba, según el parecer de estos Doctores, eran iguales en relación a la consecución o no de su conversión, sin que esto dependiese del arbitrio de unos en mayor medida que del arbitrio de otros? Pero ya hemos enseñado la

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

explicación legítima de esas palabras en la disputa 40[1078], donde demostramos que no depende de la naturaleza de los auxilios de la gracia que éstos sean eficaces o no, sino que depende de que el arbitrio ─movido y excitado por estos auxilios─ quiera o no consentir y cooperar, como el Concilio de Trento define bien a las claras.

8. Aunque para nuestra conversión sean necesarias dos cosas, a saber, que Dios excite y mueva nuestro arbitrio con el auxilio de la gracia sobreviniente y que el arbitrio consienta y coopere, sin embargo, como Dios siempre está esperando junto a la puerta para impulsarnos y movernos con el auxilio de la gracia ─en el caso de que movernos no esté en nosotros─ y como los milagros realizados ante nuestros ojos poseen una fuerza máxima para movernos y hacernos llegar al consenso ─así lo hemos demostrado en el lugar mencionado[1079]─, por esta razón, Cristo ─que está dispuesto a ayudar a todos por medio del auxilio de la gracia previniente y cooperante─ reprendió con razón a los habitantes de Corazín y de Betsaida por el hecho de que, habiéndose producido tantos milagros y señales ante sus propios ojos, éstos no hubiesen querido, por su parte, otorgar su consenso para arrepentirse y convertirse, siendo este consenso el que, sin embargo, tirios y sidonios habrían ofrecido, si estos mismos milagros se hubiesen producido ante sus propios ojos.

9. Tras haber leído nuestras obras, los autores con los que disputamos[1080], además del modo en que ─como hemos explicado hasta aquí─ Dios predefine en particular ─a través de su concurso o auxilio eficaz─ los actos del libre arbitrio creado, también enseñan[1081] otro modo por medio del cual Dios conocería con certeza e infalibilidad qué futuros contingentes van a acontecer o no, aunque a lo largo de su obra no hagan uso de este modo, adhiriéndose tan sólo al primero, que es el único que han enseñado con anterioridad y según el cual explican todo lo demás.

10. Pues dicen que Dios, en virtud de la comprehensión de su esencia, en la que, como objeto primero, comprehende todas las demás cosas ─como nosotros decimos─ de manera eminentísima y en un grado de excelencia superior al que estas cosas poseen en sí mismas, conoce todo lo que realmente va a hacer el arbitrio creado dada la hipótesis de que Él decida ponerlo en un orden determinado de cosas y circunstancias, dirigiéndolo para que haga algo y permitiendo que haga tal cosa en particular, pero sin determinar al propio arbitrio en particular, sino concediéndole libertad para refrenar el acto o inclinarse en uno o en otro sentido. Sin embargo, añaden que Dios sabe esto por ciencia natural en la esencia y en las

(1078) *Cfr*. n. 13 y 25.

(1079) *Cfr*. disp. 40, n. 12 y 24.

(1080) Francisco Zumel, *op. cit*., 1, q. 14, art. 13, disp. 8, concl. 5 (*loc. cit*., 458s); 1, q. 14, art. 1, disp. ún., concl. 2 *Dices* (*loc. cit*. 361) y concl. 5 (*loc. cit*. 364).

(1081) *Cfr*. *infra* n. 15.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

ideas que, de manera natural, representan ante Él todas las cosas que ─no sólo como posibles, sino también en su ser futuro─ el arbitrio creado va a realizar. Pues como, según dicen, dada la hipótesis de que el arbitrio sea creado y puesto en uno o en otro orden de cosas y de circunstancias, va a darse una de las dos partes de la contradicción de cualquier futuro contingente que esté en la potestad del arbitrio, sin que sea este el momento en que en Dios aparece la idea a través de la cual, de manera natural, al entendimiento divino se le representa esta parte de la contradicción, por ello, habría que admitir que esta idea estaría en Dios desde la eternidad con anterioridad al acto libre de su voluntad, en la medida en que en su propia esencia ─en tanto que anterior, según nuestro modo de entender, a este acto─ estarían todas las cosas en grado eminente, incluidos los futuros contingentes en su ser futuro.

11. Aunque todo esto lo hayan tomado de nuestra doctrina, variando tan sólo algunas cosas, sin embargo, como bien afirman, lo que dicen dista mucho de ella. Pero en la medida en que todo esto difiere de ella, parece haber sido pensado para huir de nuestra ciencia media y, por esta misma razón, suprimen la libertad de arbitrio que parecen defender, cuando renuncian a las predefiniciones por medio de un concurso eficaz de Dios que determinase al arbitrio en particular y, en consecuencia, lo dejan libre para inclinarse en el sentido que quiera.

12. En primer lugar, parece que, según esta doctrina, una de las dos partes de la contradicción respecto de los futuros contingentes que dependen de nuestro arbitrio, sería verdadera de manera determinada antes de que estos futuros aconteciesen y, por esta razón, a Dios se le representaría de modo natural en una idea o en su esencia divina que esta parte va a darse de manera determinada, siendo esto algo que, en la disputa anterior, hemos rechazado como contrario a la doctrina de Aristóteles y al parecer común de los Doctores, así como opuesto a la propia naturaleza de los futuros contingentes, por la que cada uno de ellos puede acontecer o no indiferentemente, según hemos demostrado en nuestros comentarios al *De interpretatione* (cap. 9[1082]). Así no es posible entender de qué modo, en relación al propio libre arbitrio, podría darse la otra parte de la contradicción y cómo podría ser libre el propio arbitrio, de tal modo que realmente pudiera hacer una cosa o la otra indiferentemente.

13. En segundo lugar, podemos argumentar así: O bien la idea divina representa que el libre arbitrio creado va a realizar una de las dos partes de la contradicción dada la hipótesis de que sea creado en un orden determinado de cosas y de circunstancias, porque el arbitrio, en razón de su libertad, se inclinará hacia ella ─pudiendo representar esta idea la parte opuesta, si el arbitrio, como está en su potestad y en razón de su misma libertad, fuese a inclinarse hacia la parte opuesta─, o bien dicha idea no representa esto así, sino de manera totalmente

(1082) Bekker, 1, 18b26.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

natural, a saber, como si no pudiera representar de ningún modo la parte opuesta y, en consecuencia, el arbitrio estuviera determinado a hacer tal cosa.

Si suponen lo primero, como el concepto de la idea divina y el concepto de la ciencia divina que responde a aquélla, son idénticos, entonces tendrán que admitir la ciencia media de la que huyen y que tantas veces niegan, sin la cual la libertad de nuestro arbitrio no puede salvaguardarse. Pues del mismo modo que esta idea puede representar lo contrario y realmente lo representaría, si el arbitrio creado, como está en su potestad, fuese a hacer lo contrario, así también, Dios sabría lo contrario por medio de la ciencia que responde a esta idea y que antecede al acto libre de su voluntad, a pesar de que esta ciencia sea natural a Dios en tanto que distinta de la libre, aunque no lo sea en tanto que distinta de la que es innata a Dios de tal modo que, por medio de ella, sabría tal cosa, como si de ningún modo pudiese suceder lo contrario, así como tampoco que Dios supiese lo contrario por medio de ella.

Pero si suponen lo segundo, a saber, por medio de la idea ─por ejemplo, del consentimiento de Pedro en fornicar─ a Dios se le representaría de manera natural que este consentimiento va a producirse ─como si fuese totalmente innato a Dios representársele este consentimiento de tal modo que esta representación no pudiese no darse de ninguna manera y, por consiguiente, el arbitrio de Pedro estuviese determinado a otorgar este consentimiento, que no podría no producirse─, ¿cómo salvaguardarán la libertad de Pedro para no pecar? Lo mismo habrá que decir sobre los demás actos libres de Pedro.

14. Además, en esta opinión hay algo que tampoco me gusta, a saber: que las ideas representarían ante Dios las cosas en su ser futuro con anterioridad al acto libre de la voluntad divina. Pues la idea sólo representaría en su ser posible la cosa de la que es idea, así como el modo en que puede producirse; sólo representaría como posible la propia futurición ─o existencia─ de esta cosa, así como el modo en que puede alcanzar el ser en acto ejercido. Las cosas alcanzarían el ser de existencia a través de la ciencia del artífice determinada por la voluntad libre de éste, para poner en ejecución las cosas según la idea y la ciencia mencionadas. Por ello, a ninguna de estas cosas se la conocería como futura, salvo en la voluntad libre del artífice, aunque con anterioridad a su voluntad libre se la conociera como futura hipotéticamente, en el caso de que el artífice quisiera ejecutarla. Pero cuando algunas cosas dependen de dos artífices libres, como las que se producen en virtud del arbitrio creado angélico o humano, dependerán de Dios ─que coloca al arbitrio en este o en aquel orden y quiere cooperar con él de uno o de otro modo─ y al mismo tiempo del influjo del arbitrio creado; por ello, para conocerlas como futuras hipotéticamente, será necesario que se produzca la determinación libre de las dos voluntades. En virtud de la perfección infinita e ilimitada de su entendimiento y de su comprehensión eminentísima, por medio de la cual comprehendería en su esencia al arbitrio creado con una profundidad mucho mayor que la que puede alcanzarse comprehendiéndolo en sí mismo, Dios conocería la determinación del arbitrio creado antes de que ésta se

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

produjese; en consecuencia, dada la hipótesis de que Dios quiera poner al arbitrio en uno o en otro orden determinado de cosas y de circunstancias, conocerá en qué sentido se va a inclinar el arbitrio en razón de su libertad. También debo advertir lo siguiente: como las entidades y existencias de estas cosas serían totalmente idénticas ─ya se las aprehenda como posibles, ya se las aprehenda como existentes en acto─, para comprehenderlas no sería necesario conocer en su ser futuro lo que cae bajo la potencia de las mismas. Así pues, Dios no sólo no se habría comprehendido a sí mismo, si hubiese decidido no crear nada, sino que ahora tampoco se comprehendería, porque no podría conocer en su ser futuro todas las cosas que caen bajo su omnipotencia; por ello, para comprehender tales cosas, a Dios le bastaría con conocer en su ser posible todas las cosas que puede hacer y las existencias de cada una, como ya hemos dicho en nuestros *Commentaria in primam D. Thomae partem*[1083].

15. Estos mismos autores también enseñan un tercer modo por el que Dios sabría con certeza ─también con anterioridad al acto libre de su voluntad─ qué actos contingentes van a producirse. Pues como, según dicen, en ese momento anterior y por medio de la ciencia que antecede al acto de su voluntad, Dios comprehendería su esencia, su potencia y su voluntad, por ello, en ese momento conocería en qué sentido se va a determinar su voluntad y, en consecuencia, conocería qué actos contingentes van a producirse realmente y cuáles se producirían dada la hipótesis de que Él quisiera determinar otra cosa, lo que implicaría conocer no sólo los actos contingentes que realmente van a producirse, sino también los actos condicionados, entre los que estarían incluidos el arrepentimiento de tirios y sidonios, el descenso de Saúl a Queilá y la entrega de David a manos de Saúl.

16. *Demostración*: La voluntad divina sería ─por así decir─ guiada por el entendimiento divino y por las razones eternas de su sabiduría infinita, en tanto que en las ideas de Dios, como artífice supremo, estarían contenidas y brillarían todas las cosas, también consideradas en términos de ser futuro. Por este motivo, aunque las cosas futuras contingentes no poseyesen estabilidad ─como cosas que realmente van a suceder─ con anterioridad al decreto libre de la voluntad divina, ni pudiesen conocerse como realmente futuras salvo en orden a este decreto, sin embargo, en la medida en que, en ese momento anterior, estarían contenidas y brillarían en las razones ideales y este decreto se comprehendería y se conocería como futuro con posterioridad a dicho momento, ciertamente, en ese momento anterior se conocería qué actos contingentes van a producirse realmente en virtud de este mismo decreto o de la determinación libre de la voluntad divina. Pues si en ese momento anterior no se conociese esta determinación ─ni, por ello, qué actos contingentes se producirían realmente en virtud de dicha determinación─, en ese momento anterior la ciencia de Dios no sería comprehensiva, universalísima y

(1083) *Cfr*. q. 12, art. 7 y 8; *cfr*. infra. n. 20.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

perfectísima, porque, en ese momento y con esta ciencia, a Dios se le ocultaría algo que sabría con posterioridad; pero esto no se puede decir de la ciencia divina en ese momento anterior.

17. En primer lugar, quienes dicen esto, no pueden negar que Dios posea una ciencia media de los futuros contingentes en razón del decreto de la voluntad divina y en tanto que los futuros contingentes dependen de este decreto, salvo que pretendan negar que Dios posea libertad de arbitrio con respecto a su decreto. En efecto, la ciencia por la que Dios sabe ─con anterioridad al decreto de su voluntad─ en qué sentido se va a determinar este decreto y, en consecuencia, qué actos contingentes van a producirse en virtud de esta determinación, sin duda, pudo no estar en Dios, porque este decreto pudo determinarse en otro sentido o Dios pudo decidir no crear absolutamente nada; y si esto hubiese sucedido ─siendo tal cosa posible─, Dios no habría estado en posesión de esta ciencia. Por esta razón, aunque esta ciencia ─tanto de la determinación de su decreto, como de los futuros que dependen de él─ fuese natural a Dios, en tanto que distinta de la libre, porque antecedería al acto libre de la voluntad divina, sin embargo, sería innata a Dios de tal modo que no podría no darse y, en consecuencia, sería ciencia media, de la que, según los autores con los que disputamos, Dios carecería con anterioridad al acto libre de su voluntad. Obsérvese que, como esta ciencia no sólo antecedería a todo acto de la voluntad divina, sino que también sería un conocimiento que ─por así decir─ iluminaría y guiaría a esta voluntad hacia la volición ─mientras le muestra el objeto, tanto aquel hacia el cual la voluntad sólo puede ser conducida de manera natural, como también aquel, o aquellos, hacia los que puede dirigirse libremente─, de ningún modo podría ser libre, sino que debería ser totalmente natural, en tanto que distinta de la libre.

18. En segundo lugar, tampoco consideramos correcto este parecer, cuando sus autores afirman que la idea divina contiene la representación de los futuros contingentes en su ser futuro, porque, como ya hemos dicho[1084], tanto sus entidades, como sus existencias, en términos ideales, sólo se representan y se conocen como posibles ─incluyendo de qué modo puedan alcanzar el ser─, pero no como futuras, porque esto dependería de la determinación de la voluntad del artífice, que es posterior a la idea, siendo las ideas posteriores a la representación. Además, la idea no puede representar la determinación de la voluntad divina: porque no hay una idea de la voluntad divina y de la determinación de ésta, sino únicamente de las criaturas; y porque la voluntad divina permanece en sí misma indiferente y libre para determinarse a sí misma en el sentido que quiera y, en consecuencia, con anterioridad a esta determinación, en Dios no hay, ni puede haber, algo que represente en qué sentido deba determinarse su voluntad. Como no hay una naturaleza superior

(1084) *Cfr*. n. 14.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

a Dios que contenga a éste de modo eminentísimo, a la manera en que Él contiene a cualquier arbitrio creado, por ello, no sucederá que, así como Él mismo ─a causa de la superioridad infinita de su conocimiento sobre la entidad y la perfección de cualquier arbitrio creado y a causa del modo eminentísimo en que lo comprehende─ sabe en qué sentido se inclinará el arbitrio creado en razón de su libertad, también Él mismo o cualquier otro vaya a conocer, con anterioridad a la determinación de su voluntad, en qué sentido se inclinará dicha voluntad. Esto no es necesario para poder decir que, en ese momento anterior, Dios se comprehende a sí mismo, porque para comprehenderse a sí mismo basta con que sepa todas las cosas a las que pueden extenderse su potencia, su entendimiento y su voluntad; por ello, basta con que en su voluntad sepa, respecto de cualquier objeto, en cuántos sentidos se puede determinar. Pues del mismo modo que, por no conocer con posterioridad que Él se haya determinado de las múltiples maneras que estuvieron en su potestad respecto de distintos objetos ─y habría conocido cada una de ellas, si así se hubiese determinado─, no deja de comprehenderse a sí mismo, porque sabe que todas ellas fueron posibles y habrían tenido lugar, si Él hubiese querido determinarse en este sentido, tampoco en ese momento anterior deja de comprehenderse a sí mismo por no conocer, con anterioridad a su determinación, en qué sentido se va a determinar, porque conoce todos los sentidos en los que puede determinarse y todos ellos están en su potestad o arbitrio, que en ese momento se puede reconocer como libre y bajo ningún concepto determinado respecto de cualquier objeto susceptible de creación.

19. Además, como decíamos en la disputa anterior[1085], no entiendo de qué modo podría conocer Dios, con anterioridad a la determinación de su voluntad, en qué sentido se va a determinar ésta y, posteriormente, determinarse en este sentido libremente y no de manera necesaria, porque este conocimiento sería infalible, cierto ─pues es conocimiento divino─ y natural, en tanto que distinto del conocimiento libre, como ya hemos explicado anteriormente[1086], pues antecedería a todo acto libre de la voluntad divina y sería un acto que ─por así decir─ iluminaría y guiaría a la voluntad divina, en un principio, hacia la volición, que, en consecuencia, no podría ser un acto ordenado por la voluntad, ni libre, sino necesario. Tampoco entiendo cómo podría suceder que uno y el mismo sujeto conociera con anterioridad, en virtud de este género de conocimiento cierto y natural, la determinación futura de su voluntad y, posteriormente, se determinase en este sentido libremente y no de manera necesaria y, en consecuencia, cómo podría suceder que todas las cosas no aconteciesen por necesidad de naturaleza, en cuanto procedentes y dependientes de un conocimiento y determinación tales de la voluntad.

(1085) *Cfr*. n. 11.
(1086) *Cfr*. n. 17.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

20. Al argumento que ofrecen los defensores de la opinión contraria[1087], debemos decir lo siguiente: Para que el entendimiento divino y las razones ideales ─por así decir─ guíen a la voluntad divina hacia la volición, no es necesario que las ideas representen las cosas en su ser futuro, ni que el conocimiento del entendimiento divino las conozca en su ser futuro, sino que basta con que las ideas las representen en su ser posible y según el modo en que pueden producirse y que también así las reconozca el conocimiento del entendimiento; por esta razón, debemos negar que las cosas futuras brillen o sean representadas de otro modo por las ideas divinas o que la ciencia divina las conozca en ese momento anterior.

Pero respecto a lo que se añade sobre la comprehensión del decreto en ese momento anterior y sobre la comprehensión, universalidad y perfección de la ciencia divina en ese mismo momento, debemos decir lo siguiente: Para comprehender algo, no es necesario conocerlo en su ser futuro ─pues de este modo Dios no comprehendería las cosas que nunca sucederán─, sino que basta con conocer todos sus modos posibles, siendo esto lo que Dios conoce de su decreto libre en ese momento anterior; pues Dios conoce toda la virtud, entidad y perfección de cada cosa, así como todos los modos en que puede determinarla, sabiendo en el mismo ahora de la eternidad que cada uno de ellos acontecerá o no, en la medida en que, con posterioridad ─según nuestro modo de entender, basado en la realidad de las cosas─, quiera determinarla así o no, siendo esto suficiente para la comprehensión de esta cosa, especialmente en función del estado en que ésta es considerada con anterioridad ─según nuestro modo de entender─ a que Dios decida su decreto. Pues del mismo modo que no es absurdo pensar que Dios, en ese momento anterior ─según nuestro modo de entender─, no decida el propio decreto o el acto de su voluntad ─no sólo en tanto que puede considerarse libre, sino también natural─ de amarse a sí mismo, con mayor razón tampoco será absurdo pensar que, en ese mismo momento anterior, su ciencia no pueda considerarse libre o un conocimiento del sentido de la determinación libre del decreto, sino sólo de los sentidos en los que podría producirse su determinación libre, sobre todo porque el hecho de que la determinación del decreto se produzca en un sentido o en otro, no añadiría más que una relación de razón, como dejaremos bien claro en nuestros *Commentaria in primam D. Thomae partem*[1088]; y esta relación también se conocería en ese momento anterior como posible y futura, pero no en términos absolutos, sino en el caso de que la voluntad quisiera determinarse en este sentido.

Aquí debe observarse que esta anterioridad ─según nuestro modo de entender, basado en la realidad de las cosas─ de la que hablamos, no es una anterioridad en el sentido de que, como sostiene Escoto[1089], haya un instante de naturaleza o de tiempo en el que se dé una cosa y no otra ─más adelante explicaremos en

(1087) *Cfr*. n. 16.

(1088) Luis de Molina, *Commentaria in primam D. Thomae partem*, q. 14, art. 15; q. 19, art. 2, disp. 2.

(1089) *Cfr*. q. 23.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

nuestros *Commentaria in primam D. Thomae partem* que esto es falso—, sino que sólo podemos hablar de anterioridad porque, a causa de la dependencia que el acto de la voluntad tiene respecto del conocimiento del entendimiento —y no al revés—, concebimos una cosa presuponiéndola, cuando todavía no hemos concebido otra, a pesar de que, en realidad, siempre estén unidas; es más, el acto del entendimiento divino y el de la voluntad de Dios, incluyendo los demás atributos divinos, se incluyen mutuamente, como explicaremos cuando abordemos la cuestión de la Santísima Trinidad. Por esta razón, del mismo modo que concebir los atributos separados entre sí no hace que alguno de ellos carezca realmente de la perfección de los otros, así también, en esta cuestión, concebir la ciencia divina —como requisito para el acto posterior de la voluntad— separada todavía del conocimiento de la determinación de este mismo acto, no hace que en algún momento esta ciencia carezca realmente de este conocimiento, como si en realidad Dios poseyese en algún momento ciencia natural sin que ésta pudiese considerarse simultáneamente ciencia libre.

21. Para responder totalmente al argumento, debemos añadir lo siguiente: La ciencia divina no es más universal o más perfecta por el hecho de que, gracias a ella, se sepa que algo va a suceder; de otro modo, Dios no poseería alguna perfección o la propia ciencia carecería de universalidad, porque no se producirían muchas cosas cuya producción Dios pudo decidir; y si así lo hiciese, en algún momento sabría que estas cosas van a acontecer, a pesar de que en otro momento no las hubiese conocido como futuras. Por tanto, como Dios conoce como posibles cosas que no van a suceder —pero también como futuras, si Él quisiese decidir que aconteciesen— y como en Dios conocer algo como futuro no implica una perfección mayor o distinta que conocerlo como posible y futuro, si Él mismo quisiera o hubiese querido decidirlo así, por esta razón, tanto si Dios conoce algo futuro en términos absolutos, como si no lo conoce de este modo, sino como posible y futuro hipotéticamente, su ciencia no poseerá una perfección y universalidad menores. Añádase que, en realidad, a la ciencia divina natural siempre permanece unida la ciencia libre, como ya hemos dicho, aunque podamos concebir una antes que la otra y sin esta otra.

Miembro II: En el que impugnamos el parecer anterior

1. Los autores del parecer que hemos ofrecido en el miembro anterior no pueden, ni parecen negar que Dios posea una ciencia media en relación a los actos moralmente malos del libre arbitrio.

2. *En primer lugar*: Porque, con respecto a estos actos, no establecen un concurso divino eficaz, sino que atribuyen —y con razón— el hecho de que estos actos se produzcan a la determinación y al influjo propio del libre arbitrio, en virtud del cual —gracias a su libertad— el libre arbitrio determinaría —con objeto de realizar estos actos— el concurso general de Dios, que es indiferente de por

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

sí y, por ello, de él se pueden seguir unos actos u otros muy distintos. Por esta razón, al igual que nosotros, no atribuyen los pecados ─ni siquiera considerados materialmente─ a Dios y a su influencia a través de su concurso general, sino al propio arbitrio como causa propia y particular de los mismos, como es evidente por lo que dijimos en el miembro anterior[1090] y en la disputa 27[1091]. Por el contrario, para los actos moralmente malos no establecen un concurso general divino tal que, por medio de él, Dios pueda mover a la causa y aplicarla a obrar, sino tan sólo un concurso general ─junto con la causa─ e inmediato sobre el efecto de ésta, como hemos explicado en la disputa 27.

3. *En segundo lugar*: Porque, con respecto a estos mismos actos, no establecen[1092] unas predefiniciones de Dios, como ya hemos visto en el miembro anterior, porque Dios no determina al arbitrio creado a obrar estos actos, sino que el propio arbitrio se determina a obrarlos en razón de su libertad y de su maldad.

4. *En tercer lugar*: Porque mientras los testimonios de los Santos Padres con los que, en la disputa anterior, hemos defendido la ciencia media, enseñan que los actos de nuestro arbitrio no van a producirse porque Dios haya presabido que así va a ser, sino que, por el contrario, Dios los ha presabido porque se producirán en virtud de la libertad del arbitrio, sin embargo, estos autores consideran[1093] que estos testimonios sólo serían verdaderos referidos a los actos de los pecados, porque Dios no los predefine, ni determina, ni mueve al arbitrio hacia ellos, a diferencia de los actos no malvados del libre arbitrio, que se producen, según dicen, porque Dios los predefine; de este modo, sólo en virtud de esta predefinición sería cierto que se producirán y no en virtud de una ciencia media a través de la cual la altitud del entendimiento divino los presupiese con certeza dada la hipótesis de que el arbitrio fuese creado y colocado en un orden determinado de cosas y de circunstancias, sin otra predefinición.

5. Por tanto, como la ciencia con que Dios ha previsto qué pecados cometerá cualquier arbitrio creado, es cierta y estos autores no pueden atribuir esta certeza a la predefinición de la voluntad divina y a una determinación en virtud de la cual la voluntad divina determinase al arbitrio creado a obrar estos actos ─siendo esto evidente por lo que hemos dicho ateniéndonos al propio parecer de estos autores─ y como no hay otra cosa a la que esta certeza pueda reducirse salvo a la certeza de la ciencia media ─a través de la cual, en virtud de la altitud del entendimiento divino y de su comprehensión eminentísima del arbitrio creado, Dios ha conocido con certeza algo que en sí es incierto y contingente, a saber,

(1090) *Cfr*. n. 2.
(1091) *Cfr*. n. 2 y 3.
(1092) Francisco Zumel, *op. cit*., 1, q. 22, art. 4, disp. ún. concl. 4, (loc. cit. 610b).
(1093) *Ibid*., 1, q. 14, art. 1, disp. un. concl. 6 § *Citant adversarii* (aquí Zumel impugna lo que Molina dice en su disp. 52, n. 21-27).

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

en qué sentido se inclinará el arbitrio en razón de su libertad dada la hipótesis de que sea colocado en uno o en otro orden de cosas y de circunstancias, aunque también sabría lo contrario, si el libre arbitrio, como está en su potestad, fuese a refrenar su consentimiento a caer en pecado o fuese a elegir su disentimiento─, por ello, de aquí se sigue que, con respecto a los actos de los pecados, parecen admitir la ciencia media y así lo atestiguan muchas de las cosas que enseñan refiriéndose a los actos de los pecados.

6. Esto es así, salvo que, tal vez, pretendan reducir ─del mismo modo que aquellos a quienes hemos impugnado en la disputa 50[1094]─ la certeza de la ciencia en virtud de la cual Dios sabe qué pecados van a cometerse, a la certeza e infalibilidad del hecho de que la voluntad creada pecaría con respecto a la materia de cualquier virtud porque la voluntad divina no la determinaría eficazmente a obrar bien, es decir: como si Dios, en su predefinición de los actos no malvados hacia los cuales determina al libre arbitrio creado por medio de un concurso o auxilio eficaz de por sí, observase, con una certeza proveniente del propio objeto, tanto los actos no malvados que el libre arbitrio va a realizar, como también los pecados en los que va a caer ─por comisión y por omisión─, incluidas la intensión o remisión con que los cometa, así como el momento temporal y las demás circunstancias; como si, por ello, la voluntad no pudiera evitarlos, sino que, una vez establecida esta predefinición dirigida tan sólo hacia los actos no malvados, estuviera de por sí determinada ─según el modo mencionado─ a pecar por comisión y omisión contra la recta razón y la ley de Dios; y como si a la naturaleza de cualquier arbitrio creado, tanto angélico, como humano, fuese ínsita la siguiente condición, a saber, aunque el arbitrio creado esté en la gracia que convierte en agraciado ─siendo este el estado de los ángeles y de los primeros padres antes de caer en pecado─, sean cuales sean el momento del tiempo y el orden de las cosas y las circunstancias en que el arbitrio creado sea colocado, en ese instante el libre arbitrio pecará por omisión y por comisión contra la recta razón y la ley de Dios, cometiendo con la máxima intensión de la que sea capaz los pecados en los que en ese instante pueda caer por comisión y por omisión, si Dios no lo retiene y lo aparta de ellos, determinándolo con su concurso eficaz, de tal modo que habría que decir que todo arbitrio creado se dejaría llevar de manera voluntaria, pero por necesidad de naturaleza, hacia todos los pecados que pudiese cometer, dejando tan sólo de caer en ellos en la medida en que fuese refrenado y apartado de la comisión de los mismos con un auxilio eficaz para realizar actos no malvados. En efecto, según este modo de explicación, todo esto sería necesario para proteger la certeza de la ciencia de Dios en relación a los pecados futuros. Pues si el libre arbitrio no se deja llevar, en virtud de su propensión innata y por necesidad de naturaleza, hacia los pecados de todo género en los que, por comisión u omisión, puede caer en cualquier instante y bajo cualesquiera circunstancias ─pues en su potestad estaría refrenarse de caer

(1094) *Cfr*. n. 10.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

en ellos o de cometer un acto pecaminoso de manera más o menos intensa, así como variar cualquier otra circunstancia─, en tal caso, acudiendo sólo a este modo de explicación, Dios no conocerá con certeza e infalibilidad qué pecados, de qué tipo y hasta qué punto culposos, se cometerán, como es evidentísimo de por sí. Léase lo que hemos objetado en la disputa 50[1095] contra este modo de explicación.

Sin duda, si, por una parte, Dios conoce todos los actos futuros no malvados del arbitrio creado, porque, en el orden de cosas que ha decidido crear en razón tan sólo de su libre voluntad, ha predefinido conferir al libre arbitrio ─para que realice estos actos─ un concurso eficaz de por sí, sin el cual el arbitrio no podría realizarlos ─y, una vez conferido, no podría no realizarlos─, pero, por otra parte, conoce con certeza todos los pecados futuros, porque, como ha decidido no conferir más concursos, ni otros concursos eficaces para realizar actos no malvados, el propio arbitrio caerá con certeza e infaliblemente en estos pecados, cuando se den las circunstancias en las que, en el decurso del tiempo, los cometa ─de tal modo que, una vez establecida esta predefinición para que el arbitrio realice actos no malvados, en la potestad del arbitrio no estaría evitar estos pecados─, entonces no sé cómo podría salvaguardarse la libertad de arbitrio ─ya sea para realizar actos buenos, ya sea para realizar actos malos, ya sea para realizar actos de por sí indiferentes─ y cómo podría evitarse una necesidad fatal con respecto a todo esto; asimismo, tampoco sé cómo podrían no seguirse los demás absurdos gravísimos que, en la disputa 50[1096], dedujimos de este parecer y, por consiguiente, por qué no debería considerarse error manifiesto en materia de fe el parecer contra el que disputamos. En efecto, aunque la espontaneidad y voluntariedad de nuestro arbitrio ─que los luteranos reconocen y que la acémila también posee─ permanezcan a salvo en la medida en que, en los actos no malvados, el arbitrio consienta y coopere de buena gana con un concurso eficaz de por sí para mover suavemente al arbitrio a realizarlos y en la medida en que, por su propensión innata, el arbitrio caiga en pecado ─salvo que reciba el concurso eficaz para los actos no malvados, que lo detendría y evitaría que cayese en pecado─, sin embargo, no entiendo de qué modo estará en su potestad en ese momento no consentir y no cooperar con el concurso eficaz para la realización del acto no malvado ─siendo esto necesario para que se pueda hablar de libertad, de bien moral y de mérito─ y de qué modo, en ausencia del concurso eficaz para el acto no malvado, podrá refrenarse de caer en pecado, siendo esto necesario para que se pueda hablar de libertad para pecar y del propio pecado; en consecuencia, resultaría contradictorio que fuese pecado obrar así en ese momento.

Por el contrario, no entiendo cómo no habría que atribuir nuestros pecados a Dios, como autor de la naturaleza, por haber conferido al arbitrio creado una propensión tal hacia los pecados. Pues del mismo modo que, a causa de las propensiones y de las fuerzas que Dios confiere a los agentes que actúan

(1095) *Cfr*. n. 10, 13 y 14.
(1096) *Cfr*. n. 11-14.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

por necesidad de naturaleza, a Dios se le atribuyen los actos y efectos de estos agentes y, por esta razón, los filósofos denominan a la obra de la naturaleza «obra de inteligencia»[1097] y, en consecuencia, de Dios, así también, tendríamos que atribuir los actos de nuestros pecados a Dios, como autor de la naturaleza, por haber introducido en el arbitrio creado esta propensión a caer en pecado.

Pero decir que, en sentido dividido, en la potestad del arbitrio está no realizar un acto no malvado y no pecar ─en la medida en que, si Dios no predefiniese conferir su concurso eficaz, el arbitrio no realizaría el acto no malvado y, si Dios confiriese el concurso eficaz para el acto no malvado, el arbitrio no pecaría─, sin lugar a dudas, no supone atribuir una libertad al arbitrio creado, sino atribuir a Dios libertad para mover o no mover al arbitrio hacia un acto no malvado y para detenerlo o no de caer en pecado, del mismo modo que, cuando se conduce a la acémila del cabestro en uno o en otro sentido, la acémila carece de libertad, pero no así el hombre que la conduce en uno o en otro sentido, como hemos dicho en la disputa 50[1098] y en otros lugares.

7. Si alguien sostiene[1099] que Dios conoce con certeza todos los pecados futuros de cualquier arbitrio creado en la determinación libre de su voluntad divina ─a través de la cual decide permitirlos─, porque, en sentido compuesto, resulta contradictorio que Dios haya decidido permitir algún pecado y que éste no se produzca, como digo, si alguien sostiene tal cosa, deberá tener en cuenta que el permiso para caer en pecado ─como diremos más adelante en esta obra[1100]─ supone, por una parte, que si el libre arbitrio es colocado en un orden determinado de cosas y de circunstancias, caerá en pecado, y, por otra parte, que Dios prevé que esto va a suceder ─salvo que auxilios mayores o distintos ayuden al arbitrio─ y que puede impedirlo. Pero la voluntad de permitir este pecado no sería otra cosa que, una vez presupuesto todo esto, no querer conferir otros auxilios que lo impidan; asimismo, la propia permisión no sería otra cosa que, en su momento, no conferir otros auxilios que lo impidan; pues decimos que alguien permite algo, cuando, viendo que podría impedirlo ─y que, si no lo impide, tendrá lugar─, no lo impide, sino que deja que suceda. Por tanto, como la voluntad de permitir el pecado supone la presciencia de que el arbitrio quiera cometerlo libremente ─salvo que otros auxilios se lo impidan─, en razón de esta presciencia, resulta contradictorio, en sentido compuesto, que Dios quiera permitirlo y que este pecado no se cometa.

8. Sin embargo, acerca de la raíz de la certeza de la presciencia de que el arbitrio creado va a pecar ─que antecede a la voluntad libre de Dios de permitir el pecado─, nos resta investigar si esta certeza se debe a que el propio arbitrio

(1097) *Cfr*. disp. 27, n. 10; disp. 33, n. 2.

(1098) *Cfr*. n. 9.

(1099) Zumel, *op. cit*., 1, q. 22, art. 4 disp. ún. *Dubium*, p. 609bs; q. 23, art. 3, disp. 1 concl. 6, p. 635b.

(1100) Luis de Molina, *Commentaria in primam D. Thomae partem*, q. 19, art. 12.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

es de por sí propenso a pecar hasta tal punto que ─salvo que un auxilio eficaz lo dirija hacia un acto no malvado, refrenándolo así y evitando que caiga en pecado─ se dejará llevar, por necesidad de naturaleza, hacia este pecado ─y, por ello, Dios sabría con certeza, a partir de la propia naturaleza del objeto, que esto va a suceder─, como se pretende sostener ─con supresión evidentísima de la libertad del arbitrio creado─ del modo que hasta aquí hemos impugnado, o bien esto no sería así, sino que Dios, en virtud de la altitud de su entendimiento y de su penetración eminentísima del arbitrio creado, más allá de la naturaleza del objeto, sabría que esto va a suceder en razón de la libertad de arbitrio, aunque también sabría lo contrario, si, en razón de esta misma libertad de arbitrio, fuese a suceder lo contrario, como es posible; esto supondría atribuir a Dios una ciencia media con respecto a los futuros contingentes que dependen del arbitrio creado.

9. Por tanto, como los autores con quienes disputamos no parecen establecer ─como hacen los luteranos y otros herejes─ unas predefiniciones, mociones y determinaciones a través de las cuales, con su concurso eficaz, Dios mueva y determine al arbitrio creado hacia los actos pecaminosos de tal modo que, en ellas, pueda conocer con certeza qué pecados van a cometer los arbitrios creados; y como tampoco parecen reducir la certeza de esta presciencia a la certeza e infalibilidad de que la voluntad creada pecará, salvo que Dios, por medio del concurso eficaz dirigido hacia actos no malvados, la refrene y le impida caer en pecado ─como si fuese propensa a caer en él hasta tal punto que, por necesidad de naturaleza, se dejaría llevar hacia el pecado, salvo que otra cosa la refrenase─, porque esto es erróneo en materia de fe y no puede reducirse a otra cosa que a la certeza de la ciencia media, a través de la cual Dios conoce con certeza en su esencia, en virtud de la altitud de su entendimiento y de su comprehensión eminentísima del arbitrio creado, en qué pecados caerá cualquier arbitrio creado, en razón de su libertad, dada la hipótesis de que sea colocado en uno o en otro orden de cosas y de circunstancias, a pesar de que, en realidad, dada esta misma hipótesis, podría no caer en ellos y, si así fuese a suceder, Dios sabría esto y no lo anterior: por todo ello, parece que hay que afirmar que estos autores no niegan que Dios posea una ciencia media de los pecados futuros, sobre todo porque, cuando tratan de los pecados, hablan como si admitiesen la ciencia media y enseñan cosas que no podrían sostenerse sin recurrir a la ciencia media, como en parte ya hemos dicho antes[1101], aunque, a decir verdad, a veces parecen dar a entender la opinión que impugnamos en la disputa 50[1102], refugiándose en el permiso de los pecados; por ello, sólo sostienen que hay certeza en la presciencia divina de los pecados futuros, sin ninguna ciencia media previa.

10. No obstante, de paso debo advertir lo siguiente: Si admiten una ciencia media para los pecados, no tiene sentido que la impugnen de manera genérica.

(1101) *Cfr*. n. 2-5.
(1102) *Cfr*. n. 10.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

Además, cuando hablan de los futuros contingentes condicionados y, con toda la razón, reconocen que de ellos Dios posee ciencia, no tiene sentido que, para salvar la certeza de la ciencia de todas las cosas que mencionan, recurran a las predefiniciones que Dios habría establecido, si las condiciones se hubiesen cumplido, como si en estas predefiniciones Dios presupiese con certeza los futuros a partir de dichas condiciones. En efecto, el descenso de Saúl a Queilá para capturar y matar a David, si éste hubiese permanecido en Queilá, habría sido un pecado mortal de Saúl; asimismo, la entrega de David, siendo inocente y habiendo concedido tantos beneficios a los habitantes de Queilá, también habría sido un pecado mortal de éstos; finalmente, los pecados en que habrían caído los justos, si la muerte no se los hubiese llevado, también habrían sido pecados mortales. Por ello, Dios no pudo predefinir todas estas cosas, ni pudo determinar y mover eficazmente al arbitrio creado a realizarlas, para poder conocer con certeza estos futuros en estas y en virtud de estas predefiniciones, sino que esta sería una certeza que, acerca de los pecados, poseería la ciencia media dada la hipótesis de que estas condiciones se cumpliesen.

11. También en el miembro anterior[1103] hemos explicado que, en la cuestión del arrepentimiento de tirios y sidonios, recurrir a una predefinición en virtud de un auxilio eficaz de por sí ─que se habría producido si entre ellos hubiesen tenido lugar los milagros que se sucedieron en Corazín y en Betsaida─ y no, más bien, a la certeza de la ciencia media, sin lugar a dudas, debilita y deja sin significado las palabras de Cristo. Por ello, en general, la certeza que Dios posee respecto de todos los futuros condicionados contingentes que van a acontecer, es la certeza de la ciencia media y no de una predefinición en virtud de la cual, a través de un concurso eficaz, Dios determine al arbitrio creado a realizar estos actos, si se cumplen tales condiciones.

12. Pero pasemos a la cuestión de los actos no malvados del libre arbitrio[1104]; ciertamente, si el arbitrio creado, sin la predefinición y el concurso divino eficaz de por sí, puede realizar todos los actos pecaminosos que sin duda realiza, aunque algunos de ellos sean muy difíciles de ejecutar ─como atacar al enemigo o escalar un muro, cuando una guerra es injusta y muy peligrosa y la naturaleza se muestra esquiva, así como muchos otros actos pecaminosos─, no veo por qué, sin este auxilio eficaz y con una predefinición por medio tan sólo de un concurso general inmediato sobre los actos y los efectos ─que sería como aquel con el que, según el parecer de aquellos con quienes disputamos, Dios concurre en los actos pecaminosos─, el libre arbitrio no pueda realizar actos indiferentes, o incluso moralmente buenos, que no entrañen ninguna dificultad, sino, más bien, placer y delectación, como querer acostarse o comer ─cuando estas cosas se hacen sin pecar y son placenteras─, cumplir con el débito conyugal, querer

(1103) *Cfr*. n. 7.
(1104) *Cfr*. n. 1.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

pasear o jugar para divertirse y hacer otras muchas cosas semejantes. Pues haría el ridículo quien negara esto, sobre todo porque Dios no restringe, ni coarta la libertad innata de las causas segundas, cuando lo que debe hacerse no es algo malo, sino, por el contrario, bueno, y porque no hay que multiplicar, ni aumentar sin necesidad los concursos de Dios, especialmente los dirigidos hacia actos puramente naturales. Pues, sin lugar a dudas, resultaría asombroso que aquellos que combaten en una guerra de manera injusta, luchasen sin la predefinición y el concurso eficaz de Dios y, por el contrario, aquellos que combaten con licitud, necesitaran, para resistir y luchar, la predefinición y el concurso eficaz de Dios. Por tanto, si el arbitrio creado puede realizar estos actos sin una predefinición y un concurso divino eficaces de por sí y estos actos varían en función de muchas circunstancias ─pues comienzan o terminan en un momento determinado y no en uno anterior o posterior, son más o menos intensos, siendo, por ejemplo, un paseo en uno o en otro sentido más o menos rápido, pudiéndose decir esto mismo de otras circunstancias─, entonces el hecho de que Dios presepa con certeza que estos actos se producirán con toda seguridad y dadas unas circunstancias antes que otras, no podrá reducirse a la certeza de la predefinición y de la determinación del arbitrio por medio de un concurso divino eficaz de por sí, sino a la certeza de la ciencia media, a través de la cual Dios conoce, en virtud de la altitud de su entendimiento, en qué sentido y circunstancias se va a inclinar el arbitrio, en razón de su libertad, dada la hipótesis de que Él quiera crearlo y ponerlo en el orden de cosas y de circunstancias en que lo ha puesto, aunque no sabría esto, sino algo muy distinto, si en razón de la misma libertad de arbitrio y dada la misma hipótesis, algo muy distinto fuese a suceder.

13. Podemos confirmar esto mismo, porque en la disputa 33[1105] hemos demostrado que uno y el mismo acto natural, realizado ─aquí y ahora─ de manera indiferente, puede ser bueno o malo moralmente variando tan sólo una circunstancia que no tenga relación con la diversidad de este acto natural; de este modo, el mismo consentimiento ─aquí y ahora─ a yacer en concúbito con una mujer determinada, puede ser indiferentemente un acto de castidad conyugal, si le precede un contrato matrimonial, o un acto de fornicación y de pecado, si no le precede. También hemos demostrado que, con el mismo influjo de la causa segunda y de Dios con que se produce este acto natural, también aparece, sin otro influjo de Dios o de la causa segunda, una razón formal en términos morales, ya sea virtuosa, ya sea pecaminosa. Por tanto, en el caso de que a este acto no le preceda un contrato matrimonial, dicho acto no se realizará con un concurso eficaz por el que Dios premueva y determine el arbitrio, sino tan sólo con un influjo general divino sobre este acto, resultando este influjo indiferente para que de él se siga este acto o el contrario y, por ello, este acto se realizará sin un concurso divino eficaz, si le precede un contrato matrimonial y el consentimiento es un acto de castidad conyugal. Por tanto, Dios no presabe con certeza, en virtud

(1105) *Cfr*. n. 5.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

de una predefinición y de un concurso eficaz, que este acto bueno va a tener lugar, sino en virtud de la certeza de la ciencia media, que procede de la altitud y la eminencia de un sujeto cognoscente que conoce con certeza algo que en sí es incierto.

14. Ciertamente, resulta asombroso que estos autores extiendan las predefiniciones y los concursos eficaces de por sí a todos los actos no malvados, incluidos los naturales. Pues establecen algunas predefiniciones y concursos sólo para actos sobrenaturales, pero no para los que realizan los ángeles o los hombres en estado de inocencia, sino tan sólo para aquellos actos que los hombres realizan en estado de naturaleza caída; y afirman que esta fue la gracia de Cristo.

15. Asimismo, si los autores con quienes disputamos admiten, con respecto a los actos pecaminosos, una ciencia media en los términos que ya hemos explicado anteriormente, entonces, como de los actos pecaminosos depende la mayor parte de las cosas que el arbitrio humano ha realizado y realizará desde el comienzo del mundo hasta el final de los tiempos, por esta razón, Dios no conoce estos futuros con una certeza absoluta, sino con la certeza de la ciencia media, a través de la cual prevé, dada la hipótesis de que el libre arbitrio cometa estos o aquellos pecados, que también van a cometerse estos o aquellos otros pecados, que de otro modo no se cometerían.

La menor ─a saber, de los actos pecaminosos depende la mayor parte de las cosas que el arbitrio humano realiza y que no se producirían, si los actos pecaminosos no les precediesen─ se demuestra así: Del pecado de los ángeles dependieron la tentación y la seducción de Eva; pues si los ángeles no hubiesen pecado, no habría habido demonios que tentasen y sedujesen a Eva. Asimismo, de la tentación y del pecado de Eva dependió que Adán cayera en el pecado que inficionó y condujo a la perdición al género humano. Del pecado de Adán dependió que, una vez perdida la justicia original, el género humano oscilase enormemente y se moviese entre los pecados y las buenas acciones; igualmente, de este acto dependió que las distintas generaciones de hombres tomasen un curso muy distinto, que no fuesen tal como habrían sido en el estado de inocencia ─como diremos en su lugar[1106]─ y que las circunstancias variasen de manera asombrosa con respecto al lugar y al tiempo en que viviesen y a muchas otras cosas, de las que dependió que, tras la caída del género humano y hasta el final de los tiempos, hombres distintos realizaran cosas muy distintas ─tanto buenas, como malas─ de las que se habrían producido en otras circunstancias. Asimismo, de los pecados de los descendientes de Adán dependieron muchas cosas: de los pecados de los judíos dependió la muerte de Cristo, la redención del género humano y todo lo que ha seguido a ésta; de los pecados de los tiranos dependió la gloria de los mártires; de los adulterios, de los incestos y de otras fornicaciones dependió el nacimiento de todos aquellos que lo hicieron a causa

(1106) Luis de Molina, *De opere sex dierum*, disp. 30.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

de estas fornicaciones y, en consecuencia, que aconteciesen todas las cosas ─tanto buenas, como malas─ realizadas por el arbitrio de los que nacieron de este modo; de las guerras injustas y de otros homicidios dependió que no aconteciesen todas las cosas que el arbitrio de los que murieron de este modo habría realizado, así como todas las cosas que habría realizado el arbitrio de aquellos que habrían nacido de los que murieron de este modo, pudiéndose decir esto mismo de muchas otras cosas cuya diversidad, en función de las circunstancias, y cuya existencia o no existencia dependieron de los pecados de los hombres; pues a batallas, a litigios injustos, a diversiones desordenadas y a otras malas acciones se debió en numerosas ocasiones que muchas mujeres no se casasen por carecer de dote o que no se casaran con aquellos con los que, en otras circunstancias, habrían contraído matrimonio; a todo esto también se debió que muchos emigraran de lugar en lugar y que el nacimiento de los hombres experimentase una variación tan grande; así también, muchas otras cosas variaron en función de estas y de otras circunstancias. Por tanto, Dios no conoce con certeza y como futuros absolutos muchos actos buenos que el arbitrio humano realizaría desde el comienzo del mundo hasta el final de los tiempos, sino con dependencia de la ciencia media, a través de la cual ha conocido los pecados futuros de los que dependerían estos actos dada la hipótesis de que Él mismo estableciera el orden de cosas que ha establecido desde el principio.

16. Pero pasemos a considerar de manera genérica las predefiniciones tal como las establecen nuestros adversarios recurriendo a un concurso eficaz con el que Dios movería, aplicaría y determinaría al arbitrio en todos sus actos no malvados. Antes de ofrecer mi primer argumento[1107], debo comenzar diciendo que, para que haya pecado, no basta con que éste sea espontáneo a la manera en que son espontáneos los actos de las bestias, sino que es necesario que sea libre y que lo sea con libertad de contrariedad o de contradicción, como suele decirse, de tal modo que en la potestad del arbitrio esté, cuando consiente en caer en pecado, no consentir, una vez consideradas todas las circunstancias que en ese momento concurren; de otro modo, si no pudiese no consentir en caer en estos pecados, no pecaría aun consintiendo en ese momento, porque nadie peca, ni se hace merecedor de castigo, por hacer algo que no puede evitar. Pero consideremos que en su potestad esté evitar alguna de las circunstancias concurrentes en razón de la cual en su potestad ya no estaría no consentir en caer en pecado. Este sería el caso de quien se emborracha libremente, sabiendo que, cuando se emborracha, acostumbra a matar a otros; ciertamente, este hombre peca cuando se emborracha, no sólo porque, a causa de su falta de templanza, se priva del uso de razón, sino también porque puede cometer homicidio, dado el peligro al que se expone de acabar con la vida de otros injustamente; esto es así, tanto si comete homicidio, como si no lo hace; ahora bien, si mata a alguien en

(1107) *Cfr*. n. 24 y 30.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

estado de ebriedad, no pecará, porque en ese momento en su potestad ya no está no matar. San Agustín afirma[1108] que la libertad ─tal como la hemos explicado y que, una vez recibida la enseñanza de la luz de la razón, es totalmente necesaria para que pueda haber pecado─ depende de la existencia de voluntad; asimismo, enseña que esta dependencia es necesaria hasta tal punto que, si algo no sucediese voluntariamente, habría que afirmar inmediatamente y sin controversia alguna que no es pecado.

17. Esto supuesto, presento mi *primer argumento*: Del mismo modo que, para que haya pecado, no basta con que un acto sea espontáneo, sino que es necesario que sea libre de tal modo que en la potestad del arbitrio esté, cuando consiente en caer en él, no consentir, una vez consideradas todas las circunstancias que concurren en ese momento, así también, para que un acto sea meritorio o bueno moralmente ─más aún, para que sea un acto libre e indiferente con respecto al bien o al mal morales─, es necesario que, cuando el arbitrio lo realiza, en su potestad esté, una vez consideradas todas las circunstancias que concurren en ese momento, no realizarlo; en efecto, esta es la libertad de contradicción ─como suele decirse─ y, como mínimo, es necesario que exista para que podamos decir que ese acto es libre, aunque sólo sea indiferente con respecto al bien y al mal morales; ciertamente, sin libertad de contradicción ese acto no puede ser bueno moralmente, ni meritorio, como admiten todos los católicos; es más, en razón de esta libertad, somos dueños de nuestros actos y ─si estos actos son meritorios─ merecedores del premio, la alabanza y el honor eterno con que el Padre eterno honrará por siempre y sin ninguna interrupción, en presencia de todos los beatos, a aquellos que en esta vida hayan servido a Cristo y aprobará, con el acto de su voluntad y el juicio de su entendimiento, que le hayan demostrado libremente una sumisión que pudieron no demostrarle. Más aún, esta es la libertad en virtud de la cual hablamos de «libre arbitrio», como hemos explicado en la disputa 2. En efecto, si nuestros actos carecen de esta libertad, aunque sean espontáneos, se denominarán «naturales» y no «libres», como todos los católicos coinciden en afirmar.

Ahora, después de haber explicado y demostrado tan por extenso la mayor, vamos a presentar la menor: Pero si Dios predefine todos los actos no malvados del arbitrio creado de tal modo que decida mover y determinar al libre arbitrio a realizarlos, por medio de un concurso eficaz de por sí ─sin el cual el arbitrio no podría realizarlos y con el cual no podría no realizarlos─, entonces desaparecerá la libertad de arbitrio ─tal como la explicamos─ para realizar todos estos actos.

Por tanto, esta opinión es peligrosa en materia de fe, por no decir que es errónea a todas luces.

La menor se demuestra así: En el instante en que el arbitrio realiza estos actos, no puede no realizarlos; de otro modo, el concurso que mueve al arbitrio

(1108) San Agustín, *De libero arbitrio*, lib. 3, c. 10, n. 9; PL 32, 1285. *Id*., *De vera religione*, c. 14, n. 27; PL 34, 133. *Id*., *Retractationes*, lib. 1, c. 13, n. 5 y c. 15, n. 4; PL 32, 603 y 609.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

hacia estos actos, no sería eficaz de por sí, sino que su eficacia o no eficacia dependería de que en ese momento el arbitrio quisiera o no consentir y cooperar con este concurso y, en consecuencia, desaparecería la predefinición que nuestros adversarios intentan introducir y, con ella, la certeza de la ciencia divina de que, en razón de esta predefinición, estos actos contingentes acontecerán con toda seguridad, por lo que no habría ya otro motivo para una certeza que la certeza de la ciencia media ─que antecede a la certeza absoluta─, por medio de la cual, en virtud de la eminencia y la altitud de su entendimiento, Dios prevé ─dada la hipótesis de que, por su parte, quiera colocar a un arbitrio determinado en un orden determinado de cosas, de circunstancias y de auxilios─ en qué sentido se va a inclinar este arbitrio en razón de su libertad, pudiendo inclinarse en sentido opuesto y, si así fuese a suceder, Dios sabría esto y no lo anterior.

18. En esta cuestión tampoco queda el recurso a alguna circunstancia que, a causa del arbitrio creado, pudiera no darse y en razón de la cual el arbitrio se mostrase incapaz de no realizar este acto, como sería el caso de quien comete homicidio cuando se emborracha, según hemos dicho anteriormente[1109]: en primer lugar, porque el movimiento a través del concurso eficaz de Dios ─en virtud del cual, según el parecer de estos autores, el arbitrio se muestra incapaz de no cooperar y de no consentir─ no depende del arbitrio creado, según sostienen estos autores, sino tan sólo de la voluntad libre divina, por la que Dios quiere conferir este concurso; y, en segundo lugar, porque no habría mérito, ni libertad, cuando el arbitrio realiza un acto no malvado o meritorio, sino que lo habría cuando se diese la circunstancia que depende del libre arbitrio y que éste puede evitar.

19. Asimismo, en esta cuestión tampoco se puede recurrir al sentido dividido (según sostienen estos autores, en sentido dividido el arbitrio puede no realizar este acto y esto bastaría para que dicho acto fuese libre y meritorio), porque en este caso el sentido dividido sólo puede entenderse de la siguiente manera: si desde la eternidad Dios decidiese no mover el arbitrio con un concurso eficaz de por sí y, llegado el momento en que el arbitrio fuese a realizar el acto, no lo moviese con este mismo concurso eficaz, en ese instante el arbitrio podría no realizar este acto. Sin embargo, en ese instante el arbitrio podría no realizarlo de tal modo que ─según afirman estos autores─ no podría realizarlo, porque sin un concurso eficaz, según afirman, no podría realizarlo y, de esta manera, nunca suponen una situación o un instante en el que, dadas todas las circunstancias que concurren en ese instante, en la potestad del arbitrio esté, indiferentemente, realizar o no este acto, siendo esto, no obstante, necesario para que sea un acto libre y meritorio, como hemos explicado.

La distinción entre «sentido dividido» y «sentido compuesto» no permite salvaguardar en el propio arbitrio creado una libertad tal que en su potestad esté, indiferentemente, realizar o no este acto, sino que sólo permite salvaguardar una

(1109) *Cfr*. n. 16.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

libertad divina en virtud de la cual Dios pueda, indiferentemente, conferir al arbitrio un concurso eficaz para realizar este acto ─de tal modo que el arbitrio carezca de libertad para no realizarlo─ y también pueda no conferirle este mismo concurso eficaz, por el que, una vez conferido, el arbitrio no realizaría el acto de tal modo que careciese de libertad para realizarlo. Pero si esto basta para que haya libertad de arbitrio, entonces los animales poseerán libertad de arbitrio, porque Dios puede, indiferentemente, conferirles o no un concurso eficaz para sus actos espontáneos: cuando les confiere este concurso y realizan el acto, podrían no realizarlo en sentido dividido, si no les confiriese este concurso; cuando no les confiere este concurso y no realizan el acto, podrían realizarlo en sentido dividido, si les confiriese el concurso eficaz para realizarlo.

Pero para que pueda hablarse de una distinción entre «sentido dividido» y «sentido compuesto» que no destruya la libertad de arbitrio, es necesario que el propio arbitrio sea en sí mismo realmente capaz de realizar o no el acto, dada también la existencia de aquello con lo que no concuerda la otra parte de la contradicción, es decir, aquello en virtud de cuya existencia esta parte de la contradicción es imposible en sentido compuesto, porque aquello preexiste por la siguiente razón, a saber, porque en razón de la libertad de arbitrio no existe la parte de la contradicción con la que no concuerda; ahora bien, si esta parte fuese a darse, como bien puede suceder sin que aquello lo pueda impedir, entonces aquello nunca habría tenido lugar, como hemos explicado en la disputa anterior a propósito de la ciencia de Dios acerca de los actos contingentes que dependen de nuestro arbitrio.

20. Cuando nuestros adversarios[1110], forzados por nuestros argumentos, se ven obligados a reconocer que la libertad de arbitrio no puede defenderse de ningún modo con sus predefiniciones, suelen huir hacia un refugio de ignorancia muy poco seguro en relación a la cuestión sobre la que disputamos; así dicen, siguiendo a Cayetano, que confesar nuestra ignorancia sobre el modo en que la libertad de arbitrio concuerda con la presciencia, la providencia, la predestinación y la reprobación divinas, es mejor que negar las predefiniciones. Sin embargo, como, por una parte, las predefiniciones, tal como nuestros adversarios las presentan, no pueden fundarse en las Sagradas Escrituras, ni en la tradición, ni en los Concilios, ni en los Santos Padres, sino que, antes bien, destruyen a todas luces la libertad de arbitrio, contradicen las Escrituras y las definiciones eclesiásticas y son escasísimos los escolásticos que las hayan defendido ─es más, hasta hace treinta años los escolásticos jamás las han conocido bajo este nombre─ y, por otra parte, si hablamos con franqueza de la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas sin acudir a estas predefiniciones, la libertad de arbitrio concuerda con ellas de manera excelente, por todo ello, sin lugar a dudas, los católicos no tenemos por qué refugiarnos en la ignorancia de una manera tan

(1110) Francisco Zumel, *Commentaria in Primam Partem D. Thomae*, 1, q. 19, art. 8, disp. 1, § *Nos ergo* (*loc. cit*., 559b).

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

pública, con tanto deshonor por nuestra parte y con un desprecio todavía mayor hacia nuestros dogmas por parte de los infieles, sobre todo porque ni los Santos Padres, ni Santo Tomás, ni otros próceres escolásticos se han refugiado en el asilo de la ignorancia.

21. Además, para persistir en sus predefiniciones, nuestros adversarios[1111] se refieren de manera desdeñosa a la libertad a la que hemos aludido y explicado y que, según consta, es materia de fe ─como hemos demostrado por extenso en la disputa 23─, llamándola «libertad de no se sabe qué»; pero otros deberán juzgar con qué seguridad y con cuánta reverencia hacia las enseñanzas de la fe se haya dicho esto.

22. También estiman[1112] en muy poca medida que, recurriendo a la certeza de la ciencia media, hayamos conciliado de manera tan evidente la libertad con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación. Es más, consideran que habría que rechazar la ciencia media porque con ella todo esto podría conciliarse fácilmente y con toda claridad, a pesar de que a los Santos Padres les hubiese costado tanto conciliar todo esto, lo que les llevó a pensar en la conciliación exacta de la libertad de arbitrio con las cuatro cosas mencionadas y con la gracia divina como lo más difícil de entre lo difícil. Ahora bien, como lo verdadero concuerda con lo verdadero y lo verdadero discrepa rápidamente de lo falso, el hecho de que, gracias a la ciencia media, estas cuatro cosas concuerden tan fácilmente y de manera tan manifiesta con la libertad de arbitrio, sería señal evidente de que nosotros enseñamos el modo correcto y legítimo de conciliar todo esto. Pero si discrepásemos lo más mínimo de los dogmas de la fe, del propósito de los Santos Padres y de los Doctores católicos o de sus pareceres incontrovertibles, en esta nuestra manera de conciliar todo esto, sin lugar a dudas, ésta podría considerarse sospechosa con toda la razón. Además, nadie podrá censurarnos sin resultar injusto el hecho de que, tras ingresar en la senda de los Padres e instruirnos con los esfuerzos, hallazgos y pareceres egregios de otros Doctores, hayamos profundizado un poco más y hayamos dado con la raíz que explica cómo puede concordar todo esto y cómo pueden resolverse fácilmente todas las dificultades; asimismo, nadie podrá censurarnos el que, desde hace ya treinta años en disputas públicas y privadas y desde hace veinte en nuestros comentarios a la «Primera parte» de la *Summa Theologica*, hayamos presentado esta raíz bajo el nombre de «ciencia natural» (porque esta ciencia divina no es libre y antecede a todo acto libre de la voluntad divina) y ─en los últimos tiempos y, de manera más exacta que nunca antes, en esta nuestra *Concordia*─ bajo el nombre de «ciencia media», ante todo, en primer lugar, porque, aunque los Santos Padres, que yo recuerde, no hagan uso ─de manera expresa─ de la distinción entre «ciencia libre» y «ciencia natural», así como tampoco de una «ciencia media» como término medio entre

(1111) *Ibid*., 1, q. 14, art. 1, disp. ún., concl. 2 (*loc. cit*. 360b).
(1112) *Ibid*., 362b.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

la libre y la natural, no obstante, enseñan con consenso unánime que los actos futuros contingentes que dependen de nuestro arbitrio no acontecen porque Dios así lo haya presabido, sino que, como Dios es Dios ─es decir, a causa de la altitud de su entendimiento, que abarca la naturaleza de las cosas futuras─, conoce todas estas cosas porque, en razón de la libertad de arbitrio, van a acontecer, como hemos explicado en la disputa anterior[1113], y, en segundo lugar, porque, por esta misma razón, estos mismos Padres enseñan con consenso unánime que la libertad de nuestro arbitrio concuerda con la presciencia divina, como es evidente si se lee lo que hemos dicho, citando a estos Padres, tanto en la disputa anterior, como en la disputa 23 y en otros lugares; sin duda, todo ello corrobora la ciencia media; y aunque a alguien no le convenzan nuestras palabras, la materia de discurso deberá hacerlo.

23. No nos satisface la respuesta de nuestros adversarios[1114], a saber, estos testimonios sólo deben entenderse referidos a los actos pecaminosos y no a los actos no malvados del arbitrio creado.

En primer lugar: Porque si, con respecto a los actos pecaminosos del arbitrio creado, debemos admitir que Dios posee una ciencia media, a no ser que nuestros adversarios quieran afirmar que el arbitrio se deja arrastrar hacia los pecados por necesidad de naturaleza y que, como ya hemos dicho anteriormente[1115], quieran destruir totalmente la libertad del arbitrio creado, ¿por qué no extienden esa misma ciencia media divina que en alguna ocasión admiten, para que también haya ciencia media acerca de todas las cosas que el libre arbitrio creado realiza libremente de tal modo que en su propia potestad está no realizarlas, puesto que la libertad del arbitrio no puede salvaguardarse de otro modo, según hemos demostrado con el argumento anterior[1116]?

En segundo lugar: Porque cuando los Santos Padres hablan así, no sólo se refieren a los futuros contingentes de manera genérica, como admiten nuestros adversarios ─aunque ofrezcan ejemplos de actos pecaminosos, porque el orden del discurso así lo pide y porque la ciencia media se puede explicar y entender más fácilmente referida a los actos pecaminosos que a los demás actos─, sino que a veces también aluden a actos buenos y meritorios.

Pues en el testimonio que hemos ofrecido en la disputa anterior[1117], San Justino Mártir habla claramente de los futuros contingentes de manera genérica. Lo mismo hace en los testimonios que ofrecimos en la disputa 23[1118], en los que también se refiere expresamente a los actos buenos. Y en sus *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos*, en la respuesta a la cuestión octava, entre otras cosas, dice lo siguiente: «Así pues, Dios no es causa de nuestras virtudes, ni de

(1113) *Cfr*. n. 21-28.
(1114) *Cfr*. *supra* n. 4.
(1115) *Cfr*. n. 6.
(1116) *Cfr*. n. 17.
(1117) *Cfr*. n. 21.
(1118) *Cfr*. m. 4, n. 2.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

nuestros vicios, sino que lo son nuestra intención y nuestra voluntad»[1119], cuyas palabras ya hemos ofrecido en el lugar mencionado. Aquí se puede observar fácilmente que, en la medida en que los actos virtuosos dependen libremente de nuestro arbitrio, San Justino Mártir los atribuye al propio arbitrio ─como causa libre que puede realizarlos y no realizarlos─ y no a la presciencia divina en virtud de la cual se conocen de antemano.

También Orígenes, en el testimonio que hemos citado en la disputa anterior[1120], habla claramente de los futuros contingentes en tanto que incluirían actos malos y actos buenos y meritorios. Antes de finalizar dice: «Para saber que la causa de la salvación de cada uno no está en la presciencia de Dios, sino en la intención y en los actos de cada uno, léase a Pablo &c.». Sin duda, la intención o el arbitrio sólo son causa de salvación a través de actos buenos, entre los que estarían: castigar el cuerpo y someterlo a servidumbre, como recuerda Orígenes en este lugar recurriendo a San Pablo. En otros pasajes suyos que hemos citado en la disputa 23[1121], Orígenes también habla de los futuros contingentes de manera genérica, ofreciendo ejemplos tanto de actos virtuosos, como pecaminosos, porque estarían en la potestad del arbitrio.

Aunque el testimonio de San Juan Damasceno que hemos citado en la disputa anterior[1122] sólo se pueda aplicar al pecado del diablo, sin embargo, es del todo evidente, por otros testimonios suyos que hemos ofrecido en la disputa 23[1123], que habría que decir lo mismo a propósito de los actos buenos del arbitrio.

Aunque el testimonio de San Juan Crisóstomo[1124] se refiera a los actos pecaminosos, sin embargo, a partir de este mismo testimonio y de otros suyos que hemos ofrecido en la disputa 23 (miembro 4[1125]), es evidente a todas luces que habría que decir lo mismo de los actos virtuosos y en mayor medida todavía de los actos indiferentes.

San Jerónimo, en el segundo y tercer testimonio que hemos citado en la disputa anterior[1126], ciertamente, habla de los futuros contingentes de manera genérica, siendo evidente que, sobre los actos virtuosos y pecaminosos, pensaba lo mismo, como puede observarse en los pasajes que hemos ofrecido en el citado miembro 4[1127].

Además, es evidente a todas luces que San Agustín pensaba lo mismo de los actos virtuosos, como podemos leer en los pasajes que hemos citado en la disputa anterior[1128]. Pues habla del mismo modo tanto sobre la presciencia del consentimiento a caer en pecado, como sobre la presciencia del disentimiento,

(1119) *Cfr*. q. 8; PG 6, 1257c.
(1120) *Cfr*. n. 22.
(1121) *Cfr*. m. 4, n. 6.
(1122) *Cfr*. n. 23.
(1123) *Cfr*. m. 4, n. 12.
(1124) *Cfr*. disp. 52, n. 24.
(1125) *Cfr*. n. 16.
(1126) *Cfr*. n. 25.
(1127) *Cfr*. disp. 23, m. 4, n. 30.
(1128) *Cfr*. n. 26.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

que es un acto bueno. Y en ese conocido pasaje del *De libero arbitrio* (lib. 3, cap. 4), en el que concilia la libertad de arbitrio con la presciencia exactamente del mismo modo, tanto si el acto futuro presabido es bueno, como si es malo, concluye de la siguiente manera: «Si no debe castigar a los pecadores por haber previsto que pecarán, tampoco deberá premiar a los que actúan con rectitud por haber previsto que obrarán de este modo»[1129]. Es evidente que San Agustín piensa esto mismo, por otros pasajes que hemos ofrecido en el citado miembro 4[1130] y en otros lugares.

Este mismo parecer también lo defienden los testimonios de otros Padres ─si se lee con atención cada uno de ellos─, con los que, en el citado miembro 4[1131], hemos corroborado la libertad de arbitrio tanto para el acto bueno, como para el acto malvado.

24. Ahora regresaremos al lugar del que nos hemos desviado, para ofrecer nuestro *segundo argumento*[1132] con objeto de excluir las predefiniciones que nuestros adversarios se inventan. Si, por una parte, la elección de algunos para la beatitud ─por voluntad absoluta y eficaz de Dios─ precede a su predestinación con anterioridad a cualquier previsión de los medios y del uso futuro hipotético del libre arbitrio de cada uno de ellos, así como también el rechazo de los demás por una voluntad divina también eficaz, y, por otra parte, la predestinación de los adultos consiste en la predefinición de conferirles auxilios eficaces que determinen el arbitrio de éstos de tal modo que, con una certeza procedente de la cualidad de los auxilios, estos adultos ejecuten las obras y perseveren en ellas para alcanzar la vida eterna ─siendo los demás, a quienes Dios no ha decidido conferir estos auxilios, excluidos por ello del número de los predestinados─, de aquí, en primer lugar, se seguirá que en la facultad del arbitrio del adulto predestinado no estará desviarse de la beatitud, así como tampoco de cada uno de los medios en particular por medio de los cuales llegará a ella; ahora bien, sin lugar a dudas, esto es erróneo en materia de fe.

25. Pues en el predestinado la libertad de arbitrio desaparecería en relación a los medios para alcanzar la beatitud y, por consiguiente, desaparecería la razón de sus méritos, por medio de los cuales debería tender y alcanzar la beatitud, siendo esto herético a todas luces.

Demostración: Consideremos cualquier medio en singular ─ya sea una disposición próxima o remota para la recepción de la gracia, ya sea un mérito para alcanzar la vida eterna o un aumento de la gracia─ por medio del cual un predestinado vaya a alcanzar la vida eterna; si nuestros adversarios afirman que en la facultad del arbitrio de este predestinado está de hecho no consentir con este medio u oponerse a él por un pecado anterior o destruirlo con un pecado posterior

(1129) PL 32, 1275s.
(1130) *Cfr*. disp. 23, m. 4, n. 17-29.
(1131) *Cfr*. disp. 23, m. 4.
(1132) *Cfr*. n. 16 y n. 30.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

de tal manera que no alcance la vida eterna por medio de él, de aquí se seguirá que los auxilios que Dios le prepara y decide conferirle, no serían eficaces de por sí para que se diese este medio y el adulto perseverase hasta el final de su vida, como afirman nuestros adversarios, sino que del arbitrio dependería la eficacia de estos auxilios para que las dos cosas anteriores se produjesen, pues es el arbitrio el que quiere consentir o no e, igualmente, el que quiere caer en pecado o no; de aquí también se seguirá que no es cierto que estos medios vayan a darse sólo en virtud de la predefinición de Dios de conferir por su parte estos auxilios, sino que, al mismo tiempo, de la presciencia divina ─a través de la cual, gracias a la altitud de su entendimiento, Dios prevé, dada la hipótesis de que decida ofrecer estos auxilios, qué sucederá en función de la libertad de este arbitrio, a pesar de que podría suceder lo contrario y, si así sucediese, Dios presabría esto y no aquello otro─ dependería que con certeza se den estos medios. Pero, con las predefiniciones que establecen, nuestros adversarios pretenden lo contrario de lo que afirman. Por tanto, o bien deben reconocer que la certeza de los medios de la predestinación no procede exclusivamente de la predefinición y de la cualidad de los auxilios, sino que también depende de la certeza de la ciencia media, o bien deberán suponer que el predestinado no posee libertad para poder desviarse de la beatitud y de los medios a través de los cuales puede alcanzarla. Como hemos demostrado claramente en el argumento anterior[1133], aquí no se puede recurrir al sentido dividido, a saber: para la existencia de esta libertad, basta con que el predestinado pueda desviarse dado el caso de que Dios no decida conferirle estos auxilios.

26. En segundo lugar, del argumento de la predestinación y las predefiniciones también se seguiría que en la potestad de los adultos no predestinados no estaría alcanzar la beatitud, ni realizar ninguno de los actos buenos que son necesarios para alcanzarla y que, de hecho, no van a realizar; es más, en su potestad tampoco estaría realizar ninguno de los actos no malvados o indiferentes que no van a realizar; de aquí se seguiría que, con respecto a los pecados que cometen, carecerían de libertad de contrariedad, porque sólo poseerían libertad de contradicción, a saber, para no otorgar su consenso a caer en ellos y no para disentir y luchar contra ellos. Pero ¿quién puede dudar de que esto es erróneo en materia de fe?

27. *Demostración*: Según el parecer de nuestros adversarios, ninguno de entre los no predestinados, puede realizar el acto necesario para alcanzar la beatitud, que sería imposible de realizar sin el auxilio eficaz de Dios; tampoco puede realizar ninguno de los otros actos no malvados, que serían imposibles de realizar sin un concurso divino eficaz de por sí. Ahora bien, supuesto el argumento de la predestinación y las predefiniciones, Dios habría decidido no conferir a ninguno de ellos los auxilios o concursos dirigidos hacia estos actos. Por tanto, en el

(1133) *Cfr*. n. 19.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

arbitrio y en la potestad de los no predestinados no estaría realizar ninguno de los actos de esta clase que no realizarán y, por ello, en su potestad no estaría alcanzar la beatitud, porque no la alcanzarán, ni pueden alcanzarla, sin realizar estos actos. Como disentir y luchar contra el pecado no sólo es un acto no malvado del arbitrio, sino que también es un acto moralmente bueno, sin lugar a dudas, cuando consienten en caer en pecado, según el parecer de nuestros adversarios, carecen de libertad para disentir de él, porque no pueden disentir sin un concurso eficaz de Dios y, si lo recibiesen, realmente disentirían y no caerían en pecado; de otro modo, este concurso no sería eficaz. Por esta razón, del argumento de la predestinación y las predefiniciones que nuestros adversarios se esfuerzan en introducir y defender, se sigue claramente todo lo que hemos dicho.

28. Es más, de la misma manera, de aquí también se sigue que Dios no habría dejado en manos del arbitrio y de la potestad de los predestinados realizar más actos ─u otros actos─ no malvados o meritorios que los que realizarán, así como tampoco libertad de contrariedad para disentir y luchar contra los pecados en los que caerán, sino tan sólo libertad de contradicción, porque Dios no habría decidido conferirles ─para realizar todos estos actos─ un concurso eficaz de por sí, sin el cual no podrían realizarlos y con el cual no podrían no realizarlos. Por el contrario, supuesto este parecer, se abre una puerta enorme al error de aquellos monjes según los cuales no se debe reprender a nadie por no obrar el bien, sino que hay que rezar a Dios para que confiera a estas personas la gracia o el auxilio eficaz para obrar con rectitud; de este error hemos hablado en la disputa 1[1134].

No sirve de nada que nuestros adversarios digan que de los no predestinados depende su no disposición a recibir el concurso eficaz de Dios ─con el que podrían realizar los actos por medio de los cuales alcanzarían la beatitud y podrían disentir y luchar contra los pecados en los que caen─ y que Dios siempre estaría dispuesto a ayudarlos de manera eficaz, si esto no dependiera de ellos. Pero, como digo, no sirve de nada que digan tal cosa. *En primer lugar*: porque, según su propio parecer, sin ninguna previsión ─ni consideración─ de la disposición o uso futuro del libre arbitrio, Dios habría decidido o predefinido desde la eternidad ayudar ─con un concurso eficaz de por sí─ a unos a realizar estos actos en particular y a otros no; por esta razón, según el parecer de estos autores, Dios no habría permitido que esto dependiera del arbitrio creado o de la disposición libre del arbitrio ─para hacer una u otra cosa─, salvo que estos autores pretendan contradecirse. *En segundo lugar*: porque esta disposición no puede entenderse, salvo que se produzca a través de algún acto o cooperación del libre arbitrio. Ahora bien, según su parecer, el arbitrio no puede alcanzar esta disposición sin un auxilio previo o un concurso eficaz de Dios; pero, una vez recibido este concurso, dicha disposición no puede no producirse; y, en ausencia de este concurso, dicha disposición no puede producirse. *En tercer lugar*: porque, finalmente, sea cual sea esta disposición ─aunque sea un disentimiento

(1134) *Cfr*. n. 15.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

a caer en pecado, no realizando ningún acto en absoluto, sino refrenándose y no haciendo nada—, sin lugar a dudas, si de ella depende que Dios confiera o no su concurso eficaz, entonces, del mismo modo que, sin ciencia media, no puede haber una certeza acerca del hecho de que esta disposición vaya a producirse o no por medio del arbitrio creado, así también, el hecho de que este concurso eficaz deba conferirse y que Dios haya predefinido conferirlo, también dependerá de la certeza de la ciencia media que antecede a esta predefinición y sin la cual ésta no se produciría. De este modo, nuestros adversarios desembocan en la ciencia media que le niegan a Dios y de la que intentan huir desesperadamente, viéndose obligados a admitir que la predestinación y la reprobación no se producen sin que les anteceda una ciencia media de aquello que nuestros adversarios establecen como disposición para los concursos eficaces de Dios.

29. Ciertamente, si el modo de predestinar a algunos adultos y no a otros es este que acabamos de explicar según las predefiniciones y el parecer de nuestros adversarios, no entiendo de qué modo pueda ser verdad que Dios quiera que todos los hombres se salven, si en ellos mismos no está su salvación, y que Dios los haya creado a todos, verdaderamente y no de modo ficticio, para la vida eterna. Tampoco entiendo en virtud de qué razón Dios pueda quejarse con justicia de que los no predestinados no vivan con piedad y santamente y no alcancen la vida eterna. Es más, tampoco entiendo cómo pueda ser verdad que Dios haya puesto a los hombres en manos de sus propias decisiones[1135], a fin de que extiendan su diestra hacia todo aquello que quieran. Por el contrario, supuesto este modo de predestinación y de predefiniciones, desaparece la libertad del arbitrio creado y la causa, la justicia y la bondad de Dios para con los réprobos se entenebrece y se oscurece sobremanera. Por ello, en materia de fe, esta opinión no es piadosa, ni segura, bajo ningún concepto.

30. También vamos a ofrecer un *tercer argumento*[1136]: Los auxilios con que Dios nos ayuda a alcanzar la justificación, no son eficaces de por sí y por su propia naturaleza, sino que su eficacia depende del consenso libre del arbitrio, que éste puede no ofrecer, sin que puedan impedirlo dichos auxilios; además, cuando consiente, puede disentir, como define con toda claridad el Concilio de Trento (ses. 6, cap. 5[1137]) y como hemos explicado por extenso en varios lugares y, sobre todo, en la disputa 40[1138] y en el *Apéndice a la Concordia* («Respuesta a la tercera objeción»[1139]). Así también, cuando el arbitrio consiente con los auxilios de la gracia, puede cooperar y consentir, en razón de su libertad, de manera más o menos intensa y esforzándose más o menos; en consecuencia, puede realizar un acto más o menos intenso, como hemos demostrado en la

(1135) *Eclesiástico*, XV, 14.
(1136) *Cfr*. n. 16 y n. 24.
(1137) Mansi 33, 34-40.
(1138) *Cfr*. n. 12.
(1139) *Cfr*. n. 55.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

disputa 39[1140]. Por tanto, con mayor razón habría que admitir estas dos cosas en relación al concurso con que Dios concurre en los actos naturales no malvados del libre arbitrio, a saber: este concurso no es eficaz de por sí y, sin que dicho concurso pueda impedirlo, el arbitrio —cuando consiente y realiza estos actos— puede no consentir, ni realizar dichos actos, de tal modo que la libertad innata del arbitrio no desaparece a causa del concurso de Dios y de su ayuda; así también, cuando el arbitrio realiza un acto, puede influir sobre él con un esfuerzo mayor o menor y, en consecuencia, en razón de su libertad, hacer que sea más o menos intenso, como reconocen todos los Doctores a propósito de los actos naturales del libre arbitrio. Por esta razón, no puede haber unas predefiniciones tales como nuestros adversarios pretenden establecer, esto es, por medio de un concurso de Dios eficaz de por sí para todos los actos no malvados del libre arbitrio. Más aún, son peligrosísimas en materia de fe. Además, del mismo modo que no puede haber tales predefiniciones, tampoco puede darse esa certeza de la presciencia divina —en relación a los futuros contingentes que dependen del arbitrio creado— que sólo se apoyaría en estas predefiniciones, por lo que habría que recurrir necesariamente a la certeza de la ciencia media, por medio de la cual, más allá de la naturaleza del objeto, Dios conoce con certeza, en virtud de la altitud de su entendimiento y de su penetración eminentísima del arbitrio creado, en qué sentido y con qué intensidad se inclinará el arbitrio dada la hipótesis de que, en un orden determinado de cosas y de circunstancias, esos auxilios lo ayuden.

31. Considero que las definiciones que hemos citado del Concilio de Trento demuestran este argumento *ad hominem*, porque nuestros adversarios no niegan, ni pueden negar, que en el lugar citado el Concilio define que nuestro arbitrio, incitado y movido por la gracia previniente, puede dar su asentimiento, a fin de consentir con esta gracia, de tal modo que, cuando lo da, pueda no darlo o, más aún, pueda disentir en ese momento, si así lo quiere. Ahora bien, sostienen que este consenso antecede a la conversión, para la cual, según afirman, sería necesario otro auxilio eficaz de la gracia coadyuvante sobreañadido a la gracia previniente, con objeto de que la conversión sea total.

Por ello, presento el siguiente argumento: Ese consenso anterior es un acto no malvado del libre arbitrio, porque consentir de ese modo con la gracia previniente no es un acto malvado. Por tanto, habría un acto no malvado del libre arbitrio que se habría producido sin un concurso eficaz, de tal modo que, cuando se produjo, pudo no haberse producido; más aún, podría haberse dado el disenso contrario. Por tanto, Dios no presupo con certeza este acto sólo en una predefinición por la que hubiese predefinido este acto con un concurso eficaz, sino porque alcanzó a saber a través de la ciencia media, en virtud de la altitud de su entendimiento, en qué sentido se inclinaría el arbitrio dada la hipótesis de que Él mismo, por medio de la gracia previniente, quisiera premoverlo e incitarlo; en consecuencia, nuestros adversarios afirman falsamente que toda la certeza de

(1140) *Cfr*. n. 4.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

la presciencia divina en relación a todos los actos no malvados del libre arbitrio procede solamente de la predefinición de estos actos ─por medio de un concurso eficaz─ y no de una ciencia media.

Como nuestros adversarios suelen defender a menudo que de los réprobos depende su no conversión y que no alcancen la vida eterna, o que Dios no abandona a nadie sin que siempre esté, por su parte, dispuesto a conferirle un auxilio suficiente ─dependiendo del propio pecador que no lo reciba─, y además suelen aducir otras cosas semejantes a éstas como previas al auxilio eficaz, cuya presencia o ausencia caería bajo la potestad indiferente del arbitrio creado, por esta razón, debemos objetarles que el hecho de que esto se produzca o no, no depende de una predefinición, ni existe certeza alguna acerca del sentido en que el libre arbitrio deba determinar el auxilio divino, salvo por medio de la ciencia media de Dios. Al mismo tiempo, también debemos recordar que, sin presentar excepción alguna, nuestros adversarios reducen toda la certeza de todos los actos no malvados del libre arbitrio a la certeza de las predefiniciones por un concurso divino eficaz de por sí para que el arbitrio realice todos estos actos. Por tanto, debemos dilucidar si siempre se expresan de manera conforme a esta doctrina o si, por el contrario, con objeto de defender otra tesis, presentan alguna excepción, pretendiendo que pase desapercibida.

Miembro III: Hasta qué punto son admisibles las predefiniciones

1. Tras excluir las predefiniciones que nuestros adversarios establecen, debemos explicar qué predefiniciones de Dios son necesarias, tanto para la existencia de todas las cosas creadas, como para que éstas, en su totalidad, se sometan a la providencia divina.

Pero antes debemos advertir que, entre las cosas creadas, hay algunas cuya raíz próxima de contingencia es exclusivamente el arbitrio de Dios. Tales cosas son, por una parte, aquellas que Dios produce solo y de manera inmediata y que no dependen de ninguna otra raíz de contingencia ─como son todas las cosas que Dios produjo en el primer momento de la creación─ y, por otra parte, aquellas que, posteriormente, han surgido de estas primeras cosas exclusivamente por necesidad de naturaleza y sin ninguna dependencia de otra raíz de contingencia.

2. Si nos referimos a todos estos futuros contingentes con anterioridad a su existencia, todos estaremos de acuerdo en que todos estos futuros dependen exclusivamente de la predefinición a través de la cual Dios ha decidido desde la eternidad, con voluntad absoluta, producir de manera inmediata algunos de ellos y no denegar su concurso necesario para que de ellos se deriven seguidamente las demás cosas. También todos estaremos de acuerdo en que toda la certeza de la ciencia en virtud de la cual Dios conoce estos futuros con anterioridad a su existencia, depende exclusivamente de esta predefinición. Además, todos estaremos de acuerdo en que, con respecto a estos futuros contingentes, sólo debemos distinguir en Dios una ciencia doble, a saber: una ciencia libre, por

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

medio de la cual Dios conoce estos futuros de manera absoluta, con posterioridad a su predefinición libre; y una ciencia natural, por medio de la cual, con anterioridad a esta determinación, conoce todas estas cosas como posibles en virtud de su omnipotencia y, además, sabe que acontecerán dada la hipótesis de que Él mismo quiera producir alguna de ellas y, una vez producidas, quiera no denegar el concurso necesario para que obren. Sin duda, nadie puede negar que, con respecto a estos futuros contingentes, Dios esté en posesión de esta ciencia hipotética. Asimismo, tampoco podrá negar que esta ciencia sea puramente natural, porque la existencia de estos futuros es absolutamente necesaria, en el caso de que se produzca lo que enuncia la hipótesis. Sin embargo, en este punto disentimos de nuestros adversarios, a saber: no consideramos que el concurso general de Dios con las cosas que produjo con inmediatez de modo que de ellas se siguiesen otras, sea un influjo de Dios sobre la causa con objeto de que, una vez movida y aplicada a obrar por este influjo, esta causa actúe, sino que sería un influjo que, junto con la causa, influiría de manera inmediata sobre el efecto, como ya hemos dicho en nuestra disputa vigésima quinta y en las siguientes.

3. Merece la pena que distingamos, en aras de una mayor perspicuidad, un género intermedio de cosas ─que se encontrarían entre las anteriores y otras de las que hablaremos más tarde─, a saber: aquellas cosas que Dios produce con inmediatez, aunque en la producción de algunas de ellas concurran el entendimiento o la voluntad humana o angélica, pero no en cuanto potencias libres, sino en tanto que obrando por necesidad de naturaleza; no obstante, consideradas en términos de sujeto o de alguna otra cosa, dependen de otra raíz de contingencia, además de Dios. Cosas tales serían: la resurrección de Lázaro, la infusión de visión al ciego de nacimiento y la llamada de San Pablo, cuando éste se dirigía a Damasco, no sólo la externa, sino también la interna, a través de la iluminación previa y el movimiento de su voluntad, con anterioridad a que San Pablo procediese a ofrecer asentimiento alguno; otras cosas semejantes a éstas se producirían en las llamadas interiores de otros hombres, encaminadas a que éstos alcancen la fe o se arrepientan. Pues aunque la existencia de Lázaro en el mundo y las demás cosas que le sucedieron hasta el instante en que Dios le hizo resucitar, tuvieron ─además de Dios─ otras raíces, en virtud de las cuales estas cosas acontecieron contingentemente ─debiéndose decir lo mismo sobre el ciego de nacimiento, hasta el instante en que recibió el sentido de la vista, y sobre San Pablo, hasta el instante en que fue llamado a la fe y al arrepentimiento─, sin embargo, la resurrección de Lázaro, la iluminación del ciego de nacimiento y la llamada de San Pablo, presupuesto todo lo demás, carecieron de otra raíz de existencia que no fuera la voluntad libre de Dios, siendo ésta la única raíz de su existencia. Por lo cual, si hablamos con precisión de estas cosas, con anterioridad a su existencia, presupuesto todo lo demás, habría que decir lo mismo que lo que hemos explicado en primer lugar sobre los futuros contingentes, a saber, dependen exclusivamente de la predefinición libre de Dios, por la que, desde la eternidad, Él decide producir estas cosas de este modo en un momento determinado del

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

tiempo. Asimismo, habría que decir que también la certeza de la ciencia en virtud de la cual Dios conoce, por la razón mencionada, estas cosas como futuras en sentido absoluto, depende exclusivamente de esa misma predefinición, pero en otro sentido, a saber, en la medida en que, para la existencia de tales cosas, se requieren con anterioridad esas otras que, en buena medida, dependen del arbitrio creado; por esta misma razón, sobre la certeza de la ciencia de las cosas del tercer género ─al que inmediatamente vamos a referirnos─, habría que decir lo mismo que acerca de la certeza de la ciencia por la que Dios conoce aquellas otras cosas como futuras en sentido absoluto.

4. Por tanto, el tercer género sería el de aquellas cosas cuya raíz próxima de contingencia es el libre arbitrio creado, del que dependería ─ya sea de manera próxima, ya sea remota─ la existencia de estas cosas.

Pero como, tras explicar las predefiniciones divinas dirigidas hacia las acciones humanas de nuestro arbitrio en estado de naturaleza caída, se entenderá fácilmente, por una parte, lo necesario que eran para las acciones de los ángeles y de los hombres en estado de inocencia, cuya libertad era mayor que la nuestra, y, por otra parte, hasta qué punto depende de las predefiniciones divinas todo aquello que depende de manera mediata del arbitrio creado, por ello, sólo hablaremos de las predefiniciones divinas dirigidas hacia nuestras acciones.

5. Como decimos en nuestro *Apéndice a la Concordia* («Respuesta a la segunda objeción»[1141]), en lo que atañe a esta cuestión que estamos tratando, podemos distinguir un género triple de acciones humanas. Un primer género: de acciones indiferentes o que incluso son moralmente buenas, que, no obstante, no ofrecen gran dificultad para poderse realizar con el concurso general de Dios. Un segundo género: de acciones que son sobrenaturales o tan difíciles de realizar que necesitan de un auxilio particular de Dios. Un tercer género: de acciones que son pecaminosas. Hemos ofrecido ejemplos de acciones de cada uno de estos tres géneros, al referirnos al acto discursivo ordenado por el libre arbitrio, como también ahora haremos.

6. Sin embargo, debemos comenzar diciendo que, sea cual sea el parecer que se tenga sobre las predefiniciones divinas, no puede negarse que, con anterioridad a todo acto libre de la voluntad divina y, por ello, con anterioridad a toda predefinición, el entendimiento divino está en posesión de una ciencia ─que de ningún modo es libre─ por medio de la cual Dios conoce no sólo todo aquello que puede suceder en virtud de su omnipotencia, tanto por intervención propia e inmediata, como por intervención de las causas segundas, sino también aquello que cualquier arbitrio creado y, en general, cualquier otro agente pueden realizar, dada cualquier hipótesis o predefinición divina. Pues nadie puede negar que Dios esté en posesión de esta ciencia, aunque pueda ser objeto de controversia si acaso

(1141) *Cfr*. n. 27-36.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

esta ciencia por hipótesis de unas predefiniciones en relación a todos los objetos, es puramente natural a Dios ─como anteriormente decíamos de ella, cuando tiene por objeto a las cosas creadas del primer género─ o no, sino que, con respecto a las cosas que dependen ─de manera mediata o inmediata─ del arbitrio creado, esta ciencia divina debería más bien considerarse ciencia media, que podría no darse, si el arbitrio, en razón de su libertad, fuese a obrar en sentido opuesto dada la misma hipótesis. Pero nuestros adversarios parecen sostener que esta ciencia es puramente natural con respecto a todas las cosas que, según ellos, requieren la predefinición divina, porque afirman que la predefinición de Dios y su concurso determinan al arbitrio a realizar estas acciones, sin que el arbitrio pueda hacer lo opuesto en sentido compuesto. Es más, esta parece ser la ciencia divina que defienden en relación a los futuros contingentes condicionados, según lo que hemos dicho ya en el miembro 1[1142], respetando la idea que ellos mismos quieren transmitir; pero no explican con claridad cuál es su parecer sobre los actos pecaminosos, en relación a los cuales niegan las predefiniciones divinas; ahora bien, en los dos miembros anteriores ya hemos explicado, de manera conjetural, su opinión más probable.

7. Esto supuesto, es necesario que, desde la eternidad, a las acciones humanas del primer género ─como sería el acto discursivo de Pedro que, con carácter indiferente, va a producirse mañana o este mismo acto discursivo, pero ya moralmente bueno, por su relación con una diversión honesta según la virtud de la eutrapelia y de la urbanidad─ les precedan las siguientes predefiniciones de Dios, a saber: la voluntad de crear todo un orden de cosas hasta llegar a Pedro y la voluntad de concurrir con cada una de las causas segundas ─tanto libres, como naturales─ que se han sucedido ininterrumpidamente desde el comienzo del mundo hasta la aparición de Pedro; la voluntad de crear el alma de Pedro, de infundírsela a su cuerpo y de concurrir simultáneamente con todas las causas que concurren con inmediatez en su nacimiento y, por ello, la voluntad de conferirle ─en parte, por Él mismo y con inmediatez y, en parte, por intervención de causas segundas─ un libre arbitrio y las demás potencias necesarias para hablar y para realizar otras cosas; asimismo, la voluntad de concurrir en todo lo necesario hasta que Pedro llegue al momento de hablar, dándose todas las circunstancias que vayan a darse en ese momento; finalmente, la voluntad de no denegarle su concurso general para hablar de un modo determinado, si es así como, en razón de su libertad, quiere hablar ─asistiéndole siempre de tal manera que, si quisiera hablar o ejecutar otra operación, también lo ayudaría de este modo─, y, por ello, la voluntad de conferirle este concurso, al ver que, en razón de su libertad, tiene la intención de hablar.

Sin embargo, según nuestro parecer, este concurso no es un movimiento de Dios sobre el arbitrio para moverlo, aplicarlo y determinarlo a hablar de manera determinada o a hablar sin más, sino que es un influjo que se produce junto con

(1142) *Cfr*. n. 2.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

el arbitrio y cuya existencia depende del influjo y de la cooperación del arbitrio, del mismo modo que ─como hemos explicado en la disputa 40[1143]─ el influjo y la cooperación del hábito con la potencia para la producción del acto, depende de la cooperación de la potencia. Sin embargo, en la cuestión que estamos tratando, del mismo modo que la existencia de este concurso general depende del influjo y la cooperación del arbitrio, así también, a su vez, la existencia del influjo del arbitrio depende de este concurso general, como ya hemos explicado por extenso en la disputa 25. Asimismo, el concurso general resulta indiferente de por sí para que de él se vaya a seguir la volición o la nolición del discurso o algún otro acto del arbitrio; además, con respecto a la especie del acto, sería el propio arbitrio el que determinaría, como causa particular, el concurso general.

He aquí de qué predefiniciones divinas depende el acto discursivo e indiferente de Pedro que acontecerá mañana o este mismo acto discursivo pero ya bueno en términos morales. Ahora bien, estas predefiniciones y este concurso general de Dios no pueden impedir que Pedro permanezca libre y posea libertad para querer hablar o no hablar o, igualmente, hablar ardorosamente o ─abusando de su arbitrio, del concurso general y de los demás dones de Dios─ de manera perversa, para alcanzar algún fin malvado, o bien aplicarse él mismo a obrar algo muy distinto, salvo que pretendamos negar ─y errar a todas luces en materia de fe─ la libertad de arbitrio de Pedro y la bondad moral y el mérito de esta obra, si se hace estando en gracia.

Sin embargo, como este acto discursivo y ardoroso está incluido en el fin en relación al cual Dios predefine conferir a Pedro un libre arbitrio, su concurso general y todos los demás dones mencionados, por ello ─previendo que, en razón de la libertad de Pedro, este acto discursivo se producirá dada la hipótesis de que Él quiera predefinir todas estas cosas─, a través de esta predefinición y, por ello, de su providencia en relación a este efecto ─que se producirá en virtud de esta predefinición─ e, igualmente, a través de sus propios dones, dirige este acto en particular y, otorgando su beneplácito, quiere que este acto se produzca, siempre con dependencia de la cooperación libre de Pedro, que, tal como ha previsto, se producirá.

Por otra parte, los Padres denominan «predestinar» y «predefinir» al hecho de que Dios dirija y quiera del modo mencionado ─a saber, por medio de sus predefiniciones y su providencia─ todas nuestras buenas obras en particular, aunque sean naturales, y también todo efecto no malvado de las causas segundas. Así, León IX en su *Epistola ad Petrum Antiochenum* dice: «Creo que Dios ha predestinado exclusivamente las buenas acciones, pero ha presabido las buenas y las malas»[1144]. San Agustín, o quienquiera que fuera el autor de las siguientes palabras (*De articulis sibi falso impositis*, art. 10), dice: «Es detestable y abominable la opinión según la cual Dios es autor de cualquier voluntad o acción malvada; en efecto, su predestinación sólo tiene por objeto la bondad y la justicia:

(1143) *Cfr*. n. 5.
(1144) PL 143, 772c; Mansi 19, 663ª.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

Pues todas las sendas de Dios son misericordia y verdad[1145]. Ciertamente, la Santa Divinidad sabe que no prepara los adulterios de las casadas, ni las deshonras de las vírgenes, sino que las condena; no dispone tales cosas, sino que las castiga. Por tanto, la predestinación de Dios no anima, ni persuade, ni empuja, ni es autora de las caídas de quienes se despeñan, ni de la injusticia de los malvados, ni de los deseos de los pecadores, sino que predestina su juicio, por el que retribuirá a cada uno según su comportamiento, ya sea bueno, ya sea malo»[1146].

8. En cuanto a las acciones humanas del segundo género[1147], vamos a ofrecer un ejemplo de acción sobrenatural y dificilísima, a saber, una confesión de fe mientras se es torturado hasta morir ─lo que convierte en mártir─, y vamos a suponer que un infiel realiza esta acción y a través de ella alcanza la justificación.

Sin duda, para que esta acción se produzca, no sólo son necesarias todas las predefiniciones de Dios dirigidas hacia la acción indiferente o moralmente buena que acabamos de mencionar, sino que también se requiere una predefinición que permita llamar, ayudar y confortar a ese hombre en ese momento, por medio de auxilios extraordinarios de gracia previniente y cooperante, sin los cuales el arbitrio de ese hombre no podría realizar esta acción. Sin embargo, estas predefiniciones y las anteriores, así como los auxilios, no arrebatan a ese hombre su libertad ─en el instante en que se convierte─ para no convertirse e, incluso, disentir de la fe, negarla y, finalmente, sucumbir y negar la fe, en el momento en que las torturas le conducen a la muerte. Según lo que hemos dicho en el miembro anterior[1148] y en otros lugares, no dudamos de que esto es materia de fe; de otro modo, esta conversión a la fe y la perseverancia en la confesión no serían meritorias; es más, no serían actos buenos en términos morales, porque sin libertad ─ya sea de contrariedad, ya sea de contradicción─ para realizar lo opuesto, ningún acto puede ser meritorio, ni bueno en términos morales.

Pero como Dios prevé, en razón de la libertad de ese hombre, su confesión y perseverancia futuras hasta el momento de su muerte dada la hipótesis de que Él quiera predefinir ayudarlo de ese modo, por ello, a través de la propia predefinición o del orden de su providencia ─que, en relación a este efecto, se completa por medio de esta predefinición─ y a través de los propios auxilios, quiere en particular que se produzcan su confesión y perseverancia. Así quiere que suceda, otorgando el beneplácito de su voluntad y complacido por que esto se produzca simultáneamente en virtud de sus dones y de la voluntad libre del arbitrio. Por esta razón, se dice que Dios predestina y predefine esa confesión, como ya hemos dicho anteriormente a propósito de la acción buena en términos morales.

(1145) *Salmos*, XXIV, 10.

(1146) Próspero de Aquitania, *Responsiones ad capitula obiectionum Vincentianarum*, c. 10; PL 51, 182s (45, 1846)

(1147) *Cfr*. n. 5.

(1148) *Cfr*. n. 12.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

Lo que hemos dicho sobre esta operación sobrenatural y dificilísima de nuestro arbitrio, debe entenderse también referido a las demás operaciones para cuya realización se requiere un auxilio particular de Dios; pues la predefinición de conferir este auxilio no arrebata al arbitrio de ningún modo su libertad para no realizar esta acción o disentir de ella, como define el Concilio de Trento (ses. 6, cap. 5, can. 4[1149]).

9. Finalmente, en lo que atañe a las acciones humanas pecaminosas, entre las que estuvo la negación triple de Pedro, nuestros adversarios afirman con razón que Dios no predefinió sus negaciones. Ahora bien, esto no puede explicarse como ellos lo hacen, porque Dios no aplica, ni determina al arbitrio a realizar estas acciones con un concurso eficaz, como si lo determinase a realizar buenas acciones; por el contrario, cuando Dios decide otorgar al pecador un arbitrio, su concurso general y todo lo demás necesario para realizar las acciones mencionadas, no pretende que éstas se produzcan, sino que decide conferir todo ello para un fin muy distinto, siendo el propio pecador quien, en razón de su libertad y con objeto de realizar estas acciones, abusa de todo lo que Dios le confiere.

Aunque no deba decirse que Dios predestina o predefine las acciones malvadas, sin embargo, debe afirmarse que fueron necesarias algunas predefiniciones de Dios para que estas acciones se produjesen por medio del libre arbitrio. Por esta razón, para que las tres negaciones de Pedro tuviesen lugar, fueron necesarias todas las predefiniciones que ─como ya dijimos anteriormente[1150]─ son necesarias para la realización de la acción indiferente en el mismo instante en que Pedro negó a Cristo. Entre estas predefiniciones incluyo la predefinición de no denegar o de conferir a Pedro su concurso general. Además, fue necesaria la predefinición de permitirle, con vistas al mejor fin que el propio Dios perseguía con su permisión, esa mala acción que Él preveía que, en razón de la libertad de Pedro, se produciría bajo aquellas circunstancias; es decir, la predefinición de no variar estas circunstancias, ni conferirle otras ayudas con objeto de que, en razón de esta misma libertad de arbitrio, no cayese en esa negación.

10. He aquí que hemos explicado todas las predefiniciones necesarias para todos los futuros contingentes positivos sin excepción. Ahora, en pocas palabras, vamos a explicar la razón de la diferencia entre nuestro parecer y el de nuestros adversarios. Éstos piensan que las predefiniciones eternas de Dios y sus concursos ─por medio de los cuales, en virtud de sus predefiniciones, concurre en un momento del tiempo con cualquier arbitrio creado en todo acto no malvado─ determinarían al arbitrio a realizar este acto de tal modo que el arbitrio carecería de libertad para no realizarlo, porque consideran que todo concurso tal es de por sí eficaz y que su eficacia no depende del arbitrio de

(1149) Mansi 33, 34-40.
(1150) *Cfr*. n. 7.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

ningún modo. De ahí que, en consecuencia, consideren que toda la certeza de la presciencia divina, por medio de la cual Dios conoce en términos absolutos todos estos actos futuros, depende únicamente de las predefiniciones en virtud de las cuales el arbitrio creado realiza estos actos no sólo de manera infalible, sino también inevitablemente. De ahí que, en consecuencia, nieguen que Dios esté, con respecto a estos actos, en posesión de una ciencia media, como en verdad debe negarse según los fundamentos expuestos, porque la ciencia a través de la cual, con anterioridad al acto libre de su voluntad, Dios presabe los actos futuros dada la hipótesis de que se produzcan esas predefiniciones, sería totalmente natural a Dios, como ya hemos dicho[1151]. Por esta razón, sostienen que la ciencia por medio de la cual Dios conoce los futuros contingentes condicionados ─como, por ejemplo, que tirios y sidonios se habrían arrepentido dada la hipótesis de que entre ellos se hubiesen producido los milagros que tuvieron lugar en Corazín y en Betsaida─ sería puramente natural dentro de la predefinición que en ese momento se produciría. Pero como nosotros consideramos que es error en materia de fe establecer unas predefiniciones y concursos divinos tales que arrebaten al arbitrio su libertad para no realizar un acto no malvado ─en el instante en que lo realiza─ o para disentir de él, si así lo quiere, en consecuencia, afirmamos que toda la certeza de la ciencia divina por medio de la cual Dios presabe que, sin lugar a dudas, van a producirse los actos ─tanto buenos, como malos─ del arbitrio creado, no procedería exclusivamente de las predefiniciones de conferir auxilios y concursos ─pues, sin que éstos pudiesen impedirlo, el arbitrio podría inclinarse en sentido contrario─, sino que procedería de la ciencia media, por medio de la cual Dios conoce, con anterioridad a todo acto de su voluntad, en qué sentido se va a inclinar el arbitrio, en razón de su libertad, dada la hipótesis de que Él quiera conferirle estos auxilios y concursos, aunque del mismo modo sabría lo contrario, si el arbitrio fuese a inclinarse en sentido contrario en razón de su misma libertad. Así afirmamos que, por medio de esta ciencia, Dios conoce con certeza todos los futuros que nuestros adversarios denominan «condicionados».

Ahora bien, afirmamos que la certeza de esta ciencia media procede de la altitud y de la perfección ilimitada del entendimiento divino, en virtud de las cuales Dios conoce con certeza algo que en sí es incierto, gracias a que, en su esencia divina, comprehende de manera eminentísima todo arbitrio susceptible de creación en razón de su omnipotencia.

11. Finalmente, obsérvese que Dios posee ciencia media con anterioridad a todo acto libre de su voluntad y, además, que esta ciencia lo es de todos los efectos en su totalidad, no sólo de aquellos que realmente van a producirse en virtud de los arbitrios que ha decidido poner en el orden de cosas y de circunstancias que ha decidido crear, sino también de los que se producirían tanto en virtud de estos mismos arbitrios, como en virtud de todos aquellos otros arbitrios que, en número infinito, podría haber creado, una vez producida

(1151) *Cfr*. n. 6.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

la variación de cualquier circunstancia en el orden de cosas que ha decidido establecer y una vez producido cualquier otro orden de entre los infinitos órdenes que, en número infinito, pudo establecer. Ahora bien, esta ciencia media es ciencia de todos estos efectos de tal modo que de ninguno de ellos lo sería salvo dada la hipótesis de que se produjese una predefinición de la voluntad divina por medio de la cual Dios quisiese establecer uno u otro orden y quisiese proveer y ayudar de uno o de otro modo a través de este orden o de sus medios y circunstancias. Como la razón de la providencia divina se completa, en relación a cada uno de sus efectos, por medio de esta predefinición, de aquí se sigue que, con anterioridad al acto de su voluntad, Dios no prevea nada con ciencia media, salvo dada la hipótesis y bajo la condición de que quiera proveer de uno o de otro modo en relación a un mismo efecto. Por tanto, esta ciencia media no impide, ni suprime la providencia divina, sino que, más bien, es la luz y el conocimiento que el entendimiento divino requiere de antemano, porque antes de decidir cualquier cosa por medio de su voluntad y, por ello, antes de proveer cualquier cosa en relación al arbitrio creado conforme a su naturaleza libre, Dios prevé, a través de esta ciencia y de este conocimiento, qué va a obrar el arbitrio, pero no de manera absoluta, sino dada la hipótesis y la condición de que quiera proveerlo de uno o de otro modo. Por tanto, del mismo modo que, en ese momento anterior ─es decir, antes de que Dios predefina y decida cualquier cosa por medio de su voluntad─, no podemos hallar en Dios razón completa de su providencia, ni con respecto al arbitrio creado, ni con respecto a ninguna otra cosa, porque todavía falta aquello que se requiere por parte de su voluntad para que pueda hablarse de providencia, así también, nada se conoce en ese momento como futuro en términos absolutos, sino tan sólo bajo la siguiente condición: que Dios quiera definir y proveer las cosas de uno o de otro modo.

12. Ahora vamos a explicar la diferencia entre nuestro parecer y el de nuestros adversarios acerca de la providencia divina sobre las cosas que dependen con inmediatez del arbitrio creado. Nuestros adversarios consideran, y con razón, que Dios posee una providencia sobre todos los actos en singular del libre arbitrio creado que no sean malvados; también piensan que los dirige y que son efectos de su providencia; sin embargo, sostienen que los dirige y que es causa de ellos a través de su providencia, porque, por una parte, ha decidido desde la eternidad determinar y mover al arbitrio creado hacia estos actos a través de un auxilio o concurso eficaz de por sí y, por otra parte, realmente mueve al arbitrio con este mismo concurso eficaz en un momento determinado del tiempo, de tal modo que en la potestad del arbitrio, una vez puesto bajo esta predefinición y este concurso, no estaría no realizar estos actos. De ahí que, en consecuencia, afirmen que estos actos sólo son ciertos e infalibles en virtud del orden de la providencia divina.

13. Pero nosotros, que no dudamos de que este modo de predefinición y de concurso eficaz de por sí, elimina la libertad de arbitrio para realizar estos actos

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

y, en consecuencia, resulta erróneo en materia de fe, *en primer lugar*, afirmamos que, con su sabiduría, Dios provee todas las cosas de manera conforme a la naturaleza de cada una de ellas y, por ello, para las causas libres provee efectos libres —tanto naturales, como sobrenaturales—, salvaguardando siempre su libertad de arbitrio, es decir, concediéndoles libertad para que —en el instante en que producen sus efectos y sin que puedan impedirlo todas las circunstancias que se dan en ese momento— no produzcan estos efectos o incluso, si así lo quieren, produzcan efectos contrarios, de tal modo que así posean el dominio de sus acciones y puedan atribuírseles virtudes y culpas, alabanzas y censuras, premios y castigos.

14. *En segundo lugar*: Afirmamos que Dios dirige estos actos y que son efectos particulares de su providencia, porque todas las causas que producen estos efectos en singular —por las que Dios prevé, en virtud de su ciencia media, que estos efectos se producirán dada la hipótesis de que Él quiera disponer el universo o proveer en él de manera determinada— son medios y efectos de su providencia, dirigidos hacia la producción de estos actos y otros semejantes y conferidos a través de su predefinición eterna y su providencia. Sin embargo, entre estos medios y causas se incluye y se cuenta el propio arbitrio, que, a través de su providencia, Dios confiere al hombre o al ángel para la producción de estos actos junto con la facultad de no producirlos, aun preexistiendo la ciencia divina por la que Dios ve, dada la hipótesis de que quiera poner al arbitrio en ese orden determinado de cosas y de circunstancias, que éste producirá dichos efectos. Por tanto, como entre los medios a través de los cuales Dios dirige con su providencia estos actos —siendo Dios, en realidad, causa de cada uno de ellos en particular, cuando se producen— está el arbitrio creado, en cuya potestad realmente está no producirlos, si así lo quiere, por ello, de aquí se sigue que estos actos no sean seguros e infalibles exclusivamente por los medios de la providencia divina, si excluimos la ciencia media, a través de la cual Dios prevé —en virtud de la altitud de su entendimiento, que abarca la naturaleza del objeto— que estos actos se producirán, en razón de la libertad de arbitrio, a partir de estos mismos medios y del orden de su providencia.

15. *En tercer lugar*: Afirmamos —según hemos explicado hasta el momento— que, como estos actos dependen simultáneamente de la libertad de arbitrio y de la voluntad de Dios de conferir, a través de su providencia o predestinación eterna, tanto el arbitrio, como todos los demás medios necesarios —o coadyuvantes— para que estos actos se produzcan, por ello, de aquí se sigue que, previendo Dios por ciencia media que estos actos se producirían, en razón de la libertad de arbitrio, dada la hipótesis de que Él quisiera predefinir y proveer de este modo la producción de estos actos —pues posteriormente, según nuestro modo de entender, basado en la realidad de las cosas, predefiniría y proveería de esta manera—, haya querido con voluntad absoluta que estos actos sean tal como Él habría previsto que serían, pareciéndole bien que dependan tanto de su propia

φñ (c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

predefinición y providencia, como de la libertad de arbitrio, en tanto que dos causas necesarias hasta tal punto para la existencia de estos actos que, si alguna de ellas faltase en razón de su libertad, estos actos no se producirían.

16. *En cuarto lugar*: Afirmamos que, como no sólo nuestros buenos actos dependen ─de la manera que hemos explicado─ de nuestro arbitrio, sino que también nuestros actos malvados dependen de esta misma libertad de arbitrio y, además, Dios no provee a cada uno de los hombres y de los ángeles hacia actos naturales, ni sobrenaturales, del mismo modo e igualmente, sino que decide distribuir los dones de su misericordia según le place, pero sin dejar de asistir a todos en todo lo necesario, por ello, para una providencia perfectísima de Dios ─como decíamos en la disputa anterior[1152]─ es necesaria la ciencia media, a través de la cual, previendo lo que haría el arbitrio de cualquier criatura dada cualquier hipótesis y en cualquier estado de cosas y salvaguardando su libertad en estas acciones, pueda predestinar ─desde la eternidad y sin ninguna sombra de cambio en el propio devenir del tiempo─ a las criaturas que quiera de entre aquellas a las que haya decidido crear y, además ─decidiendo proveer a todas ellas en cada una de las situaciones según su sabiduría y el beneplácito de su voluntad─, pueda prevenir sus actos de distintas maneras y con diversos auxilios, adiestrarlas de modos diversos, permitir y tolerar sus faltas y pecados, llamarlas a la fe y a la penitencia y, una vez llamadas ya y habiendo éstas alcanzado la justificación, hacer que progresen en el bien y cuidarse de muchas otras cosas en relación a ellas.

17. *En quinto lugar*: Afirmamos que, como todos los bienes ─tanto si se producen por causas que actúan por necesidad de naturaleza, como si se producen por causas libres─ dependen de la predefinición divina ─como nosotros la hemos explicado[1153]─ y de la providencia divina de tal modo que, por medio de ellas, Dios los dirige en particular y como, además, los actos malvados del libre arbitrio, por una parte, están sujetos a la providencia y predefinición divinas, en la medida en que las causas de las que proceden y el concurso general de Dios necesario para realizarlos se confieren a través de la providencia y predefinición divinas ─aunque no con objeto de que sean estos actos los que procedan de estas causas, sino con objeto de que se produzcan otros muy distintos y de que se salvaguarde la libertad innata de las criaturas dotadas de arbitrio con vistas al máximo bien─, y, por otra parte, también están sujetos a la predefinición y providencia divinas, en la medida en que no pueden existir en particular, salvo que Dios, por medio de su providencia, los permita en particular con vistas a algún bien mayor, por todo ello, de aquí se sigue que todas las cosas en su totalidad estén sujetas en particular a la providencia y voluntad divinas, que en unos casos las dirigen en particular y en todos los demás las permiten en particular. Por esta razón, ni se

(1152) *Cfr*. n. 18.
(1153) *Cfr*. n. 7.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

mueve la hoja que cuelga de la rama, ni cae a tierra ninguno de los dos pajarillos que se venden por un as, así como tampoco ninguna otra cosa sucede, sin la voluntad y la providencia de Dios sobre todas estas cosas en particular, ya sea dirigiéndolas, ya sea permitiéndolas en particular, siendo esto gran solaz para los justos que ponen toda su esperanza en Dios y que descansan plácidamente bajo la sombra que proyectan las alas de su providencia[1154], mientras desean que la voluntad divina siempre se cumpla en relación a ellos, tanto en la prosperidad, como en la adversidad.

18. Por todo lo que hemos dicho, es fácil entender con cuánta falsedad se afirma[1155] a menudo que nosotros sólo hablamos de una providencia genérica ─y no particular─ en relación a las cosas que dependen del arbitrio creado por el hecho de que atribuimos a Dios una ciencia media a través de la cual Él prevé lo que haría el arbitrio creado dada la hipótesis de que fuese colocado en este o en aquel orden de cosas, de circunstancias y de auxilios. Quienes afirman esto de nosotros, no tienen en cuenta que en el orden de cosas, de circunstancias y de auxilios, así como en la propia criatura dotada de libre arbitrio, están contenidos todos los medios de la providencia divina por medio de los cuales Dios dirige en particular todas las buenas acciones que prevé que se producirán en virtud de la libertad de este arbitrio creado. Sin embargo, como no me preocupa lo que alguien diga de mí, porque cualquiera que lea la primera edición de nuestra *Concordia* o esta segunda edición, podrá advertir con facilidad lo que en realidad afirmamos, por ello, vamos a omitir deliberadamente muchas cosas que se nos atribuyen falsamente como si las hubiéramos sostenido; asimismo, considero superfluo responder a otras falsedades.

Miembro IV: En el que refutamos otras objeciones

1. *En primer lugar*: Nuestros adversarios[1156] argumentan de la siguiente manera: Si Dios hubiese decidido no crear nada en absoluto, en Él sólo habría ciencia natural, a través de la cual se comprendería a sí mismo y, en sí mismo, todas las cosas posibles, tanto naturales, como libres. Pero desde el momento en que decidió crear las cosas, sólo posee ciencia libre, a través de la cual conoce lo que va a suceder en virtud de su decreto libre. Por tanto, Dios no posee ese otro tercer género de ciencia, es decir, ciencia media.

2. *Demostración*[1157]: O bien podemos considerar la ciencia divina en relación a las cosas posibles, con anterioridad a la determinación de la existencia de éstas por acto de la voluntad divina, y en tal caso estaríamos ante una ciencia divina

(1154) *Salmos*, XVII, 8; XXXVI, 8; LVII, 2; LXI, 5;LXIII, 8.

(1155) Francisco Zumel, *op. cit*., 1, q. 19, art. 6, disp. 1 § *Haec dicit haec sententia* (551ª); § *In hoc modo dicendi* (551b); 1, q. 23, art. 3, disp. 2, concl. 3 (636b).

(1156) *Ibid*., 1, q. 14, art. 1, disp. ún, concl. 2 § *Probatur assertio haec primo* (361ª).

(1157) *Ibid*., § *Nam nostro modo intelligendi* (361ª).

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

natural; o bien podemos considerar la ciencia divina en relación a las cosas que, con posterioridad a la determinación libre de la voluntad divina, acontecerán en algún momento del tiempo, y estaríamos ante una ciencia libre. Por tanto, Dios no poseería un tercer género de ciencia.

3. De este argumento debemos negar la mayor. Pues más allá de la ciencia puramente natural, a través de la cual todas las cosas mencionadas se conocerían como puras posibilidades, habría también una ciencia media por la que Dios conocería, de entre todas aquellas contradicciones de futuros contingentes que dependen del arbitrio creado, qué parte de la contradicción se va a producir, pero no en términos absolutos, sino dada la hipótesis de que Él quiera crear uno u otro orden de cosas, aunque también conocería la parte contradictoria, si ésta fuese a producirse dada esta misma hipótesis, con dependencia del arbitrio creado, como hemos explicado hasta aquí. Nuestros propios adversarios estarán obligados a reconocer esto mismo a propósito de los pecados que el arbitrio creado cometería dada esta hipótesis, salvo que o bien pretendan afirmar que Dios ignora qué pecados se cometerán dada esta hipótesis, o bien pretendan afirmar que, dada esta hipótesis, el arbitrio cometerá estos pecados por necesidad de naturaleza, siendo esto algo que ya hemos impugnado por extenso en el miembro segundo[1158]. Obsérvese que, aunque Dios hubiese decidido no crear nada, estaría en posesión de una ciencia libre, a través de la cual sabría que no va a producirse ninguna de las cosas que podría crear; pues del mismo modo que, libremente, no habría decidido crearlas, así también, libremente, no sabría nada de las cosas que podría crear y que no habría decidido que aconteciesen. Sin embargo, nuestros adversarios hablan de una ciencia libre de cosas positivas.

4. En cuanto a la demostración, debemos decir que la ciencia divina admite un tercer modo de consideración, a saber, en relación a aquellas cosas que acontecerán, pero no en términos absolutos, sino dada la hipótesis de que el propio Dios quiera crear uno u otro orden de cosas, porque las cosas futuras por hipótesis se encontrarían en un término medio entre las puramente posibles y las futuras en sentido absoluto, como hemos explicado en el miembro primero[1159]. Pero una ciencia divina considerada de este modo ─es decir, en relación a las cosas que, dada esta hipótesis, acontecerían con dependencia del arbitrio creado─ es ciencia media, porque, aunque no sea una ciencia divina libre, no obstante, Dios conocería la parte contradictoria, si ésta fuese a producirse, como es posible dada esta misma hipótesis.

5. *En segundo lugar*: Nuestros adversarios argumentan[1160] de la siguiente manera: La razón por la que no habría que establecer una predefinición de Dios

(1158) *Cfr*. n. 1-11.

(1159) *Cfr*. n. 6.

(1160) Francisco Zumel, *op. cit*., 1, q. 23, art. 3, disp. 8 § *Adducor etiam* (loc. cit. 676ª); 1, q. 19, art. 8, disp. 1, nota 2 (560ª-b).

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

de conferir un concurso eficaz de por sí para que se produzca el acto bueno de la voluntad, así como tampoco un concurso eficaz de por sí, sería la siguiente: una determinación eficaz y total de la voluntad por parte de esta predefinición y de este concurso, suprimiría la libertad de la voluntad para hacer lo opuesto y, en consecuencia, la voluntad no realizaría libremente este acto, sino de manera necesaria, y, siendo esto así, desaparecería la bondad moral y el mérito de este acto. Pero del hecho de que la voluntad esté totalmente determinada cuando obra, no se sigue que no obre libremente. Por tanto, por esta causa, de manera muy poco razonable habría que negar la predefinición divina de conferir un concurso eficaz de por sí, así como el propio concurso eficaz de por sí. La menor se demuestra así: también en opinión de quienes no admiten estas predefiniciones y concursos eficaces, cuando la voluntad obra libremente, ya se ha determinado en uno de los dos sentidos de la contradicción; es más, obra porque ya se ha determinado. Pero esto no impide que obre libremente. Por tanto, del hecho de que la voluntad, cuando obra, esté totalmente determinada, no se sigue que no obre libremente.

6. Sobre la mayor de este argumento, debemos decir que no hay que admitir estas predefiniciones y concursos eficaces de por sí por la siguiente razón, a saber: porque quienes los defienden, afirman que, sin ellos, la voluntad no podría realizar ese buen acto y, con ellos, no podría no realizarlo; además, el hecho de recibirlos o no, no dependería de la propia voluntad que va a realizar ese acto, sino exclusivamente de Dios, que desde la eternidad y libremente lo predefiniría o no; y una vez que la voluntad los hubiese recibido, perdería ya para siempre la facultad de ─de manera indiferente─ determinarse o no o determinarse en uno o en otro sentido, siendo esto, no obstante, totalmente necesario para que la voluntad sea verdaderamente libre. Es evidente que, una vez que la voluntad ha recibido la predefinición y el concurso eficaz, pierde ya para siempre esa facultad, porque en el momento en que no está presente este concurso, la voluntad no puede determinarse a realizar ese acto, ni en su propia potestad está hacer algo en ese momento a causa de lo cual, en caso de hacerlo, reciba este concurso, porque entonces el concurso y la predefinición no sólo dependerían de la voluntad libre de Dios, sino de aquello que la voluntad, en razón de su libertad, haría o no, presabiéndolo Dios por ciencia media. Así pues, en el momento en que la voluntad ha recibido este concurso eficaz, no puede no determinarse a realizar ese acto, porque si en ese momento en su potestad estuviese no determinarse, podría hacer que este concurso resultase ineficaz y, en consecuencia, de ella dependería su eficacia o ineficacia.

Por tanto, concediendo la mayor del argumento presentado, si ésta se refiere a una determinación en el sentido que acabamos de explicar ─que eliminaría la libertad de la voluntad para realizar ese acto y, junto con ella, la bondad moral y el mérito de dicho acto─, entonces deberá negarse la menor, si ésta se refiere igualmente al mismo modo de determinación total.

En cuanto a la demostración de la menor, debemos negar que la voluntad, cuando obra libremente, se determine con anterioridad por naturaleza a su obrar;

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

por el contrario, cuando obra libremente, se determina con vistas a su operación; además, en ese mismo momento ─con anterioridad por naturaleza a que obre de manera determinada o no y con anterioridad también a que quiera o rechace uno u otro objeto─, permanece indiferente en relación a determinarse a obrar o no, a obrar una cosa antes que otra y a querer tal cosa o rechazarla, como hemos explicado en la disputa 24. Más bien, la voluntad obra libremente o se determina libremente a obrar, porque con prioridad de naturaleza permanece indiferente en relación a determinarse o no de la manera mencionada y, por ello, cuando se determina, puede no determinarse. Pero una vez que entendemos que, en determinado momento, ya está totalmente determinada, sería contradictorio que no se hubiese determinado en ese momento y, en consecuencia, ya no sería libre para no determinarse de este modo, como enseñaron Aristóteles y Boecio, según esta formulación tan repetida: «Lo que es, cuando es, no puede no ser». Pero ya hemos mencionado esta cuestión en la disputa citada[1161].

7. *En tercer lugar*: Nuestros adversarios argumentan[1162] de la siguiente manera: Aunque, dada la volición eficaz de un fin, la voluntad no pueda no querer en sentido compuesto un medio necesario para este fin, sin embargo, esto no suprime la libertad, ni la bondad moral, ni el mérito, en la volición de este medio; por ejemplo, dándose en el peregrino que está en camino hacia la beatitud la volición eficaz de la beatitud eterna y presentándosele la observancia de algún precepto que obliga bajo pecado mortal, aunque este peregrino no pueda no querer en sentido compuesto esta observancia, porque este medio sería absolutamente necesario para alcanzar la beatitud, no obstante, tal cosa no implica que esta volición no sea libre, buena moralmente y meritoria. Por tanto, el hecho de que, dándose la predefinición divina de conferir a alguien un concurso eficaz para algún acto bueno, este hombre no pueda no realizar en sentido compuesto este acto, no impide en absoluto que dicho acto sea libre y bueno moralmente o también meritorio, si este hombre lo realiza estando en gracia.

8. De este argumento, concedido el antecedente, debemos negar la consecuencia, porque, en un primer momento, esas dos cosas que no pueden acontecer en sentido compuesto, se encuentran simultáneamente en la libre voluntad del peregrino, de tal modo que, en el momento en que quiere la observancia que se le ofrece del precepto, podría tanto no quererla, como, por ello mismo, desistir simultáneamente de la volición eficaz del fin y, en consecuencia, mantenerse en posesión de una verdadera libertad o indiferencia para hacer una u otra cosa en relación a la observancia de este precepto; pero, en un segundo momento, admitido este género de predefinición y de concurso divino eficaz de por sí, no permanecería en posesión de esta libertad para realizar o no ese

(1161) *Cfr*. disp. 24, n. 4.

(1162) Francisco Zumel, *op. cit*., 1, q. 19, art. 8, disp. 1 ad 3 arg. (*loc. cit*., 564ª-b).

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

acto bueno, como hemos explicado a propósito del argumento precedente y anteriormente en varias ocasiones.

9. *En cuarto lugar*: Nuestros adversarios argumentan[1163] así: Si un general prudentísimo o un cabeza de familia pudieran mirar por su ejército o por su casa proveyendo todas y cada una de las cosas, así como los medios particulares para alcanzar una victoria o un gobierno doméstico correcto, sin lugar a dudas, lo harían y, al hacerlo, en ellos resplandecería la mayor de las prudencias y de las sabidurías; pero si no obran así, será porque no pueden. Pero Dios puede proveer de la manera mencionada y con extrema facilidad todas las cosas y no por ello desaparece la libertad del arbitrio creado. Por tanto, Dios provee predefiniendo todas las cosas en singular.

10. Si con este argumento sólo se pretende demostrar que Dios posee providencia de todas las cosas en singular, deberá admitirse en su totalidad; ciertamente, no contradice nuestro parecer, porque consideramos que Dios posee providencia de todas las cosas en singular, de tal manera que dirige todas las buenas acciones en singular y permite las malas en singular, como hemos explicado en el miembro anterior[1164]. Pero si con este argumento se pretende demostrar que Dios provee las cosas y los medios en singular con objeto de dirigir cada una de las cosas a través de su predefinición y por medio de un concurso eficaz de por sí, en tal caso, admitiendo la mayor y, en su primera parte, la menor, habremos de negar la segunda parte de ésta, a saber, este modo de predefinición no suprime la libertad del arbitrio creado; pues hemos demostrado lo contrario. Pero a continuación tendremos que negar la consecuencia y la razón será muy distinta. Ciertamente, una victoria y un gobierno doméstico carentes de toda falta, son fines que el general y el cabeza de familia siempre intentan alcanzar, como así sucederá, siempre que esto les sea posible. Sin embargo, el fin natural y sobrenatural en relación a los cuales Dios provee a las criaturas libres, no son fines de Dios, sino de las propias criaturas, a quienes se les proponen de tal manera que Dios permite que en su potestad esté alcanzarlos o no, para que, de este modo, en las criaturas libres los medios puedan considerarse mérito, alabanza y honor y los propios fines puedan considerarse el premio. Por esta razón, no resultaría conveniente que Dios les proveyese de concursos eficaces, sino de concursos cuya eficacia o ineficacia para obrar dependiese de las propias criaturas dotadas de libre arbitrio.

11. *En quinto lugar*: Nuestros adversarios argumentan[1165] así: Suceden muchas cosas que no podrían acontecer sin que la voluntad eficaz de Dios las

(1163) *Ibid*., 1, q. 22, art. 4, disp. ún. concl. 3 (*loc. cit*., 608b).
(1164) *Cfr*. n. 13-18.
(1165) Francisco Zumel, *op. cit*., 1, q. 22, art. 4, disp. ún., concl. 2 (607b).

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

predefiniese en particular. Por tanto, debe admitirse la predefinición de Dios. La consecuencia es evidente. Y el antecedente es manifiesto, como puede verse en todo aquello que ha sucedido más allá del curso común de las cosas: la vocación y conversión milagrosas de San Pablo en el propio acto de perseguir a Cristo y a la Iglesia; lo que le sucedió a José, cuando, odiado por sus hermanos, fue desnudado, arrojado a un pozo, vendido y encarcelado ─careciendo de toda culpa─, aunque, finalmente, alcanzó gran gloria por todas las demás cosas que le sucedieron, sobre todo porque en todas ellas se comportó como Cristo posteriormente. Sin lugar a dudas, todas estas cosas no podrían haber sucedido sin la decisión especial de Dios y la predefinición de su voluntad eficaz. Un hecho igual de extraordinario aconteció a los hermanos Fares y Zaraj[1166], quienes, en el momento de nacer, obraron de tal modo que uno sacó la mano primero y la comadrona ató a ella un hilo rojo, diciendo: «Este salió primero»; pero, retirando su mano, dejó pasó al otro. Lo mismo podemos decir de Esaú y Jacob, pues el menor ─y no el mayor─ fue el preferido, no por las obras, sino por el que llama; y así se dijo: «Porque el mayor servirá al menor»[1167]; y esto mismo sucedió en otros casos similares.

12. De este argumento debemos conceder el antecedente, no sólo cuando se refiere a aquello que Dios obra milagrosamente más allá del curso común de las cosas, sino también cuando se refiere a aquello que sólo Dios produce de manera inmediata y que únicamente puede considerarse contingente en relación a Él, como hemos explicado al comienzo del miembro anterior[1168]; pues, con respecto a estas cosas, admitimos las predefiniciones por voluntad eficaz de Dios, así como su concurso eficaz para que estas cosas acontezcan, según hemos dicho en el lugar mencionado. Por ello, si el consecuente sólo se refiere a la predefinición de estas cosas, también deberá admitirse la consecuencia; pero si se refiere a una predefinición tal dirigida también hacia aquello que depende del arbitrio creado o hacia aquello que, en términos de sujeto o de otra cosa, depende del arbitrio creado del modo que hemos explicado en el miembro anterior[1169], habrá que negar la consecuencia. Con respecto a los ejemplos citados como demostración del antecedente, del primero debemos decir que Dios predefinió ─con voluntad y concurso eficaces─ la llamada milagrosa de San Pablo, tanto externa, como interna; sin embargo, el consentimiento de San Pablo a esta llamada y, por consiguiente, su conversión ─en la medida en que dependía de su libre consentimiento─ no fue definida del modo mencionado, como demostraremos bien a las claras en nuestra respuesta al siguiente argumento de nuestros adversarios. Del segundo ejemplo debemos decir que Dios predefinió del modo mencionado los sueños de José y otras ayudas a través de las cuales Dios lo asistió de manera especial con objeto de que aconteciesen muchas de las cosas que le sucedieron; sin embargo,

(1166) *Génesis*, XXXVIII, 27-30.
(1167) *Romanos*, IX, 10-13; *Génesis*, XXV, 23.
(1168) *Cfr*. n. 1.
(1169) *Cfr*. n. 3.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

ni los odios y persecuciones de sus hermanos, ni su lanzamiento al pozo, ni su venta, ni el falso testimonio de la mujer de Putifar, ni la incitación por parte de ésta al adulterio, fueron predefinidos por Dios del modo mencionado ─porque son pecados mortales─, como también reconocen nuestros adversarios, sino que, como Dios habría previsto las maldades de sus hermanos y de la mujer de Putifar que acontecerían dada la hipótesis de que Él, por su parte, quisiese crear todo un orden de cosas y de circunstancias, sólo habría decidido permitirlas. Sin embargo, Dios no habría predefinido del modo que sostienen nuestros adversarios otras acciones no malvadas que acontecieron en relación a José, en la medida en que dependían del arbitrio creado, sino del modo que hemos explicado en el miembro anterior[1170]. Con respecto al tercer ejemplo, Dios habría predefinido del modo mencionado todo aquello que se produjo milagrosamente. Asimismo, la moción interna a través de la cual, según parece, Dios indujo a la matrona a atar un hilo rojo a aquel cuya mano asomara primero, fue predefinida por Dios, según parece. Respecto del cuarto ejemplo, la preferencia o elección eterna por la que Jacob fue elegido antes que Esaú, sólo se debió a la voluntad libre de Dios. Aunque esta elección no dependió de la previsión de las obras, sin embargo, no se produjo sin la previsión de las obras que ambos arbitrios realizarían dada la hipótesis de la creación de un orden determinado de cosas, circunstancias y auxilios. Además, Dios definió algunas de las cosas que se produjeron en la propia ejecución de la elección del modo que defienden nuestros adversarios, pero otras las definió del modo que hemos explicado en el miembro anterior, como ya hemos dicho a propósito de otros ejemplos.

13. *En sexto lugar*: Nuestros adversarios argumentan[1171] así: La conversión de San Pablo, de María Magdalena y del ladrón que colgaba de la cruz, tuvieron lugar por medio de un concurso o auxilio de Dios eficaces de por sí y Dios las predefinió desde la eternidad para que aconteciesen por medio de este auxilio; además, la libertad de arbitrio de los tres concordaba con estas predefiniciones. Por tanto, deben admitirse las predefiniciones por un concurso divino y eficaz de por sí y, al mismo tiempo, hay que reconocer que esto no supone ningún perjuicio para la libertad de nuestro arbitrio.

14. Respecto de este argumento, debemos negar que estas conversiones se produjesen por un auxilio divino y de tal modo eficaz que en la potestad del arbitrio de San Pablo, de María Magdalena y del ladrón, una vez prevenido, movido e incitado por este auxilio potentísimo, no estuviese no consentir, como define el Concilio de Trento[1172], sin contemplar excepción alguna, en relación a los auxilios de la gracia dirigidos hacia la conversión del pecador. Por ello, el hecho de que de este auxilio se siguiese que los arbitrios de San Pablo, de

(1170) *Cfr*. n. 12-17.

(1171) Francisco Zumel, *op. cit*., 1, q. 14, art. 1, disp. ún., concl. 3 (363ª-b); 1, q. 23, art. 3, disp. 8, prop. 3 § *Adducor* (679b).

(1172) Ses. 6, cap. 5, can. 4 (Mansi 33, 33-40).

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

María Magdalena y del ladrón, se moviesen con determinación en dirección al consentimiento y la cooperación con este auxilio para alcanzar la contrición y la conversión y, por ello, que este auxilio fuese eficaz o no para obrar tal cosa, dependió de la libre voluntad de San Pablo, de María Magdalena y del ladrón, porque en la potestad de éstos estaba ─si así hubiesen querido─ hacer que este auxilio resultase ineficaz, no consintiendo, ni cooperando con él.

Pero para que esto se entienda mejor, obsérvese que nada ─exceptuando la contemplación diáfana de Dios─ obliga a la voluntad en cuanto al ejercicio de su acto, sino que ésta siempre permanece libre para ejercer o no el acto, aunque cuanta mayor sea la bondad que se observe en el objeto, cuanta mayor sea la atracción que éste ejerce sobre la voluntad y cuanta menor sea su dificultad, con tanta mayor facilidad y frecuencia la voluntad se determinará, en virtud de la libertad que le es propia, en dirección al acto o apetición del objeto, aunque, no obstante, siempre se mantendrá en posesión de libertad para refrenar este acto, porque no hay nada que la obligue en cuanto al ejercicio de su acto. Esta libertad basta para que un acto pueda ser meritorio, si es en sí mismo un acto bueno moralmente y lo realiza alguien que está en gracia. Por tanto, del mismo modo que, cuando un hombre vive entregado a las cosas de este mundo, cuanto mayor es el bien temporal que se le ofrece y menor la dificultad con que puede obtenerlo, con tanta mayor facilidad y frecuencia suele quererlo sin tardanza alguna ─hasta tal punto que nadie que sea prudente dudará de que, si se le presenta la oportunidad de adquirir gratuitamente miles de monedas de oro o un reino o monarquía terrena, de inmediato lo querrá y, no obstante, lo hará libremente en cuanto a su ejercicio, de tal modo que, si lo desea con pecado, al menos venial, verdaderamente pecará, aunque esto no sucedería, si no pudiese refrenar este acto─, así también, Dios puede ilustrar al pecador interiormente con una luz tan intensa ─con objeto de que conozca sus propios crímenes, los daños que éstos le han ocasionado y, finalmente, la bondad de Dios y la ingratitud que ha exhibido ante Él─ y la propia voluntad del pecador ─junto con su parte sensitiva─ puede moverse hacia la contrición y dilección tras ser inundada por un deleite tan seductor que habría que creer absolutamente que este pecador consentirá sin tardanza con el auxilio divino, aunque siempre seguiría siendo libre para refrenar este acto, si así lo quisiera; sin embargo, muy pocas veces ─o, más bien, nunca─ refrenará este acto tras haber recibido una luz tan intensa y una ayuda tan potente, especialmente si al mismo tiempo se le presenta alguna señal externa que le induzca a obrar así, como fue la luz venida del cielo que rodeó a San Pablo, cayendo éste a tierra y apareciéndosele Cristo, que le dijo: «Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?... Te resulta duro dar coces contra el aguijón[1173]». Según parece, así fueron las conversiones de San Pablo, de María Magdalena y del ladrón que colgaba de la cruz. Sin embargo, no deben medirse según el ejemplo de estas conversiones otras que cada día se producen en el seno de la Iglesia mediante auxilios comunes y con una dificultad mucho mayor por parte

(1173) *Hechos de los apóstoles*, XXVI, 14.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

de aquellos que se convierten. Además, las conversiones de San Pablo, de María Magdalena y del ladrón pudieron ser ─con un auxilio igual por parte de Dios─ más o menos intensas, según la cooperación ─más o menos intensa─ de sus respectivos arbitrios con el auxilio de Dios; parece que es esto lo que Cristo alabó en María Magdalena, cuando dijo: «Le son perdonados sus muchos pecados, porque amó mucho»[1174]. Téngase también en cuenta que, como hemos explicado en nuestros *Commentaria in primam secundae S.Thomae* (q. 10), en esta vida ningún objeto en particular se desea necesariamente en cuanto a su especie de acto con una necesidad omnímoda tal que, en consideración de algún mal que pueda conllevar, no pueda en alguna ocasión, aunque esto raramente suceda, rechazarse con nolición. Por esta razón, en la potestad de San Pablo, de María Magdalena y del ladrón estuvo no querer convertirse ─sin que dicho auxilio pudiera impedirlo─, en razón de la dificultad que supone refrenarse de caer en pecado mortal durante toda la vida, como estaban obligados a hacer para que su contrición fuese verdadera, aunque esto suceda muy raramente o nunca con un auxilio tal y tan grande. Por ello, también a estas conversiones se les puede aplicar la definición del Concilio de Trento[1175], según la cual el libre arbitrio del hombre, movido e incitado por Dios ─a través de los auxilios de la gracia─ a alcanzar la justificación, puede disentir, si así lo quiere.

15. *En séptimo lugar*: Nuestros adversarios argumentan[1176] así: Dios predefinió por medio de su concurso ─o de un auxilio eficaz de por sí─ cada uno de los actos meritorios de la Santísima Virgen y de otros que también fueron confirmados en la gracia, especialmente aquellos actos a través de los cuales se cumplían los preceptos y que los confirmados estaban obligados a realizar para no ser acusados de caer en pecado mortal y perder la gracia. Pero esto no eliminó la libertad de quienes así fueron confirmados, porque aunque no pudieron no realizar en sentido compuesto estos actos ─pues sería contradictorio que alguien, estando confirmado en la gracia, no realice el acto que está obligado a realizar para no ser acusado de caer en pecado mortal─, sin embargo, haber podido no realizarlos en sentido dividido les bastó para que de ellos se dijera que realizaron estos actos libremente y que, por ello, pudieron obrar meritoriamente. Por tanto, deben admitirse las predefiniciones por concurso divino y eficaz de por sí. Además, el hecho de que, si se produce esta predefinición, un acto predefinido no pueda no realizarse en sentido compuesto, no suprime la libertad de arbitrio, porque basta con que pueda no realizarse en sentido dividido.

16. Aunque deba admitirse que estos actos serían predefinidos de la manera que hemos explicado en el miembro anterior, sin embargo, con respecto a este

(1174) *Lucas*, VII, 47.

(1175) *Cfr*. ses. 6, can. 4 (Mansi 33, 40).

(1176) Francisco Zumel, *op. cit*., 1, q. 14, art. 1, disp. ún, concl. 3 (*loc. cit*., 363b); 1, q. 19, art. 8, disp. 1, concl. 4 (*loc. cit*., 562b); 1, q. 23, art. 3, disp. 8, prop. 1 (676ª).

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

último argumento, debemos negar que estos actos hubiesen sido predefinidos por medio de un auxilio eficaz de por sí, como pretende sostenerse en este argumento. Pues la Santísima Virgen y otros que también fueron confirmados en la gracia, siempre tuvieron libertad ─sin que la gracia o el concurso de Dios pudieran impedirlo─ para no realizar esos actos y hacer que este auxilio o concurso resultasen vanos también en el momento en que los realizaron, tras haber recibido el auxilio bajo el cual los realizaron; de otro modo, no habrían obrado meritoriamente al realizar esos actos en ese momento, encontrándose bajo ese auxilio. No puede negársele a la Santísima Virgen, ni a los que también fueron confirmados en la gracia, la siguiente alabanza, entre otras que se pueden decir del hombre justo que pudo transgredir los preceptos y no lo hizo: «Pudo hacer el mal y no lo hizo»[1177].

La confirmación en la gracia depende de que Dios decida conferir a alguien durante toda su vida una gracia tan grande y unos auxilios tales que prevea que, en virtud de ellos, este hombre nunca caerá en pecado mortal en razón de su libertad, a pesar de que podría caer en él, sin que esta gracia y estos auxilios pudieran impedirlo. También depende de que Dios manifieste su decisión de protegerlo de este modo. Asimismo, Dios preservó a la Santísima Virgen de caer en pecado venial alguno, porque le confirió durante toda su vida esta gracia tan grande y unos dones y auxilios tales y porque desde la eternidad decidió conferirle la gracia y los auxilios con los que, según preveía, ni siquiera caería en pecado venial en razón de su libertad, a pesar de que, en razón de esta misma libertad, pudo haber caído en él ─sin que estos auxilios y dones hubieran podido impedirlo─, si así hubiese querido. Así pues, la certeza de que el confirmado en la gracia no pecará mortalmente en lo que le quede de vida a partir del momento en que se pueda decir que ha sido confirmado en la gracia ─y, por consiguiente, no la perderá─, se reduce a la certeza de la presciencia divina a través de la cual Dios prevé que, con esta gracia y estos auxilios, esto va a suceder así, en razón de la libertad del hombre justificado de la manera mencionada; pero no se reduce a una eficacia de por sí de los auxilios divinos, como si este hombre no pudiera caer en pecado mortal y como si la futura eficacia o ineficacia de estos auxilios con respecto a este efecto no dependiese de la libertad innata del hombre así confirmado en la gracia, por su volición o su rechazo a consentir y cooperar con ellos. Por tanto, como el hecho de que podamos considerar a San Pedro hombre confirmado en la gracia desde el día de Pentecostés, dependió, en primer lugar, de que Dios hubiese querido conferirle la plenitud de la gracia y de los auxilios que desde la eternidad decidió conferirle en ese mismo momento y, en segundo lugar, de que Dios hubiese previsto que San Pedro, habiendo recibido esta gracia y estos auxilios, no caería en pecado mortal en razón de su libertad durante el resto de su vida ─aunque esto último no sucedería porque Dios así lo hubiese presabido, sino que, por el contrario, Dios lo habría presabido porque así sucedería en razón de la libertad de San Pedro, una vez fortalecido con esos

(1177) *Eclesiástico*, XXXI, 10.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

dones—, por esta razón, el hecho de que el confirmado en la gracia no pueda no cumplir en sentido compuesto los preceptos que obligan bajo pecado mortal, no resta ni un ápice de la libertad que posee para poder no cumplirlos, si así lo desea, porque si no tuviese la intención de cumplir alguno de estos preceptos, como realmente está en su potestad —sin que pueda impedirlo la presciencia divina—, Dios nunca habría estado en posesión de esta presciencia y, por ello, no podríamos considerar a San Pedro confirmado en la gracia de la siguiente manera, a saber: porque Dios habría decidido desde la eternidad conferirle esa plenitud de gracia y esos auxilios.

17. *Finalmente*: Nuestros adversarios argumentan así: Dios predefinió por medio de un auxilio eficaz de por sí los actos de nuestro Señor Cristo, especialmente por medio del auxilio gracias al cual Cristo cumplió el precepto del Padre de redimir al género humano con su propia muerte; pues como al mismo tiempo Cristo era Dios, de ningún modo pudo pecar y, por ello, no pudo no realizar el acto con que cumplió el precepto. No obstante, realizó este acto libremente; de otro modo, este acto no habría sido meritorio y, por consiguiente, con él no habría redimido al género humano, siendo esto herético. Por tanto, la necesidad en sentido compuesto de realizar algún acto —ya sea porque ha sido predefinido por medio de un auxilio eficaz de por sí, ya sea porque a través de este acto se cumple el precepto y lo realiza aquel que, en la medida en que es Dios y hombre al mismo tiempo, no puede pecar de ningún modo— no suprime la libertad en términos absolutos —ni el mérito— de este acto, porque basta con que este acto sea libre en sentido dividido, como fue el caso del acto de Cristo. Por esta razón, las predefiniciones a través de un auxilio eficaz de por sí no deberían rechazarse, como si suprimiesen la libertad de los actos, puesto que, para que haya libertad, basta con que un acto predefinido pueda no realizarse en sentido dividido, como necesariamente debemos afirmar del acto de Cristo.

Sobre la impecabilidad y la libertad de Cristo

18. Este argumento nos obliga a explicar fuera del lugar apropiado por qué razón, en primer lugar, habría resultado contradictorio que Cristo, mientras peregrinaba hacia la beatitud, hubiese pecado; por qué razón, en segundo lugar, Cristo habría tenido al mismo tiempo libertad para no realizar aquello cuya omisión le habría convertido en culpable; y, por ello, en tercer lugar, por qué razón habría hecho méritos cumpliendo tanto los demás preceptos —según leemos en *Juan* (XV, 10): *Si guardáis mis preceptos, permaneceréis en mi amor, como yo guardé los preceptos de mi Padre y permanezco en su amor*—, como el precepto particular del Padre de arrostrar su propia muerte para redención del género humano, según leemos en *Juan* (X, 18), donde, a propósito de su muerte, Cristo dice: «Tal es el mandato que he recibido del Padre»; y en *Juan* (XIV, 31), sobre esta misma pasión y muerte, dice: «…

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

según el mandato que me dio el Padre, así actúo. Levantaos, vámonos de aquí»; y en *Filipenses* (II, 8) leemos: «… se humilló, haciéndose obediente hasta la muerte y una muerte de cruz…»; y en *Hebreos* (V, 8): «Aunque era Hijo, aprendió por sus padecimientos la obediencia».

19. Pero para que esto se entienda mejor, obsérvese que difiere en gran medida que algo se deba a la naturaleza humana asumida por el Verbo en razón de la asunción o de la gracia de la unión y que algo sea conforme a esta naturaleza en virtud de la pura asunción, descontando cualquier otro don que se le deba en razón de la gracia de la unión. Pues como el Verbo, en cuanto Verbo, no influye sobre la naturaleza humana asumida, sino que determina su dependencia sin mediar ninguna causalidad en absoluto ─aunque es toda la Trinidad, entendida como Dios único, la que produce de manera eficiente la unión hipostática, por medio de un influjo sobre la humanidad en virtud del cual a la naturaleza humana se le confiere de modo sobrenatural el mismo ser, pero con dependencia del supuesto del Verbo y de ahí su unión con el Verbo divino─, por esta razón, la naturaleza asumida en virtud precisamente de esta unión carece de otras fuerzas que no sean aquellas que poseería si, abandonada a sí misma, subsistiese en sí misma o en su supuesto propio.

20. Pues del mismo modo que, en el momento en que ─en el sacramento de la Eucaristía─ se produce la transubstanciación del pan en el cuerpo de Cristo, los accidentes que estaban en la substancia del pan, se hacen existentes en sí mismos por el influjo sobrenatural de toda la Trinidad sobre ellos ─pero no como si recibiesen un nuevo ser, sino su mismo ser, aunque independiente ya del sujeto más allá de sus propias naturalezas, a través de un nuevo influjo como causa eficiente, gracias al cual se vigorizan en sí mismos y se compensa y se suple la causalidad del sujeto material que, en otras circunstancias, les es necesaria para existir─, así también, como la naturaleza humana singular conlleva de por sí una subsistencia en sí misma o, si se la abandona a sí misma, ser ella misma supuesto, pues ya no necesitaría nada más en lo que sostenerse y sustentarse, por ello, más allá de su naturaleza, toda la Trinidad la hace dependiente ─por medio de un nuevo influjo sobre ella─ del supuesto del Verbo al que se une, como si existiese y se sustentase en él; no obstante, la hace dependiente, pero no en el sentido de que la Trinidad le confiera otro ser por medio de este influjo, sino ese mismo ser que ya existe debilitado en sí mismo, en la medida en que necesitaría de otro supuesto en el que sustentarse de manera mejor y más digna que subsistiendo en sí mismo o en su supuesto propio.

21. De ahí que ya se pueda entender fácilmente que la naturaleza humana, a través de su asunción por parte del Verbo divino, alcanza la gracia de la unión, es decir, el Verbo es su supuesto. Al igual que, por esto mismo, la naturaleza humana proporciona al Verbo el ser de este hombre que al mismo tiempo es Dios verdadero, así también, a su vez, gracias al Verbo, la naturaleza humana alcanza

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

una dignidad infinita, en razón de la cual las obras que realice serán meritorias y de valor infinito. Por lo demás, aunque la naturaleza humana alcance por medio de su asunción la gracia de la unión y esta gracia sea raíz y origen de que a ella le sean debidos todos los dones que debe poseer el hombre que al mismo tiempo es el unigénito del Padre, no obstante, sin estos dones no poseerá mayores fuerzas que las que tendría si, abandonada a sí misma, subsistiese en sí misma o en su supuesto propio. Por esta razón, de la misma manera que, sin que pueda impedirlo su asunción, la naturaleza humana ─abandonada a sí misma─ podría morir, como murió en Cristo, y podría sufrir las demás calamidades y miserias que sufren todos los demás mortales, así también, podría estar en posesión de los movimientos naturales de sensualidad y en posesión de las pasiones y rebeliones contrarias a la razón que experimentan los demás ─mayores o menores en función de la cualidad de la complexión que se le hubiese conferido─ y también tendría una libertad natural de arbitrio, por la que podría tanto resistir, como consentir, exactamente igual que si subsistiese en sí misma o en su supuesto propio. Por tanto, del mismo modo que la naturaleza humana en Cristo necesitó de la luz de la gloria para contemplar la esencia divina y para poseer un alma beata ─también necesitó de la gloria del cuerpo o de las dotes que, desde el momento de la resurrección, redundaron sobre su cuerpo gracias a la gloria de su alma, para ser inmortal e incapaz de padecer y estar en posesión de todo lo demás que caracteriza a los cuerpos gloriosos─, así también, para que en su parte sensitiva, mientras todavía peregrinaba hacia la beatitud, no se levantasen pasiones y movimientos contrarios a la razón, necesitó, por una parte, de la plenitud de la gracia habitual y de las virtudes y, por otra parte, de unos dones ─como la justicia original─ en su parte sensitiva, con objeto de refrenar a esta última y mantenerla en la que debe ser su función; lo mismo debe decirse de otros dones necesarios para otras funciones y fines.

22. Además, obsérvese que, aunque a Cristo o a su humanidad se le hubiese debido, en virtud de la gracia de la unión, todo aquello que alcanzó tras su resurrección, sin embargo, en primer lugar, como Dios decidió encarnarse para que Cristo, a través de sus méritos y de su muerte, redimiese al género humano ─al mismo tiempo que, con su vida santísima y perfectísima, ofrecía a los mortales un ejemplo ilustrísimo que les instruyese en todo género de virtudes y de perfección y les estimulase y urgiese vigorosamente a imitarlo─ y, en segundo lugar, como llegar por méritos propios a la gloria y exaltación del cuerpo suponía para Cristo una gloria mayor que haber estado en posesión de ellas desde el principio, por estas razones, de aquí se sigue que, aunque ese cuerpo santísimo hubiese alcanzado ─desde el momento de su concepción en el útero de la Virgen por obra del Espíritu Santo─ una complexión perfectísima y su alma hubiese contemplado la esencia divina y, además, Cristo entero, en cuerpo y alma, se hubiese llenado de hábitos y dones que no eran contrarios al fin de la encarnación ─del que hemos hablado anteriormente─, ni al estado de quien peregrina hacia la beatitud y al mismo tiempo la comprehende, sin embargo, no habría recibido

φñ (c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

la gloria del cuerpo hasta el momento de su resurrección, aunque ésta no sería la única que Dios habría impedido milagrosamente que se siguiese de la gloria del alma, sino que al mismo tiempo también le habría comunicado la visión de su esencia, el amor beatífico y su fruición de tal modo que, más allá de la naturaleza de estos bienes, refrenando los efectos que de aquí habrían debido seguirse por necesidad de naturaleza, habría dejado que la voluntad de Cristo fuese capaz de experimentar dolor y tristeza, dotándole de libertad para cumplir o no los preceptos que obligaban bajo peligro de actuar culposamente, exactamente igual que si el alma de Cristo hubiese carecido de gloria, porque esto era necesario para que pudiese obrar meritoriamente, para que redimiese al género humano con su vida inocentísima y con su muerte, para que, de manera tan laudable y honrosa, dejase a los mortales el ejemplo ilustrísimo de su vida y para que alcanzase la gloria y exaltación de su cuerpo. En efecto, desde el momento de su concepción en el útero de la Virgen hasta que exhaló su alma en la cruz, Cristo pudo considerarse peregrino hacia la beatitud ─comprehendiéndola simultáneamente─ por la siguiente razón, a saber, porque la gloria de su alma estaba reprimida hasta tal punto que su voluntad poseyó libertad para cumplir o no los preceptos, exactamente igual que si hubiese carecido de esa gloria y hubiese sido un simple peregrino hacia la beatitud.

23. Pero vamos a terminar de refutar el argumento mencionado, según lo que hemos explicado hasta aquí: si consideramos a Cristo según aquello que, en razón de la gracia de la unión, se le debe, tendremos que decir que Cristo no pudo pecar de ningún modo, como San Agustín (*De praedestinatione sanctorum*, cap. 15[1178]; *Enchiridion*, cap. 40[1179]; y también en otros lugares) y los demás Padres afirman en común, porque a la humanidad de Cristo se le debía que Dios no le permitiera pecar de ningún modo y porque habría sido absolutamente feo e indecoroso que el Verbo pecase, incluso por medio de la naturaleza asumida. Por esta razón, del mismo modo que es contradictorio que Dios mienta ─pero no porque le falte potencia para dar forma a las palabras que, si se profieren, dan lugar a una mentira, sino porque mentir es indigno de Él y totalmente opuesto a su bondad infinita─, así también, era contradictorio que Cristo pecase, pero no porque, en tanto que peregrino hacia la beatitud, careciese de la facultad de transgredir los preceptos, sino porque Dios era contrario a permitirlo y pecar ─incluso por medio de la naturaleza asumida─ es algo totalmente opuesto a la bondad infinita del Verbo divino, siendo Dios, por ello, contrario a permitirlo. Por esta razón, era tarea de la providencia divina disponer las cosas de tal modo que, salvaguardando la libertad de Cristo ─que era totalmente necesaria para el mérito de sus actos y para los fines de los que hemos hablado─, no pecase, como sucedió en realidad. De ahí también que, según lo que hemos dicho en nuestra respuesta al argumento anterior, Cristo no pudiese pecar en sentido compuesto,

(1178) *Cfr*. n. 30; PL 44, 982.
(1179) PL 40, 252.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

porque era el primero de los confirmados en la gracia y en el bien por medio de unos dones y ayudas excelentes, incluso en mayor medida que los de su madre santísima. Pues sería contradictorio que, en sentido compuesto, pecase alguien que ha sido confirmado en la gracia y en el bien, aunque no en sentido dividido y en términos absolutos, porque si fuese a pecar, como está en su potestad ─sin que pudiesen impedirlo los dones recibidos─, Dios no habría presabido que este hombre confirmado en la gracia no va a pecar, en razón de su libertad y de los dones recibidos, y, por ello, no podría considerársele confirmado en la gracia y en el bien, como ya hemos explicado en nuestra respuesta al argumento anterior[1180].

Pero si consideramos a Cristo en tanto que peregrino hacia la beatitud ─además, la gloria de su alma dependía de los fines de los que hemos hablado, de tal manera que no arrebatase a Cristo la libertad de transgredir los preceptos, como se la arrebata a los demás beatos que no son al mismo tiempo peregrinos hacia la beatitud─ y en tanto que afrontando su muerte con gran dificultad y aflicción y realizando otras obras difíciles y trabajosas para salvación del género humano ─como leemos en *Lucas*, XII, 50: *Tengo que recibir un bautismo. ¡Y cómo me siento constreñido hasta que se cumpla!*; en *Mateo*, XXVI, 37-39: *...comenzó a entristecerse y angustiarse* (en *Marcos*, XIV, 33, leemos: *... comenzó a sentir temor y angustia*). *Entonces les dijo: Triste está mi alma hasta la muerte; quedaos aquí y velad conmigo. Y adelantándose un poco, se postró sobre su rostro, orando y diciendo: Padre mío, si es posible, haz que pase de mí este cáliz; sin embargo, no se haga como yo quiero, sino como quieres tú*; y tanta fue su agonía y aflicción que *sudó como gruesas gotas de sangre, que corrían hasta la tierra*, según cuenta *Lucas*, XXII, 42; y esto mismo también lo confirma el siguiente pasaje de *Hebreos*, IV, 15: *No es nuestro Pontífice tal que no pueda compadecerse de nuestras flaquezas: antes fue tentado en todo a semejanza nuestra* (es decir, como si fuera uno de nosotros)[1181]*, pero sin caer en pecado*; y este otro de *Mateo*, XXVII, 46: *Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?*─, si, como decimos, consideramos a Cristo de este modo, sin lugar a dudas, sin que puedan impedirlo las otras razones de las que hemos hablado, realmente poseyó libertad para no hacer todo aquello que estaba obligado a hacer por precepto, con la seguridad, no obstante, de que, oponiéndose a ello con gran fuerza su propia naturaleza, cumpliría con todo hasta el final y de manera perfectísima en razón de su libertad, apoyado en las ayudas y en los dones potentísimos recibidos.

Por ello, la muerte de Cristo no sólo fue voluntaria, sino también libérrima ─por libertad de contradicción o incluso de contrariedad─, y al mismo tiempo fue un precepto impuesto a Cristo, sin que una cosa sea contradictoria con la otra. En efecto, Cristo enseñó ambas cosas, cuando, según leemos en *Juan*, X, 17-18, dijo: «Por esto el Padre me ama, porque yo doy mi vida para tomarla de

(1180) *Cfr*. n. 16.
(1181) *Addit*. de Molina.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

nuevo. Nadie me la quita, soy yo quien, a partir de mí mismo, la da. Tengo poder para darla y poder para volver a tomarla. Tal es el mandato que del Padre he recibido».

También por ello, la muerte de Cristo fue costosísima y dificilísima, porque la naturaleza de Cristo se oponía y la rechazaba en grado máximo, como es evidente por los testimonios que acabamos de citar y por el siguiente pasaje de *Romanos*, XV, 3: «…Cristo no buscó su propia complacencia, según está escrito: Sobre mí cayeron los ultrajes de quienes me ultrajaban…»; y, sin embargo, a causa de las ayudas y los dones en los que Cristo se apoyaba y de la increíble grandeza y fervor caritativo con que honraba a Dios y a sus prójimos, se mostró totalmente dispuesto a morir, como leemos en *Mateo*, XXVI, 41: «…el espíritu está presto, pero la carne es flaca»; y en *Salmos*, XVIII, 6: «…se lanza alegre, como valiente, a recorrer su camino», es decir, el sufrimiento de la pasión y de la muerte con que aquélla acabó.

Finalmente, también por ello, la muerte de Cristo y sus restantes obras se consumaron y fueron perfectísimas en todo sentido, como era preceptivo en un redentor tan grande como Cristo, tanto para ejemplo y beneficio nuestro, como para suma alabanza y honor suyos.

24. Por tanto, con respecto a este argumento, formalmente debemos negar que Dios predefiniese, por medio de un auxilio eficaz de por sí, los actos de Cristo ─incluido aquel a través del cual cumplió el precepto del Padre de redimir al género humano con su muerte─ de tal modo que, en presencia de este auxilio, Cristo careciese de libertad para no realizarlos. Ciertamente, esto supondría dejar a Cristo sin libertad en el momento en que los realizaba y, por tanto, sin mérito.

En cuanto a la demostración, ya hemos explicado ─pero no en razón de la eficacia del auxilio, sino por otras dos razones─ que, en sentido compuesto, Cristo no pudo pecar y, en consecuencia, tampoco pudo no realizar esos actos; pero, en sentido dividido y en términos absolutos, esto no eliminó en Cristo la libertad para poder no haber realizado esos actos en el instante mismo en que los realizó.

Es bastante evidente, por lo que hemos dicho, que todo lo demás que se añade en este argumento no demuestra que haya que admitir las predefiniciones de Dios por un auxilio eficaz de por sí, porque un auxilio tal elimina sin más la libertad en el arbitrio de aquel que lo recibe en el instante en que realiza el acto.

Además, el sentido dividido, tal como lo entienden quienes defienden estas predefiniciones, no deja libertad al arbitrio para que lo ayude un auxilio eficaz de por sí, sino que tan sólo deja libertad a Dios para conceder o no este auxilio y, por ello, para hacer que el arbitrio realice o no este acto, como ya hemos explicado anteriormente; pero no es este el sentido dividido que distinguimos del compuesto, dado el cual Cristo ─por las otras dos razones que hemos mencionado─ no podía pecar, ni dejar de realizar el acto al que estaba obligado por precepto, como ya hemos explicado.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Parte quinta
Sobre la voluntad de Dios
Comentarios al artículo 6 de la cuestión 19

Disputa I
Sobre las distintas explicaciones del pasaje de I Timoteo, II, 4: «Dios quiere que todos los hombres se salven»

1. También me ha parecido conveniente ofrecer en esta *Concordia* mi enseñanza sobre este artículo, porque nos llevará en gran medida a entender mejor la coherencia de la libertad de nuestro arbitrio con la providencia, la predestinación y la reprobación divinas.

2. Pero antes de examinar la cuestión que propone Santo Tomás, merece la pena que consideremos las explicaciones de los Doctores sobre el testimonio de San Pablo que acabamos de ofrecer. Santo Tomás lo explica en su respuesta al primer argumento de este artículo.

3. La *primera interpretación* es la de San Agustín (*Epistola 107 ad Vitalem*[1182]; *Enchiridion*, cap. 103[1183]; *De praedestinatione Sanctorum*, cap. 8[1184]; *Hypognosticon*, lib. 6, hacia el final[1185], si es que se trata de un libro de San Agustín), a quien sigue San Anselmo en su comentario[1186] al mismo pasaje de San Pablo. Ciertamente, en los lugares mencionados, San Agustín afirma que este pasaje no debe entenderse referido de manera genérica a todos los hombres, sino únicamente a aquellos que alcanzan la salvación; de esta misma manera habla en *De praedestinatione Sanctorum* (cap. 8), diciendo: «Cuando un solo maestro enseña a los niños en alguna ciudad, acostumbramos a decir que este maestro enseña a todos los niños de una misma ciudad; pues no queremos dar a entender que este maestro enseñe a la totalidad de los niños de esa ciudad, porque hay muchos a quienes no enseña ningún maestro, sino que queremos decir que enseña a todos los que son enseñados en esa ciudad, por medio de una construcción o distribución a la que llaman *acomodada*». Del mismo modo,

(1182) *Epistola* 217 (al. 107), c. 6, n. 19; PL 35, 985.
(1183) *Enchiridion*, c. 103; PL 40, 280s.
(1184) *De praedestinatione Sanctorum*, c. 8, n. 14ss; PL 44, 971s.
(1185) *Hypognosticon*, lib. 6, c. 8, n. 13; PL 45, 1664.
(1186) *Anselmi opera*, tom. 2 (Coloniae 1572), 436b.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

como dice San Agustín en su *Enchiridion*[1187], debe entenderse el pasaje de *Juan* I, 9: «… que ilumina a todo hombre que viene a este mundo». Pues como hay muchos que no son iluminados, el sentido de lo que dice San Juan es el siguiente: Cristo ilumina a todo el que es iluminado, de tal modo que nadie es iluminado a no ser gracias a él[1188]. Así también deben entenderse otros pasajes de las Sagradas Escrituras.

4. La *segunda interpretación* es del propio San Agustín (*Enchiridion*, cap. 103; *De correptione et gratia*, cap. 14), a saber, en el pasaje mencionado la distribución no se realiza según cada uno de los géneros ─es decir, como si Dios quisiera que se salvasen todos los hombres de cada uno de los estados─, sino según el género de cada uno, es decir: de cada uno de los estados quiere que algunos se salven. De la misma manera explica San Agustín el pasaje de *Mateo* XXIII, 23 y de *Lucas* XI, 42: «… pagáis el diezmo de la menta, la ruda y todas las legumbres…», es decir, toda especie de legumbre.

5. La *tercera interpretación* también es del propio San Agustín (*De correptione et gratia*, cap. 15[1189]), a saber: Dios quiere que todos los hombres se salven, esto es, hace que nosotros queramos que todos los hombres se salven, según el pasaje de *Gálatas* IV, 6: «… envió Dios a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que grita: ¡Abba! ¡Padre!». Pues mientras tanto, mientras no sepamos quiénes son aquellos que Dios quiere que se salven, es justo, santo y grato a Dios que le roguemos por la salvación de todos nuestros prójimos y que, en la medida de nuestras fuerzas, intentemos procurársela a todos ellos; por ello, este deseo y esta petición proceden de Dios.

6. La *cuarta interpretación* es la de Santo Tomás y Cayetano[1190], en sus comentarios al pasaje mencionado de San Pablo, y también la de Marsilio de Inghen (*In* I, q. 45, art. 1); asimismo la defienden otros que afirman que este pasaje debe entenderse referido no a una voluntad de beneplácito, es decir, que formalmente esté en Dios ─pues sostienen que ésta siempre se cumple─, sino a una voluntad de signo, por la que Dios propone los preceptos de la salvación y la doctrina del Evangelio a todos los hombres culpables por no querer alcanzar el conocimiento de la verdad, así como tampoco salvarse.

Además, la voluntad de signo no se encuentra formalmente en Dios, sino que es efecto de Dios, es decir, promulgación de la ley y del Evangelio, redención del género humano hecha por Cristo &c. Pero se dice metafóricamente que estos efectos son voluntad de Dios, en tanto que indicios de que a Dios le será grato no sólo que todos se salven, sino también que cada uno rece por la salvación de todos. También se dice metafóricamente que estos efectos son voluntad de Dios

(1187) *Enchiridion*, c. 103; PL 40, 280.
(1188) *De correptione et gratia*, c. 14, n. 44; PL 44, 943.
(1189) *Cfr*. n. 47; PL 44, 945.
(1190) *In I Tim*., II, 4.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

del mismo modo que el testamento, al expresar la voluntad del testador, suele denominarse «voluntad del testador».

7. Pero tengo la gran duda de si, según el parecer de estos autores, la voluntad de signo significa alguna volición ─al menos, condicionada─, que se encuentre formalmente en Dios y por la que realmente quiere que todos los hombres se salven o bien, del mismo modo que el castigo y la voluntad divina de castigar a los pecadores reciben el nombre metafórico de «ira» ─en la medida en que Dios exhibe el mismo efecto que el hombre airado acostumbra a desplegar, a pesar de que en Dios no hay nada que formalmente pueda considerarse sujeto a ira─, así también, en Dios no hay otra volición por la que quiera que todos los pecadores se salven que la volición por la que quiere exhibir los signos que en realidad exhibe, por lo que esta volición sería, con respecto a los signos, voluntad de beneplácito y, además, eficaz; pero los propios signos externos y también la volición interna de Dios se denominan metafóricamente «voluntad de que todos los hombres se salven», en la medida en que, con voluntad eficaz, Dios exhibe los signos como los exhibiría aquel que querría, de manera condicional, si no dependiese de los hombres, que todos ellos se salvasen, a pesar de que en Dios no haya ninguna volición ─tampoco condicionada─ por la que quiera que todos los hombres se salven. Ciertamente, Santo Tomás parece sostener esto mismo abiertamente en el lugar citado. Pues, en primer lugar, cuando explica el pasaje mencionado, sólo habla de una voluntad de signo, como si en Dios no hubiese una voluntad de beneplácito por la que quisiese que todos los hombres se salvaran. Luego explica este mismo pasaje de cuatro maneras referidas a una voluntad de beneplácito. Las tres primeras las acabamos de ofrecer recurriendo a San Agustín; pero la cuarta añade que el pasaje debe entenderse referido a una voluntad antecedente o condicionada, si no dependiera de los hombres, como luego diremos. Sin duda, Santo Tomás pone esta voluntad bajo la voluntad de beneplácito, a no ser que digamos que Santo Tomás, en el lugar mencionado, pretendía dar a entender, por medio de esta voluntad de signo, la voluntad condicionada existente en Dios por la que quiere que todos los hombres se salven, si de éstos no dependiese ─como más adelante, al final del art. 11[1191], comentaremos las palabras de Santo Tomás─, y que digamos que Santo Tomás toma, en el lugar mencionado, la voluntad de beneplácito en sentido lato, en tanto que distinta de la voluntad de signo.

8. Del parecer que acabamos de ofrecer, a mi modo de ver, se apartan muy poco o nada Escoto[1192] y Occam (*In* I, dist. 46) y algunos otros que niegan totalmente que en Dios pueda haber alguna voluntad de beneplácito que no se cumpla y, por ello, tampoco una voluntad por la que desee que todos los hombres se salven en su totalidad; asimismo, tampoco quieren admitir que en Dios haya voluntad condicional. Por ello, aunque sostengan que Dios quiere, con

(1191) Luis de Molina, *Commentaria in Primam D. Thomae partem*.
(1192) Duns Escoto, *In* I, dist. 46 (ed. Vivès, tom. 10, 762).

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

voluntad antecedente, que todos los hombres se salven, pero no con voluntad consecuente, sin embargo, bajo la expresión de «voluntad antecedente» entienden la voluntad eficaz por la que Dios quiso conferir ─y realmente confiere─ a todos sin excepción dones naturales, leyes rectas y auxilios suficientes para alcanzar la salvación; de este modo, puede decirse que, por su parte, quiere que todos los hombres se salven. Así pues, a esta voluntad eficaz ─en tanto que lo es de algunas de las cosas antecedentes que conducen hacia la salvación, pero que no son suficientes, salvo que el libre arbitrio coopere, estando Dios dispuesto a ayudarlo─ la denominan «voluntad antecedente» por la que Dios quiere que, en la medida en que de Él depende, todos los hombres se salven; pero no como si en Dios hubiese alguna volición por la que quisiera condicionalmente que todos los hombres se salvasen sin excepción. Por tanto, Marsilio de Inghen afirma con razón, en el lugar citado, que la voluntad de la que hablan estos Doctores no difiere de la voluntad de signo.

9. La *última interpretación* del pasaje mencionado es la que San Juan Damasceno ofrece en *De fide orthodoxa* (lib. 2, cap. 29[1193]), donde, disputando sobre la providencia divina, enseña que, entre aquellas cosas que caen bajo la providencia y voluntad divinas, las que de ningún modo dependen del libre arbitrio sólo son gobernadas por la providencia y voluntad divinas y, por consiguiente, Dios ha querido cuantas acontecen con la voluntad absoluta por la que hizo en el cielo y en la tierra todo lo que quiso. De ahí que Damasceno diga: «Así pues, es Dios quien hace y provee; posee virtud hacedora y su buena voluntad es contentiva y proveedora. Pues Dios hizo en el cielo y en la tierra todo lo que quiso y nadie resiste a su voluntad[1194]. Quiso que todo aconteciera y todo aconteció; quiere que el mundo se pare y se para. Y puede hacer y hace todo lo que quiere»[1195]. Un poco más adelante, añade: «Digo: todas las obras de providencia que no están en nosotros ─esto es, que no dependen de nuestra potestad─… pues todas aquellas cosas que están en nosotros no sólo dependen de la providencia, sino de nuestra libre potestad y arbitrio… pero unas dependen de la providencia por aceptación ─esto es, los bienes que dependen de nuestro libre arbitrio─ y otras por permisión, a saber, los males, tanto de culpa, como de aflicción, de ignominia y de castigo, que ─a veces por nuestro libre arbitrio, a veces por otro ajeno─, Dios nos permite con su providencia en consideración de los mejores fines, como explica por extenso»[1196]. Añade: «Conviene saber que la elección de lo que debe hacerse está en nuestra potestad; el fin de las buenas acciones se alcanza con la cooperación de Dios ─que coopera con justicia con aquellos que, con recta conciencia, eligen el bien según su presciencia─ y el fin de las malas se alcanza con el justo abandono de Dios, también según su presciencia… Sin embargo, hay dos especies de abandono: pues está el abandono

(1193) PG 94, 964.
(1194) *Cfr*. *Romanos* IX, 19.
(1195) *Ibid*., 964b.
(1196) *Ibid*., 964c,

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

dispensador, correctivo e instructor; y está el abandono final y desesperado. El abandono dispensador e instructor sirve para corregir, salvar y hacer que el sujeto instruido alcance la gloria a imitación de otros o para gloria de Dios. El abandono final se produce, cuando, a pesar de que Dios hace todo lo necesario para que el hombre pueda alcanzar la salvación, éste permanece incorregible e incapaz de curarse por propia decisión. Entonces se entrega a la perdición final, como Judas. ¡Que Dios aparte esto de nosotros y no nos abandone de esta manera!… No hay que callar que todos los daños miserables que sufren quienes los reciben pronunciando una acción de gracias, persiguen la salvación de éstos y por ello estos daños se producen con vistas a su utilidad sobre quienes los sufren; tampoco hay que callar que Dios quiere, sobre todo y con voluntad antecedente, que todos los hombres se salven y alcancen su reino. En efecto, no nos ha creado para castigarnos, sino para hacernos partícipes de su bondad, en tanto que Él mismo es bueno. Pero en la medida en que también es justo, quiere que los pecadores sean castigados… Así pues, se dice que la primera voluntad es antecedente y aceptación que depende de Dios; y la segunda voluntad es consecuente y permisión cuya existencia se explica por nosotros. Por ello, es una voluntad doble: la primera es dispensadora e instructora de nuestra salvación; la segunda abandona ya sin esperanzas al pecador a su castigo final, como ya hemos dicho… Y si realizamos las obras buenas que dependen de nosotros, Dios las quiere de manera muy especial y las acepta con voluntad antecedente. Pero si realizamos obras malas y malas de verdad, ni las quiere de manera especial, ni las quiere con voluntad consecuente; no obstante, otorga libertad al arbitrio para realizarlas. Pues lo que acontece de manera necesaria, no es obra racional, ni virtuosa, &c.»[1197]. He querido ofrecer estas palabras de San Juan Damasceno para que se entienda mejor su pensamiento, puesto que él fue el primero en introducir la conocida distinción entre voluntad divina antecedente y voluntad divina consecuente, recurriendo a esta distinción para explicar el pasaje citado de San Pablo. Diga lo que diga Gregorio de Rímini (*In* I, d. 46)[1198], es evidente que Damasceno enseña lo mismo que Santo Tomás, como también afirman otros escolásticos.

10. Para que esto se entienda, *en primer lugar*: Hay que saber que Damasceno no distingue entre voluntad antecedente y voluntad consecuente en relación a todo aquello que Dios ha querido, sino tan sólo en relación a aquello que depende del libre arbitrio creado, que, según dice, no sólo está en manos de la providencia divina, sino también de nuestro arbitrio y libre potestad.

11. *En segundo lugar*: Hay que saber que, cuando Dios Óptimo Máximo decidió desde la eternidad crear a los ángeles y a los primeros padres para que disfrutasen de una beatitud sempiterna, quiso verdaderamente y sin

(1197) *Ibid*., 968ª-b.
(1198) *Lectura in I et II Sententiarum*, d. 46, ad 3 (Venetiis 1518, f. 162rb-163v).

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

fingimiento alguno tanto para unos, como para otros, la beatitud sempiterna y los medios necesarios para alcanzarla, siendo éste el fin por el que decidió crearlos. Pues si en ese momento no hubiese querido para todos los hombres la beatitud sempiterna y los medios necesarios para alcanzarla, entonces ni habría decidido crearlos, ni diríamos que en algún momento del tiempo habría creado a todos los hombres para que alcancen la beatitud, sino tan sólo a algunos. Pues se dice que los hombres han sido creados para la beatitud sempiterna por voluntad de Dios, de tal modo que la alcancen, aunque esto no esté en sus propias manos. Además, nadie osará decir, ni tampoco puede decirse sin perjuicio de la fe católica, que Dios no ha decidido desde la eternidad crear en razón de un fin ─a saber, la beatitud─ a todos aquellos hombres a los que creó en un momento del tiempo.

Pero para que resultase más honroso el fin con vistas al cual Dios decidió crear tanto a los ángeles, como a los hombres, relacionándolo con los méritos de éstos y también con otras causas justísimas, aunque, cuando decidió crearlos con vistas a la beatitud, hubiese querido para ellos verdaderamente y sin ningún fingimiento la beatitud sempiterna y todos los medios necesarios para alcanzarla, sin embargo, no habría querido esto para ellos con voluntad absoluta, sino de manera condicionada o dependiente del libre arbitrio, tanto del libre arbitrio propio de cada uno, como del libre arbitrio del primer padre en relación a algunos dones gratuitos que Dios decidió conferirle con objeto de que sus descendientes también los recibieran, como ya hemos explicado en nuestros comentarios a la cuestión 14, artículo 13, (disputa 3).

12. *En tercer lugar*: Hay que saber que cuando Dios Óptimo Máximo, previendo la caída del género humano, decidió enviarle un redentor universal cuyos méritos se aplicasen, bajo determinadas leyes, a todos los hombres ─en tanto que esto depende del redentor─, también quiso para todos la felicidad sempiterna y los medios necesarios para alcanzarla, pero no con voluntad absoluta, sino con dependencia tanto del libre arbitrio de los hombres, como también del curso, la disposición y los acontecimientos de este mundo. Pues tras el delito y la caída del género humano, no era razonable que éste recuperase aquel estado feliz en el que fue creado en un principio y tampoco lo era que, frente a los peligros y las miserias a las que está sometido por propia naturaleza en virtud de la disposición misma del universo, resultase de nuevo protegido por el don de la justicia original y el sustento del árbol de la vida, sino que, antes bien, era justo que, como castigo por el delito cometido en esta vida, en adelante sufriese calamidades; pero el propio autor de la naturaleza y creador de todas las cosas ─es decir, Dios─ presupondría que la gracia merecida por el redentor perfeccionaría la naturaleza humana en la medida necesaria para conducirla hacia el fin sobrenatural, como ya hemos explicado en nuestros comentarios al artículo citado[1199].

(1199) *Cfr*. q. 14, art. 13 (disp. 3, n. 6).

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

13. Por todo ello, es evidente que hay que atribuir a Dios Óptimo Máximo una volición que, en bondad y piedad, sería dignísima de Él y, además, conforme al libre arbitrio creado y a la prueba por medio de la cual, según su decisión, nos conduce hacia el premio de la victoria. Con esta volición desde la eternidad ha querido que todos los hombres y los ángeles que decida crear, alcancen la salvación; con esta volición también ha querido conferirles los medios necesarios para este fin, pero de modo condicional, es decir, si no dependiese de ellos o del primer padre.

Por este motivo, desaparece la objeción que San Agustín repite muy a menudo y que fue la razón de que no explicase el testimonio de San Pablo como referido a todos los hombres de manera genérica, sino que ofreciese las tres explicaciones que ya hemos expuesto. Pues a menudo objeta que a veces los niños mueren en el útero materno antes de recibir el bautismo, sin que dependa, ni esté en la potestad de los niños, ni de sus padres, ni de los ministros de la Iglesia, ayudarlos y ofrecer el remedio del bautismo para su salvación; por tanto, Dios no quiere que todos los hombres se salven de manera genérica, ni siquiera bajo la condición de que su salvación no dependiese de ellos, ni de sus padres, ni de los ministros de la Iglesia.

Ciertamente, a esta dificultad hay que responder que, con respecto a la primera condición del género humano, Dios quiere que todos los hombres alcancen la salvación sin excepciones, siempre que esto no dependa de ellos mismos, ni del primer padre, a quien en un primer momento le fueron conferidos dones gratuitos que por generación habría de transmitir a toda su progenie. Ahora bien, tras la caída del género humano y el beneficio de la redención, Dios también quiere que todos se salven, pero sin perjuicio de la constitución y el curso de las causas del universo y con dependencia del libre arbitrio de los hombres, como ya hemos explicado. Por esta razón, a Dios le es grato que todos los hombres alcancen la salvación y, por ello, según el testimonio de San Pablo, quiere que se lo pidamos y que, en la medida de nuestras fuerzas, ayudemos al prójimo. Además, que se condenen algunos a quienes ni otros, ni ellos mismos, pueden ayudar, es efecto y castigo del pecado del primer padre; pero esto no sucede de por sí, sino de manera accidental, es decir, en virtud de la propia disposición de las causas del universo y de la caída del primer padre contra la enseñanza y la voluntad de Dios; a esto a veces también conduce la maldad de algunos, sin que Dios esté obligado a impedirlo.

14. Por otra parte, esta volición condicional que atribuimos a Dios es un acto del libre arbitrio divino que tan sólo se extiende a aquellos a quienes ha querido crear. No rechazo que entre ellos se incluyan aquellos que hubiesen nacido dada la constitución del universo que éste ha tenido desde un principio; tampoco rechazo que, según el arbitrio de los hombres, este mundo haya seguido otro curso con respecto a las generaciones de los hombres y que hayan nacido otros distintos; ciertamente, Dios también quiso que todos ellos se salvaran bajo la condición de que hubiesen sido engendrados, como pudo suceder de manera

φñ (c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

natural. Además, la volición por la que, desde la eternidad, Dios quiso que todos los hombres se salvaran por encima del acto por el que Dios se ama a sí mismo, no añade otra cosa que una relación de razón con cada uno de los objetos queridos condicionalmente. Pero como no es contradictorio que Dios quiera cosas así condicionalmente ─es más, como veremos, las Sagradas Escrituras dan a entender esto, que además es totalmente conforme tanto a la bondad y piedad divinas, como también a la libertad y al examen al que estamos sometidos, de tal modo que podamos extender nuestra mano hacia lo que queramos, ya sea la vida, ya sea la muerte─, no veo por qué razón estos actos deberían excluirse en Dios.

15. San Juan Damasceno llama a este acto «voluntad antecedente de Dios» y, según dice, San Pablo sostuvo que con esta voluntad Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad. Pero si quiere condenar y castigar a algunos y, en consecuencia, que no alcancen la salvación, lo querrá, según dice, con voluntad consecuente.

Pero para entender la intención de Damasceno, debemos saber que presenta una triple distinción en nosotros con respecto a la felicidad sempiterna y a la muerte eterna, que, en tanto que dependen de nuestro arbitrio, no sólo serían consecuencia de la providencia divina, sino también de nuestra potestad libre y de nuestro arbitrio.

Ciertamente, algunas cosas no sólo son buenas en sí mismas, sino que también son buenas para nosotros, como la felicidad sempiterna, la observancia de los mandamientos y de las advertencias y, por último, todos los medios dependientes en cierto sentido de nuestro arbitrio y conducentes a la felicidad sempiterna.

Hay otras cosas que, por una parte, son malas en sí mismas y de ningún modo pueden ser buenas y, por otra parte, también son malas para nosotros, como las transgresiones de los mandamientos.

Finalmente, hay otras cosas que para nosotros son malas y que exigen previamente nuestra culpabilidad, para que Dios las quiera para nosotros; no obstante, una vez que ya somos culpables, pueden pasar a considerarse buenas en sí mismas, en la medida en que Dios las habría querido para nosotros con justicia como castigo de nuestra culpabilidad; este sería el caso de nuestra condena y muerte.

Por tanto, según Damasceno, Dios ha querido las cosas del primer género para todos los hombres sin excepción, porque nos ha creado para conferírnoslas y no para castigarnos; sin embargo, las ha querido para todos con voluntad condicional, es decir, si alcanzarlas no dependiese de los propios hombres o del primer padre; pues estas cosas no sólo son consecuencia de la providencia divina, sino también de la potestad y libertad del arbitrio creado. Damasceno entiende que San Pablo se refiere a esta clase volición. Pero como quien así quiere que todos los hombres alcancen la salvación, no quiere que nadie se hunda en la perdición bajo esa misma condición y persistiendo en el único fin y objeto de la creación del género humano ─sino que, más bien, por así decir, sería dueño de una «noleidad», por la que no querría la perdición de ningún hombre, si sus

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

deméritos no exigiesen lo contrario, puesto que es contradictorio que todos alcancen la salvación y que alguien se hunda en la perdición─, por esta razón, con esa volición que ─según nuestro modo de entender, basado en la realidad de las cosas─ precede a la volición de las cosas del tercer género, Dios quiere que todos los hombres sin excepción alcancen la salvación y que nadie se hunda en la perdición.

Ahora bien, como dice Damasceno, Dios no quiere las cosas del segundo género antes de que acontezcan, ni después de prever que, por maldad del libre arbitrio creado, van a acontecer o ya lo han hecho, porque no podrían considerarse buenas en función de ninguna razón que pluguiese a Dios, sino que Él sólo las habría permitido para el mejor fin. Gracias a esta permisión, tales cosas acontecerán en virtud de la libertad de arbitrio, salvo que se interponga algún impedimento; pues decimos que permitimos aquello que no impedimos, a pesar de que podríamos impedirlo y de que, de no ser así, tendrá lugar. Pero esto no se atribuye de manera culposa a quien no lo impide, cuando no está obligado a impedirlo, sino tan sólo a quien realiza la acción, como hemos explicado en nuestros comentarios a la cuestión 14, artículo 13 (disputa 32[1200]).

Como Dios sólo quiere las cosas del tercer género en el caso de que sea culpable aquel para cuyo castigo Dios las quiere con justicia y, por ello, al proporcionar este hombre culpable la razón de que merezca que Dios quiera para él algo muy distinto de aquello que, en función del propio fin de la creación, Dios quería conferirle, si no estuviese en su propia potestad, por ello, según dice Damasceno, Dios quiere estas cosas para los hombres con una voluntad consecuente, que, según nuestro modo de entender, es posterior a la otra voluntad. Pero esta voluntad posterior supone la previsión de la culpabilidad de estos hombres. Por esta razón, Damasceno afirma que las dos voluntades proceden de Dios: la que antecede procede de Dios, porque es bueno; y la voluntad que sigue a ésta procede de Dios, porque es justo. La primera nace de la bondad, misericordia y clemencia divinas y la segunda aparece a causa de las acciones humanas.

16. Por todo ello, es evidente que, en primer lugar, Damasceno sólo distingue entre voluntad consecuente y voluntad antecedente en relación a aquellas cosas que son buenas ─y, por ello, queridas por la voluntad divina─ y que se influyen de tal manera que Dios habría querido lo contrario de aquello que ha querido con voluntad consecuente y, por ello, según nuestro modo de entender, le habría precedido una voluntad sometida a la siguiente condición, a saber: que los deméritos del hombre no exijan otra cosa; de todo ello dependen la condenación, la salvación y la felicidad sempiterna de cada uno. Por ello, aunque Dios quiera con voluntad condicionada respetar sus propios preceptos y decisiones ─es decir, si nosotros también queremos hacerlo─, sin embargo, no se dice que quiera lo contrario con voluntad consecuente, porque los pecados y la violación

(1200) *Cfr*. n. 19.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

de los preceptos no pueden considerarse buenos en el sentido de que Dios los haya querido con voluntad consecuente, sino que se dice que Dios tan sólo los permite, aunque la voluntad de permitir esto ─que implica la realización futura del acto por parte del libre arbitrio creado, salvo que Dios impida este acto─ puede considerarse, según nuestro modo de entender, una voluntad posterior a la voluntad condicional, para no incumplir los preceptos.

17. En segundo lugar, es evidente que, según Damasceno, no puede denominarse «consecuente» toda voluntad absoluta de Dios, sino tan sólo aquella voluntad que Dios sólo querría en sentido contrario. Pues Damasceno no denomina «consecuente» a la voluntad por la que Dios, previendo que Pedro, en razón de la libertad de su arbitrio, va a guardar los preceptos y mandatos y alcanzar la vida eterna, quiere esto mismo de manera absoluta y complacido, sino que, según Damasceno, esto corresponde a su voluntad antecedente, porque por medio de ésta Dios no quiere otra cosa que eso mismo que quiere con voluntad antecedente, a pesar de que quiera esto mismo de manera absoluta y lo acepte como algo que le resulta muy grato.

18. Por tanto, según todo esto que estamos diciendo, voluntad consecuente es aquella por la que, en función de la adición de algunas circunstancias, Dios quiere algo de manera absoluta, aunque en Él permanezca el deseo de lo contrario; de ahí que aquello que quiere de manera absoluta, no lo quiera considerado en sí mismo y en ausencia de dichas circunstancias; pero se dice que quiere con voluntad antecedente aquello que quiere considerado en sí mismo, en ausencia de dichas circunstancias. Así también se dice que el mercader quiere con voluntad consecuente arrojar sus mercancías al mar para escapar a un peligro mortal, porque, en función de la circunstancia del peligro que se presenta, lo quiere de manera absoluta, pero de tal modo que al mismo tiempo también desearía salvar las mercancías, si la tempestad lo permitiese; sin duda, este deseo procede de la volición de salvaguardar las mercancías consideradas en sí mismas. Aquí[1201] Santo Tomás ofrece un ejemplo ajustadísimo, a saber, el del juez justísimo y bueno en grado sumo que, del mismo modo que no quiere que en la república se cometa ningún crimen, tampoco quiere condenar a nadie a muerte, sino que quiere que todos disfruten de vida y paz; sin embargo, considerados los crímenes de los reos y el bien de la república, que exige que sean condenados a muerte quienes cometan crímenes, quiere con voluntad absoluta y consecuente castigarlos con la pena de muerte, a pesar de que en él permanece el deseo de conservar la vida de todos, si las leyes y el bien común lo permitiesen; sin duda, este deseo procede de la voluntad antecedente, por la que querría salvar a todos ─pues todos son hombres y prójimos─, si las leyes y el bien común lo permitiesen.

Por tanto, como la voluntad antecedente se relaciona con alguna razón previa del objeto y anterior a las circunstancias que pueden darse ─y por cuya

(1201) *Summa Theologica*, I, q. 19, a. 6.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

razón Dios quiere lo opuesto de manera absoluta con voluntad consecuente─, pero la voluntad consecuente se relaciona con una razón posterior que aparece después, por ello, según comenta Santo Tomás en este lugar[1202], la distinción entre voluntad antecedente y voluntad consecuente en Dios no se toma a partir del propio Dios ─como si en Él hubiese una voluntad que antecediese y otra que siguiese a ésta─, sino a partir del objeto considerado de distintas maneras, de las cuales una sería anterior y otra posterior. Sin embargo, no debe negarse que ─según nuestro modo de entender, basado, no obstante, en la realidad de las cosas─ la voluntad antecedente en Dios es previa a la voluntad consecuente, como ya hemos dicho.

19. Este parecer no es sólo de Damasceno y de Santo Tomás ─que al final de su artículo afirma que debe anteponerse a los demás y también dedica más tiempo a su exposición que a la de los demás pareceres─, sino que también es el parecer que Domingo de Soto ofrece a propósito de las palabras del capítulo 9 de la *Epístola a los romanos* (IX, 22): «Pues si para mostrar Dios su ira…»; pues en este lugar[1203] afirma que, sin perjuicio del máximo respeto que se le debe a San Agustín, el parecer y la explicación de Damasceno deben anteponerse a la explicación de San Agustín; lo mismo afirma Ambrosio Catarino en *De praedestinatione ad Sacrum Concilium Tridentinum*[1204], así como otros muchos escolásticos. También muchos Padres sostienen lo mismo en sus comentarios al pasaje de I *Timoteo* (II, 4), interpretando este pasaje como si se refiriese a todos los hombres de manera genérica bajo la condición que hemos explicado; entre ellos se encuentra San Atanasio (*De assumptione hominis*, lib. 3[1205]); San Crisóstomo en sus comentarios al mismo pasaje de San Pablo[1206] y en *De providentia*, lib. 1[1207]; San Ambrosio en sus comentarios al mismo pasaje de San Pablo, donde dice: «Si Dios, de quien decimos que es omnipotente, quiere que todos los hombres alcancen la salvación, ¿por qué no se cumple su voluntad?»[1208]; y responde a continuación: «Hay una condición oculta; pues Dios quiere que se salven, pero en el caso de que se acerquen a Él, si también ellos mismos así lo quieren &c.»; lo mismo sostiene San Jerónimo comentando el mismo pasaje: «Si también ellos mismos, tras ser llamados, quieren dar su asentimiento a Dios…»[1209]; y afirma que así se pueden resolver las objeciones surgidas a propósito del endurecimiento del faraón; esta misma explicación ofrece San Agustín ─o quien sea el autor de esta obra[1210]─ en *Ad articulos falso sibi impositos* (art. 2), donde dice: «Hay

(1202) *Ibid*., I, q. 19, a. 6 ad 1.
(1203) Domingo de Soto, *In epistolam D. Pauli ad Romanos commentarii*, Antverpiae 1550, 275b.
(1204) Romae 1552, f. 117v, 118v.
(1205) Pseudo-Atanasio, *De trinitate*, lib. 3 (De assumptione hominis); PL 62, 258.
(1206) San Crisóstomo, *In I Timothaeum*, hom. 7, n. 2; PG 62, 536s.
(1207) *Id*., *Ad Stagiritum a daemone vexatum* (alias *De providentia*), lib. 1, n. 5; PG 47, 437.
(1208) Ambrosiaster, *In I Timothaeum*, II, 4; PL 17, 466c.
(1209) San Jerónimo, *In I Timothaeum*, II, 4; PL 30, 877.
(1210) Próspero de Aquitania, *Pro Augustino responsiones ad capitula obiectionum Vincentinarum*, c. 2; PL 51, 179 (45, 1844).

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

que creer y reconocer de la manera más sincera que Dios quiere que todos los hombres alcancen la salvación, puesto que el Apóstol, a quien pertenece este parecer, recomienda con ardor que en todas las iglesias se ponga cuidado en elevar súplicas a Dios por todos los hombres. Pero la perdición de muchos de estos hombres se deberá a ellos mismos; y la salvación de los hombres que se salven, será don del salvador; pues la condenación del reo es efecto de la justicia divina, que está libre de toda culpa; y la justificación del reo es efecto de la gracia inefable de Dios». En *De spiritu et littera* (cap. 33[1211]), San Agustín ofrece esta misma explicación de manera todavía más evidente.

20. *Demostración de este parecer*: *En primer lugar*: Si en realidad Dios no quiere que todos los hombres alcancen la salvación, siempre que no dependa de ellos, entonces no puede entenderse por qué razón es posible decir en verdad que Dios ha creado a todos los hombres para la vida eterna y ha puesto a todos en manos de sus propias decisiones, de tal manera que, ayudados por la gracia divina ─que Dios estaría presto a conceder a todos aquellos que hagan lo que en ellos está─, puedan alcanzar la vida eterna, ni por qué razón habría que decir que quienes no la alcanzasen, no la habrían alcanzado por culpa propia o por culpa del primer padre. Por tanto, como todo esto es contrario a las Sagradas Escrituras, sin lugar a dudas, hay que adherirse al parecer que estamos explicando.

21. *En segundo lugar*: Todas las demás explicaciones del pasaje de San Pablo, es decir, exceptuando la de Damasceno y la explicación común de los Padres, incluso a primera vista parecen peregrinas y retorcidas. Pues San Pablo ruega se eleven súplicas, oraciones, peticiones y acciones de gracias por todos los hombres; y añade (I *Timoteo*, II, 3-6): «Esto es bueno y grato ante Dios, nuestro salvador, que quiere que todos los hombres alcancen la salvación y lleguen al conocimiento de la verdad; porque uno es Dios, uno también el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se entregó a sí mismo para redención de todos…». Sin duda, cuando San Pablo afirma que Dios quiere que todos los hombres alcancen la salvación, se refiere a todos esos mismos hombres por quienes, en el mismo contexto, había dicho antes que debían elevarse ruegos, oraciones, &c. (pues aduce la razón por la que esto debe hacerse) y a propósito de ellos añade que Cristo se entregó a sí mismo para redención de todos. Es evidente que las oraciones de la Iglesia deben incluir a todos los peregrinos hacia la beatitud ─de aquí debemos exceptuar a quien, con objeto de que vuelva al buen camino, ha sido excomulgado con justo castigo y que, por precepto de la Iglesia, resulta excluido de las oraciones comunes─ y que hay que rezar por todos los hombres en su totalidad, siendo esto grato a Dios; también es evidente que Cristo se entregó a sí mismo para redención de todos los hombres en su totalidad. Por tanto, San Pablo afirmó que Dios quiere que todos los hombres alcancen la salvación en su totalidad, si esto no estuviese en sus propias potestades.

(1211) *Cfr*. n. 57s; PL 44, 237ss.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

22. *En tercer lugar*: Dios posee formalmente una voluntad que le hace querer que cumplamos los preceptos y recomendaciones que nos da, si nosotros también queremos lo mismo[1212]. Pues en la oración del Señor (*Mateo*, VI, 10): «… hágase tu voluntad, tanto en el cielo, como en la tierra…», pedimos cumplir su voluntad. Sobre esta misma voluntad, San Pablo dice (I *Tesalonicenses*, IV, 2-3): «Bien sabéis los preceptos que os hemos dado en nombre del Señor Jesús. Porque la voluntad de Dios es vuestra santificación: que os abstengáis de la fornicación, &c…». Además, todos los Teólogos sostienen que estos preceptos y recomendaciones son voluntad de signo en relación a Dios, porque son expresión de una voluntad que Dios posee formalmente, en virtud de la cual quiere que cumplamos los preceptos, en el caso de que nosotros también queramos esto mismo en razón de nuestra libertad y, por ello, nos entrega sus preceptos. Pues es ridículo y poco conforme a las Sagradas Escrituras pensar que, formalmente y en sentido propio, Dios no quiere que cumplamos sus preceptos, sino que tan sólo se diría de manera metafórica que lo quiere, porque presenta sus preceptos y recomendaciones de la misma manera que lo haría quien quisiese el cumplimiento de sus preceptos, del mismo modo que, según se dice, se encoleriza con alguien sólo metafóricamente, porque castiga como suelen castigar los hombres encolerizados. Por esta razón, Santo Tomás, al considerar que la explicación presentada sobre las palabras de San Pablo en relación a una voluntad de signo ─como si Dios careciese de voluntad de beneplácito─ carece de toda probabilidad, con razón no la presenta en el lugar mencionado[1213], sino que ofrece tan sólo las explicaciones que interpretan este pasaje como referido a una voluntad de beneplácito que Dios poseería formalmente y en sentido propio. Finalmente, esta voluntad no es contraria a Dios, sino que puede conciliarse de la mejor manera tanto con la bondad, piedad y verdad divinas, como también con nuestra libertad y con la prueba a través de la cual Dios ha decidido conducirnos hasta el premio de la victoria; por tanto, hay que admitir que Dios posee esta voluntad. Pero esta sería la misma voluntad por la que, según afirman Damasceno y otros Padres, Dios quiere que todos los hombres se salven en su totalidad y obtengan los medios necesarios para alcanzar la vida eterna, siempre que no dependa de ellos. Por tanto, es verdadero el parecer de Damasceno y de otros Padres en relación a la explicación del pasaje mencionado de San Pablo.

23. Antes de ofrecer la cuarta demostración, diremos que no han faltado quienes han intentado rebatir la proposición que hemos ofrecido al comienzo de la anterior demostración ─a saber, Dios posee formalmente una voluntad que le hace querer que cumplamos los preceptos y recomendaciones que nos da, si nosotros también queremos lo mismo─, diciendo lo siguiente: «…aunque esta proposición sea verdadera en muchas ocasiones, sin embargo, no siempre

(1212) *Cfr*. n. 23-25.
(1213) *Summa Theologica*, I, q. 19, a. 6.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

lo es, como es evidente por el precepto que Dios impuso a Abraham de inmolar a Isaac»[1214].

24. Sin embargo, esta refutación es rigurosa en extremo y muy escrupulosa. En primer lugar, porque nosotros nos referimos a los preceptos y recomendaciones propuestos a la Iglesia y no al precepto particular que se le impuso a Abraham para tentarlo, para mostrar al mundo la fidelidad, esperanza, obediencia y caridad de Abraham con respecto a Dios, para que Abraham ejerciese simultáneamente estas virtudes y para mostrar el modo de la pasión futura de Cristo y de la caridad enorme del Padre eterno, por la que amó el mundo de tal manera que, para su salvación, no dudó en entregar a su hijo unigénito a una muerte crudelísima. En segundo lugar, porque nuestra doctrina es sólida y verdadera de por sí y por ley ordinaria, siendo esto suficiente para que pueda y deba afirmarse con seguridad y en términos absolutos; y no hay ninguna necesidad de exceptuar ningún suceso extraordinario y singular dirigido a algún fin particular; es más, con razón hay que señalar que procedería de manera más cauta de lo que conviene quien, haciendo uso de esta proposición sólida y verdadera de por sí, quisiera recurrir a la argumentación que hemos ofrecido, para exceptuar aquel suceso extraordinario; ciertamente, esto oscurecería la proposición. En tercer lugar, porque nuestra proposición no admite objeciones, ni siquiera en el caso del precepto impuesto a Abraham. Pues este precepto incluía todo lo siguiente: «Anda, toma a tu hijo, a tu unigénito, a quien tanto amas, a Isaac, y ve a la tierra de Moriah y ofrécemelo allí en holocausto sobre uno de los montes que yo te indicaré»[1215]; y Abraham se levantó, cogió al niño y realizó todo con la mayor fidelidad posible hasta el acto de alzar la espada para golpear con ella al niño; esto bastó para que se dijera que había cumplido el precepto del Señor, puesto que cumplió casi todo el precepto y de él no dependió el cumplimiento del precepto en su totalidad. De ahí que las Sagradas Escrituras añadan lo siguiente, bajo palabra de Dios: «… por haber hecho tú una cosa tal, es decir, no perdonar a tu hijo unigénito por mi causa, te bendeciré…»[1216]; y un poco más adelante: «… porque me obedeciste»[1217].

25. Esta obediencia de Abraham al precepto en términos de ejecución es la que se pone como gran ejemplo a seguir en las Sagradas Escrituras y de la que Santiago, hablando de las obras y del cumplimiento de la ley, dice lo siguiente: «Abraham nuestro padre ¿no fue justificado por las obras cuando ofreció sobre el altar a Isaac, su hijo?»[1218]. Sin duda, cuando aquel a quien se impone un precepto, decide hacer lo que se le preceptúa y proceder por etapas en su ejecución, se dice que cumple el precepto; y resulta puramente accidental que, o bien porque la muerte le llega antes o bien porque alguna otra causa se lo

(1214) *Censura romana libri concordiae*, ad p. 355.
(1215) *Génesis*, XXII, 18.
(1216) *Ibid*., XXII, 16-17.
(1217) *Ibid*., XXII, 18.
(1218) *Santiago*, II, 22.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

impide, no pueda cumplir el precepto en toda su extensión, pudiendo también suceder que el propio legislador le perdone su total cumplimiento o que incluso le prohíba aquello que le resta por cumplir y que se dispone a cumplir. Añádase que, cuando decimos que Dios posee formalmente una voluntad en virtud de la cual quiere que cumplamos los preceptos y las recomendaciones que nos da, si nosotros también queremos lo mismo, sobrentendemos la siguiente condición tácita: que en nuestra potestad esté su cumplimiento; de otro modo, si nos resulta imposible de hecho o de derecho, es evidente que Dios carecerá de esta voluntad. Sin embargo, en el momento en que se disponía a golpear al niño, ya le resultaba imposible por imposibilidad de derecho cumplir lo que le restaba del precepto que se le había impuesto con anterioridad, a causa de este nuevo precepto: «No extiendas tu brazo sobre el niño»[1219]. Podemos decir de manera más clara lo siguiente: es evidente que nuestra doctrina debe entenderse así: Dios posee una voluntad en virtud de la cual quiere que, si nosotros también queremos, cumplamos los preceptos que nos da durante el tiempo en que obligan. Una vez entendida nuestra doctrina de esta manera, no caben excepciones, porque aunque el precepto afirmativo impuesto a Abraham le obligase a hacer todo aquello que hizo hasta el momento en que levantó su espada con la intención de matar a Isaac, sin embargo, en ningún momento le obligó a matar a su hijo, porque en el momento en que se disponía a matar a su hijo siguiendo el precepto del Señor, Dios debía prevenirle y ordenarle lo contrario.

Pero volvamos al lugar de donde nos hemos apartado y presentemos el cuarto argumento.

26. *En cuarto lugar*: El mismo parecer puede demostrarse por medio de otros muchos testimonios de las Sagradas Escrituras que dan a entender con toda claridad que Dios posee esta voluntad. Por ejemplo, *Génesis*, VI, 6-7: «… doliéndose intensamente en su corazón, dijo: voy a eliminar de la faz de la tierra al hombre que creé…»; *Isaías*, I, 2-4: «¡Ay, voy a vengarme de mis adversarios…». Si Dios careciese del deseo de no castigar a los hombres, en el caso de que los pecados de éstos no exigiesen otra cosa, ¿qué significarían, pregunto, ese dolor de corazón y ese lamento por tener que tomar venganza? Ciertamente, sólo dan a entender el deseo de no castigar, en el caso de que los pecados de los hombres no lo exijan. En *Sabiduría*, I, 13-16, leemos: «Que Dios no hizo la muerte; ni se goza en la pérdida de los vivientes. Pues Él creó todas las cosas para la existencia e hizo saludables a todas las criaturas de la tierra… Porque la justicia no está sometida a la muerte. Pero los impíos la llaman con sus manos y palabras…»; *Ezequiel*, XVIII, 23: «¿Acaso quiero yo la muerte del impío y no más bien que se convierta de su mal camino y viva?»; y un poco más adelante: «¿Por qué habéis de querer morir, casa de Israel? Yo no quiero la muerte del que muere. Convertíos y vivid»[1220]; *Mateo*, XXIII, 37: «¡Cuántas

(1219) *Génesis*, XXII, 12.
(1220) *Ezequiel*, XVIII, 31-32.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

veces quise reunir a tus hijos a la manera en que la gallina reúne a sus pollos bajo las alas y no quisiste!». Finalmente, si Dios careciese de la voluntad condicional de la que hablamos, entonces las exhortaciones a la penitencia y a alcanzar la vida eterna que aparecen en las Sagradas Escrituras en boca de Dios, serían más bien fingimientos con respecto a aquellos que no se convierten. Pues sería propio de alguien taimado dar preceptos a los súbditos, no querer que los cumplan y, sin embargo, querer castigar a los transgresores de la ley. Por esta razón, esto no puede atribuirse a Dios de ninguna manera, sino que, antes bien, hay que decir que realmente quiere que suceda lo que preceptúa, pero sin perjuicio de la libertad del arbitrio creado y, por ello, bajo la condición de que los hombres y los ángeles quieran esto mismo.

27. Aunque Domingo de Soto, en el lugar que hemos citado[1221], finalmente se muestre de acuerdo, sin embargo, no sabe si esta voluntad que ─según hemos explicado─ Dios posee, debería denominarse «deseo y voluntad condicionales», porque, como dice, el deseo y voluntad condicionales son imperfectos y sólo aparecen cuando está ausente la facultad de realizar lo que se quiere, como es el caso de aquel que querría no lanzar sus mercancías al mar, pero que, obligado por la tempestad, las arroja, porque no tiene ninguna esperanza de salvar su vida de otro modo; pero a Dios no se le pueden atribuir ninguna imperfección, ni ausencia de facultad.

28. Sin embargo, sin lugar a dudas, como hace Santo Tomás en este lugar[1222], debemos referirnos a ella como «deseo y voluntad condicionales», como es evidente por todo lo que hemos dicho hasta aquí. Además, como Dios posee esta voluntad formalmente y no es una volición eficaz y absoluta, no parece que pueda ser otra que un deseo y voluntad condicionales.

29. Al argumento de Domingo de Soto, debemos decir que un deseo y voluntad condicionales a veces aparecen por la ausencia de la facultad de hacer o de obtener lo que así se desea ─como sucede en el caso de quien querría no arrojar sus mercancías al mar─ y a veces aparecen no por ausencia de la potestad de que se produzca lo que se quiere, sino para permitir de este modo que las cosas actúen de manera conforme a sus naturalezas y que las criaturas dotadas de arbitrio alcancen por sus propios méritos y más honrosamente el premio de la victoria, aunque ayudadas por la gracia divina. Por tanto, en el primer caso, el deseo y voluntad condicionales aparecen unidos a una imperfección y ausencia de facultad, lo que no puede aplicarse a Dios; pero en el segundo caso no sucede esto de ningún modo. Pues Dios quiere libremente que algunas cosas sucedan de manera dependiente del arbitrio creado, como la beatitud de los condenados; pero también quiere de manera absoluta lo opuesto, esto es, la condenación, por

(1221) *Cfr*. *supra*, n. 19.
(1222) *Summa Theologica*, I, q. 19, a. 6 ad 1.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

el mal uso del mismo arbitrio. No obstante, pudo querer de manera absoluta esas mismas cosas ─como la beatitud─ de las cuales quiere las opuestas en sentido absoluto, o bien impidiendo el mal uso del arbitrio creado o bien queriéndolas en sentido absoluto con independencia de cualquier uso del arbitrio creado.

30. Gregorio de Rímini, en el lugar que hemos citado, intenta demostrar que el pasaje de San Pablo no debe entenderse referido a una voluntad antecedente como deseo de salvación, siempre que esto no estuviese en la potestad de los pecadores, porque si esto fuese verdad, San Pablo no habría dicho: Dios quiere que todos los hombres alcancen la salvación; pues el deseo no suele expresarse por medio de un verbo en modo indicativo, sino en modo optativo.

31. Sin embargo, en primer lugar, debemos decir que el deseo a veces también se expresa por medio de un verbo en modo indicativo, como es evidente por lo que Cristo dijo al Padre: «… pero no se haga como yo quiero, sino como quieres tú»[1223]. En segundo lugar, debemos decir que el deseo que aparece en ausencia de la facultad de hacer o conseguir algo, suele expresarse por medio de un verbo en modo optativo, pero no así el deseo que Dios tiene de dejar a las cosas actuar libremente y de manera conforme a sus naturalezas; pues esta es una voluntad condicional y la condición de la que depende es: que no dependa de otra cosa. Por esta razón, podemos muy bien decir que Dios querría la salvación de todos, si esto no dependiese de ellos.

Disputa II
¿Se cumple siempre la voluntad de Dios?

1. *Primera conclusión*: Todo aquello que Dios quiere con voluntad absoluta, se cumple siempre. Esta conclusión es dogma de fe.

Pero para que esta conclusión se entienda mejor y sea objeto de una demostración evidente, debemos saber que Dios quiere algo con voluntad absoluta de dos modos. *Primer modo*: sin ninguna dependencia del arbitrio creado en tanto que libre arbitrio. Esta voluntad absoluta de Dios es la que con mayor propiedad se denomina «voluntad eficaz», sin que ninguna criatura pueda resistírsele, tanto si Dios ejecuta por sí mismo aquello que quiere ─y así se produjo la creación del mundo─, como si obra por medio de las causas segundas, aunque pueda inferirles una necesidad a la voluntad humana y a la angélica; sin embargo, en relación a aquello que Dios ejecute de este modo, la voluntad creada no podrá considerarse en posesión de libre arbitrio, porque en su potestad no estará hacer lo opuesto.

En cuanto a este primer modo, la conclusión puede demostrarse, en primer lugar, a partir de los testimonios de las Sagradas Escrituras: *Salmos*, CXIII, 3:

(1223) *Mateo*, XXVI, 39.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

«Nuestro Dios está en los cielos y puede hacer cuanto quiera»; *Ester*, XIII, 9: «No hay quien pueda resistirse a tu voluntad»; *Isaías*, XLVI, 10: «Mis designios subsistirán y cumplo toda mi voluntad»; *Romanos*, IX, 19: «¿Quién puede resistirse a su voluntad?». En segundo lugar, puede demostrarse racionalmente, porque si una causa que quiere algo con voluntad absoluta y sin ninguna condición o dependencia del arbitrio creado en tanto que libre arbitrio, no produce el efecto, será o bien porque no puede hacer lo que quiere con voluntad absoluta o bien porque algo se lo impide o bien porque cambia su voluntad. Lo primero y lo segundo no pueden darse de ninguna manera, porque Dios es omnipotente y toda causa segunda ─tanto en su existencia, como en sus acciones─ depende del influjo y del concurso libre de Dios. Lo tercero tampoco es posible, porque en Dios no puede haber «sombra de cambio»[1224] y no puede suceder nada que Dios no haya previsto y presabido y en razón de lo cual debiese cambiar su propio designio y voluntad. Por tanto, todo aquello que Dios quiere con una voluntad absoluta tal, se cumple siempre.

2. *Segundo modo*: Dios quiere algo con dependencia del arbitrio creado en tanto que posee libertad y, por ello, bajo la siguiente condición: que el arbitrio creado también lo quiera; sin embargo, Dios también lo quiere de manera absoluta, porque, como prevé que el libre arbitrio lo va a realizar libremente dada la hipótesis de que Él quiera crear el orden de cosas que de hecho ha decidido crear, a Él esto también le parece bien y ya con voluntad absoluta quiere que suceda lo que así va a acontecer libremente y que podría no acontecer. De este modo, Dios Óptimo Máximo quiere todos los actos buenos que nuestro arbitrio va a realizar, no sólo con voluntad condicional ─en el caso de que nosotros también queramos realizar estos actos─, sino también con voluntad absoluta, en la medida en que estos actos le parecen bien a Él que los prevé y en la medida también en que su bondad divina y singular los quiere y los dirige por medio de nuestro arbitrio.

Además, es evidente que esta voluntad absoluta de Dios siempre se cumple, porque se apoya en la certeza que la presciencia divina posee de que el libre arbitrio va a realizar estos actos y porque esta voluntad es posterior a dicha presciencia. Por ello, como Dios no es susceptible de transformación, ni de «sombra de cambio»[1225], resulta tan cierto que Dios no puede engañarse con esta presciencia, como que esta voluntad absoluta de Dios siempre se cumple. Algunos de los pasajes citados de las Sagradas Escrituras confirman en parte la conclusión propuesta referida también a esta voluntad absoluta de Dios, en la medida en que Él, previendo todo lo que el libre arbitrio va a hacer, sabe gracias a su providencia que todas las cosas que van a acontecer se ajustan a los fines que ha dispuesto, de tal modo que ─sin perjuicio de la libertad tanto de aquellos que van a hacer un buen uso de su arbitrio, como de aquellos que van a hacer

(1224) *Santiago*, I, 17.
(1225) *Santiago*, I, 17.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

un mal uso─ Él también se aprovecha del mal uso que harán de su arbitrio, para que puedan alcanzarse los fines que ha prefijado ─y a menudo también «suele sorprender a los sabios en su propia astucia»[1226]─, de tal manera que Él mismo realiza el designio divino ─que ellos intentan desbaratar─ a través del mismo camino por el que ellos intentan eludirlo, como puede verse en el caso de los hermanos de José, porque Dios convirtió el sueño en realidad a través del mismo camino por el que los hermanos de José intentaron huir del designio divino revelado en sueños, vendiendo a su hermano José. De esta manera, Dios se aprovechó del mal uso del arbitrio por parte de los tiranos, para que los mártires alcanzasen premio y corona; pero también se aprovechó del mal uso del arbitrio por parte de los pontífices fariseos, de Herodes y de Pilato, para redención del género humano, según leemos en *Hechos de los apóstoles*, IV, 27-28: «Porque en verdad juntáronse en esta ciudad contra tu siervo Jesús, a quien ungiste, Herodes y Poncio Pilato, con los gentiles y el pueblo de Israel, para ejecutar cuanto tu mano y tu designio habían decretado de antemano que sucediese». Pues, «extendiéndose firmemente de uno a otro extremo»[1227], Dios gobierna todo con suavidad, dejando que cada cosa actúe de manera conforme a su naturaleza.

3. Por todo ello, es fácil entender el sentido de las palabras que José pronunció para tranquilizar a sus temblorosos hermanos, que temían que, tras la muerte del padre, quisiera tomarse venganza por el crimen que éstos cometieron contra él; estas palabras aparecen en el *Génesis*, L, 19-20: «No temáis, ¿acaso podemos resistirnos a la voluntad de Dios? Vosotros creíais hacerme mal, pero Dios ha hecho de ello un bien cumpliendo lo que hoy sucede, esto es, poder conservar la vida de un pueblo numeroso». Ciertamente, el sentido de estas palabras es el siguiente: Dios quiso con voluntad absoluta exaltar a José, siendo por tanto necesario que esta voluntad se cumpliese, si no del modo mencionado, de cualquier otro, que habría estado en la potestad de Dios, o bien enviando a José a Egipto, o bien de cualquier otra manera. No obstante, previendo que un medio adecuado para este fin era la traición de sus hermanos, que, dada la hipótesis de que Él no quisiese impedirla, tendría lugar por la maldad y libertad de éstos, Dios la permitió, para que de ella se siguiese un bien tan grande y que, de este modo, resplandeciese su sabiduría, que de males suele extraer bienes y que «sorprende a los sabios en su propia astucia», cuando, al intentar éstos huir de los fines que Dios establece, por el mismo camino por el que huyen dan lugar a que se alcancen estos fines de manera asombrosa.

4. Por todo ello, las palabras *¿acaso podemos resistirnos a la voluntad de Dios?* de ningún modo significan que Dios infiriese a los hermanos de José la necesidad de pecar, para que el resultado final se diese por este camino, sino que Dios quiso este resultado final, lo dirigió con voluntad absoluta ─que debía

(1226) *Job*, V, 13.
(1227) *Sabiduría*, VIII, 1.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

cumplirse totalmente─, hizo uso del pecado cometido por la maldad y el arbitrio de éstos y sólo Él permitió que se produjese el resultado final y dichoso. Sin lugar a dudas, esto es lo que significan las palabras que siguen a las anteriores: «Vosotros creíais hacerme mal, pero Dios ha hecho de ello un bien…»[1228]. Y para tranquilizar todavía más a sus hermanos, José les explicó sabiamente que Dios quiso con voluntad absoluta y eficaz su exaltación y que también permitió, como medio para este fin, la maldad de ellos, gracias a lo cual él obtuvo un bien tan grande; también les dijo que, por esta razón, no habían de temer que él quisiera vengarse de ellos por un delito del que había obtenido un bien tan grande, disponiendo y permitiendo Dios que las cosas sucediesen de esta manera.

5. Pero aquí debemos señalar que este pasaje, en la literalidad de la lengua hebrea, dice lo siguiente: «Y dijo a ellos José: no temáis, porque ¿acaso estoy yo en lugar de Dios? Y vosotros pensasteis mal contra mí…». Estas palabras, aparte del sentido que les ha dado la edición de la *Vulgata* ─como si José pretendiese decir, haciendo uso de un idiotismo en la lengua hebrea, que él no es Dios para que ese resultado dichoso se haya seguido del crimen de sus hermanos por su propio designio y no más bien por el designio divino, al que nadie puede oponérsele─, poseen otro sentido, que fue el que expresaron los Setenta Intérpretes, cuando tradujeron esas palabras de la siguiente manera: «No temáis, porque yo dependo de Dios. Y vosotros pensasteis…». Mucho más claramente expresa esto mismo el parafraseador caldeo, cuando dice: «No temáis, porque yo mismo temo ante la faz de Dios». Además, para que este otro sentido sea más inteligible, recuérdense las palabras que preceden: «Cuando los hermanos de José vieron que su padre había muerto, se dijeron: ¿Nos guardará rencor José y nos devolverá todo el mal que le hemos hecho?»[1229]. En hebreo este pasaje dice literalmente lo siguiente: «Y vieron los hermanos de José que su padre había muerto y dijeron: quizás José nos aborrecerá y nos hará pagar todo el mal que le hicimos». Por tanto, el sentido de estas palabras sería el siguiente: como José se daba cuenta de que sus hermanos sospechaban que él procedería contra ellos con odio y que, por esta razón, querría vengarse de ellos, dijo: soy siervo de Dios, es decir, soy temeroso de Dios; por ello, no penséis que yo voy a proceder contra vosotros con odio y que, por esta razón, querré vengarme de vosotros, porque esto es algo totalmente ajeno a los hombres temerosos y siervos de Dios; vosotros pensasteis mal contra mí, &c. Otros refieren las palabras: *¿acaso estoy yo en lugar de Dios?*, como si José las hubiese dicho para increpar a sus hermanos, tras ver que se prosternaban ante él, como se dice justo antes[1230]. Sin embargo, estas palabras dan a entender de manera evidente la razón por la que los hermanos de José no debían temer que éste quisiera vengarse de ellos. Su adoración prosternados tampoco era un culto de latría,

(1228) *Génesis*, L, 20.
(1229) *Ibid*., L , 15.
(1230) *Ibid*., L, 18.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

sino la reverencia debida a José como gobernador de la tierra de Egipto y como hermano al que rogaban perdón por el delito cometido contra él. Además, esta no fue la primera ocasión en la que ellos le mostraban tal reverencia, porque ya lo habían hecho antes en varias ocasiones con el permiso de José; es más, también mucho antes José lo había predicho con espíritu profético.

6. *Segunda conclusión*: No siempre se cumple lo que Dios quiere con voluntad condicional.

Esta conclusión es evidente por todo lo que hemos dicho en la disputa anterior. Pues con esta volición Dios quiere que todos los hombres alcancen la salvación y, sin embargo, no todos lo hacen. Asimismo, quiere la observancia de sus preceptos y recomendaciones; sin embargo, éstos son despreciados en todas partes. Y el pecador que se aparta de este orden de la voluntad divina, cae en otro orden de voluntad divina en el que Dios quiere castigar con voluntad absoluta a quienes, según prevé, abandonarán esta vida en pecado, como afirman Santo Tomás[1231] y San Agustín (*De spiritu et littera*, cap. 33[1232]).

7. No obstante, puede presentársenos la siguiente duda: ¿Quiere Dios con voluntad absoluta todas las cosas sin excepción que acontecen en la naturaleza? Podría sostenerse una respuesta afirmativa a esta pregunta, porque Dios es causa de todas las cosas que acontecen consideradas en términos de entidad. Por tanto, como Dios es causa de todas ellas por mediación de su voluntad, de aquí se sigue que quiera con voluntad absoluta que todas estas cosas acontezcan.

8. *Tercera conclusión*: Dios no posee la voluntad absoluta de que se produzcan los actos pecaminosos que el arbitrio creado comete; ahora bien, Dios posee la voluntad absoluta de permitirlos y también quiere con voluntad absoluta concurrir con el libre arbitrio creado, a través de su influjo general, en la realización de estos actos.

Lo primero es dogma de fe y ya lo hemos demostrado aduciendo numerosas razones en nuestros comentarios a la cuestión 14, artículo 13 (desde la disputa 31). Lo segundo es evidente, porque esos actos no se producirían, salvo que Dios quisiese permitirlos. No obstante, como el permiso divino implica que el propio libre arbitrio los va a realizar ─salvo que Dios lo impida─ y que Dios también puede no querer impedirlos, de aquí se sigue correctamente la siguiente consecuencia: Dios tiene la voluntad absoluta de permitir estos o aquellos pecados; por tanto, se cometerán. Lo tercero se puede demostrar así: si Dios no quisiese con voluntad absoluta concurrir como causa universal con el arbitrio creado, a través de su influjo general, en la realización de los actos pecaminosos, el arbitrio creado no los realizaría de ninguna manera; pues si se suprime este concurso, tales actos no pueden realizarse, como es evidente por

(1231) *Summa Theologica*, I, q. 19, a. 6.
(1232) *Ibid*., n. 58; PL 44, 238.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

lo que hemos dicho en nuestros comentarios a la cuestión 14, artículo 13 (desde la disputa 25).

Por ello, Dios no quiere con voluntad absoluta la existencia de todas las entidades reales que aparecen en la naturaleza, aunque quiera con voluntad absoluta concurrir con todas ellas, al menos con su concurso general y en tanto que causa universal de todas las cosas, como hemos explicado en la disputa 31 y en las siguientes.

Disputa III

En la que explicamos que Dios no es causa del pecado, ni siquiera entendido en sentido material

1. Algunos[1233], en primer lugar, reproducen las palabras que he ofrecido en la tercera conclusión de la disputa anterior, a saber: «Dios no posee la voluntad absoluta de que se produzcan los actos pecaminosos que el arbitrio creado comete; ahora bien, Dios posee la voluntad absoluta de permitirlos y también quiere con voluntad absoluta concurrir con el libre arbitrio creado, a través de su influjo general, en la realización de estos actos. Lo primero es dogma de fe y ya lo hemos demostrado aduciendo numerosas razones en nuestros comentarios a la cuestión 14, artículo 13 (desde la disputa 31)». También reproducen otras palabras que he añadido un poco más adelante[1234], a saber: «Por ello, Dios no quiere con voluntad absoluta la existencia de todas las entidades reales que aparecen en la naturaleza, aunque quiera con voluntad absoluta concurrir con todas ellas, al menos con su concurso general y en tanto que causa universal de todas las cosas».

2. En segundo lugar, dicen: Si en la primera parte de la tercera conclusión se está hablando de los actos pecaminosos en tanto que actos pecaminosos, es correcto lo que se dice; pues sería una conclusión absolutamente verdadera. Pero como es evidente que, por lo que añado a continuación, me estoy refiriendo a los actos pecaminosos en tanto que entidades naturales, es decir, en ausencia de toda consideración de la maldad e indignidad del pecado, se asombran de que yo afirme que la primera parte de mi conclusión es dogma de fe y que lo he demostrado a partir de la disputa 31, a pesar de que aquí sólo explico que Dios no es causa del pecado. Añaden que la conclusión entendida de esta manera dista tanto de ser dogma de fe que se opone a la verdad y al parecer común de los escolásticos. Además, añaden que Dios quiere la entidad natural que se encuentra en el pecado, considerada en ausencia de la maldad de éste, con voluntad absoluta, pero no antecedente, sino consecuente o incluso concomitante; también afirman que esta entidad considerada de esta manera procede de Dios y, por ello, no

(1233) *Censura romana libri concordiae*, ad p. 361.
(1234) *Cfr*. disputa 2, n. 8.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

aborrece de su existencia; pues «no odia nada de lo que hace»[1235]. Confirman todo esto recurriendo a San Agustín (*In Iohannis evangelium*, I, 3): «Todo existe por Él y sin Él nada existe»[1236]; siendo la nada, es decir, el pecado en cuanto tal, lo único que Dios no habría hecho, según San Agustín.

3. También piensan que es ajeno a la manera común de hablar lo que digo en mis comentarios a la cuestión 14, artículo 13 (disputa 33, al final del punto 21), a saber: Aunque Dios quiera otorgar su concurso general e indiferente para la producción de nuestras obras moralmente malas o las contrarias a éstas, no obstante, no puede decirse en términos absolutos que Dios sea causa de sus entidades en particular, sino añadiendo lo siguiente: «causa universal que no dirige con su causalidad estas acciones». Pues dicen que los Teólogos que defienden un concurso general de Dios con las causas segundas en términos absolutos y sin adición ninguna, están afirmando que Dios es causa de las acciones a las que se debe la consideración pecaminosa en relación a la propia entidad. Además, añaden que resulta un tanto contradictorio que yo diga que Dios quiere con voluntad absoluta concurrir en la acción pecaminosa, sin que este concurso sea otra cosa que la producción que otorga el ser a la acción, y que, sin embargo, Dios no quiera el ser de la propia acción, sobre todo si Dios no concurre en las acciones exteriores a Él con una potencia ejecutiva distinta de su voluntad, sino con una potencia inmediata a través de su propia voluntad, como muchos enseñan y como yo mismo he dicho en mis comentarios a la cuestión 14, artículo 13 (disputa 26, punto 14); en mis comentarios a la cuestión 25, me extenderé sobre este punto. Y si, según dicen, en la disputa anterior y en la 33 sólo quise afirmar que Dios no quiere con voluntad absoluta y antecedente los actos pecaminosos ─tampoco en términos substanciales─ y que no los predefine, debí haber explicado esto con mayor claridad.

4. A la primera objeción debo decir que, en la primera parte de la conclusión, hablo de los actos pecaminosos en tanto que actos pecaminosos, pero hablo de ellos no sólo considerando su entidad de pecado formal y de maldad, sino también su parte material, que es fundamento de la formal, en tanto que fundamento de ella ─es decir, considerando aquello a lo que se debe su ser de fundamento─, como explico con toda claridad en mis comentarios a la cuestión 14, artículo 13 (disputa 29[1237] y disputa 30[1238]). Para explicar ahora este punto con mayor claridad, debemos decir que nos referimos a la propia acción pecaminosa, en tanto que recibe con eficacia de nuestro arbitrio un ser opuesto a la ley divina por obra de un influjo que es propio de nuestro arbitrio y que, según San Agustín, sería un uso del arbitrio dirigido a hacer aquello para lo cual Dios no nos lo habría concedido y por el cual el propio arbitrio abusaría de sí mismo y también

(1235) *Sabiduría*, XI, 25.
(1236) *In Iohannis evangelium*, tr. 1, n. 13; PL 35, 1385.
(1237) *Cfr*. n. 8.
(1238) *Cfr*. n. 3 y 4.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

del concurso general de Dios con objeto de realizar un acto y alcanzar un fin para los cuales Dios no nos lo habría concedido. Pero del mismo modo que el hecho de que la acción real del pecado posea esta especie de naturaleza, se debe a que el arbitrio, determinándose a sí mismo libremente, influye de este modo, así también, a este mismo arbitrio, influyendo del mismo modo aquí y ahora con estas circunstancias y obrando ─tan sólo por su parte─ contra la ley de Dios, se deberá que el pecado pueda considerarse así en sentido formal, que es el único al que se refiere quien objeta. De ahí que la causa real del pecado, según dice San Agustín en los lugares citados, sea el propio arbitrio, cuando influye de este modo y obra o coopera en este acto, y no Dios, cuando coopera con el arbitrio en dicho acto, porque la cooperación del arbitrio se dirige contra la recta razón y contra la ley de Dios, pero no así la cooperación divina. Así pues, afirmamos que Dios Óptimo Máximo no sólo no puede complacerse en la parte formal, es decir, en la entidad de razón del pecado, sino que tampoco puede complacerse en la propia acción del pecado, tal como ésta emana del arbitrio ─del modo que hemos explicado─ por obra de un influjo que es peculiar y propio de él y contrario a la ley de Dios; también sostenemos que Dios no puede preceptuar al arbitrio esta acción o influjo, ni moverlo o inclinarlo hacia ella, ni aconsejarle este influjo, ni predestinarlo, porque todo esto es intrínsecamente malo por su propia naturaleza y, además, es contrario a la bondad infinita de Dios y a su ley eterna que Él quiera o haga todo esto.

De ahí que, en la disputa 32[1239], considerando e impugnando como insuficiente o nula la razón que muchos Teólogos antiguos ofrecen para explicar por qué, aunque Dios coopere en nuestras acciones malvadas, sin embargo, no es causa del pecado, afirmamos lo siguiente: «Pero este razonamiento o bien no explica en la medida necesaria esta cuestión o bien carece de relevancia. Ciertamente, aunque es cosa clarísima que, en sus operaciones, Dios ─que es la suma bondad─ de ningún modo puede dejar de ser sujeto tanto para otros, como propiamente para sí mismo, no obstante, en Él la ley es eterna, porque la ley no es sino el propio Dios y todo lo que se dicta a sí mismo: qué puede hacer con rectitud, qué cosa sería vergonzosa en el caso de que Él la hiciera y, por esta razón, qué cosa implicaría contradicción en el caso de hacerla, por ser contraria a su suma bondad. Así colegimos lo siguiente: Dios no puede, de ninguna de las maneras, mentir por sí mismo, ni por medio de otro; tampoco puede, bajo ningún concepto, ordenar pecados, ni mover o inclinar hacia acciones consideradas pecaminosas, así como tampoco aconsejarlas o predestinar a alguien a ellas, porque estas acciones y otras semejantes repugnan a la recta razón, tanto humana como divina, y a la bondad infinita. Esto parecen dar a entender los testimonios de las Sagradas Escrituras, las definiciones de la Iglesia y los pareceres de los Santos Padres que hemos presentado en la disputa anterior. Por esta razón, no sólo es contrario a la fe que Dios sea causa del pecado porque, si lo fuese, Él mismo faltaría a su regla cooperando con nosotros en el pecado con objeto

(1239) *Cfr*. n. 3.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

de que faltemos a nuestra regla, sino que también sería contrario a la fe que Dios fuese causa del pecado porque, si lo fuese, ordenaría o aconsejaría hacer un acto malvado o predestinaría, movería e inclinaría hacia él a través de su influjo y de su operación; ahora bien, si fuese causa del pecado en este segundo sentido, lo sería también en el primero, porque Él mismo faltaría a su ley eterna. Ciertamente, Dios podría, sustrayendo antes alguna acción ─por medio de la adición de alguna circunstancia─ de la consideración de pecaminosa, ordenarla o mover hacia ella, a pesar de que, en ausencia de esta circunstancia, dicha acción sería contraria al derecho natural y, en consecuencia, pecado. De este modo, como Señor de la vida de cualquier hombre, Dios ordenó a Abraham sacrificar a su hijo Isaac, lo cual, en aquella circunstancia, le estaba permitido a Abraham y no era contrario al quinto precepto del decálogo, una vez concedida al padre esta facultad en relación a su hijo. Pero que Dios ordene o mueva hacia algo que en la causa segunda debe considerarse pecado, implica contradicción con toda claridad, porque se opone a la bondad divina y a la ley eterna[1240]».Seguidamente añadimos cómo Dios no puede propiamente dispensar del cumplimiento de los preceptos del decálogo, aunque en función de las circunstancias que establece, puede sustraer muchas acciones de su sujeción a los preceptos del decálogo, pero sin que esto signifique propiamente dispensar de su cumplimiento.

5. Ciertamente, quien nos plantea estas objeciones parece engañarse, porque no tiene en cuenta que, aunque la acción del pecado ─en la totalidad de su ser y como totalidad de efecto─ proceda de Dios, sin embargo, todo su ser también procede del libre arbitrio que influye y coopera contra la ley de Dios, aunque no por medio de otra acción numéricamente distinta o por medio de otra consideración formal de la acción, sino por medio exactamente de la misma acción que, en términos precisos en tanto que procedente del libre arbitrio, recibe la denominación de «influjo, acción del libre arbitrio, pecado en sentido material y acción contra la ley de Dios», pero que, en términos precisos en tanto que procedente de Dios con inmediatez, recibe la denominación de «influjo y acción de Dios»; sin embargo, considerada de este modo, no es pecado ni siquiera en sentido material o fundamental, ni acción contra la ley de Dios; es más, tampoco posee esta especie de naturaleza por proceder de Dios de esta manera, sino tan sólo por proceder con inmediatez del libre arbitrio, como hemos repetido a menudo.

Puesto que la buena acción posee una sola causa total y la mala procede de efectos particulares, por ello, la siguiente consecuencia no es correcta: *Toda esta acción, considerada en términos de la totalidad de su concepto real y formal, procede de Dios a través de su concurso general entendido como causa y, en tanto que procedente de Él, esta acción no le desagrada; por tanto, esta misma acción considerada en los términos de ese mismo concepto real y formal, no le desagrada*; pues se trata de un argumento que pasa de lo relativo a lo absoluto.

(1240) *Cfr*. q. 19, art. 6 (disp. 3, n. 2, 4).

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

En efecto, para que esta acción le desagrade en sentido absoluto y para que sea contradictorio que le agrade en sentido absoluto, basta con que toda esta acción, en la medida en que el libre arbitrio la realiza contra la ley de Dios, le desagrade; también resulta contradictorio que esta acción, considerada de este modo, le agrade, así como que Dios preceptúe, aconseje, mueva o predestine a cualquiera a obrar esta acción considerada de este mismo modo.

Me asombra que mi censor convenga conmigo con razón en que Dios no puede complacerse en esta acción, ni quererla substancialmente con voluntad antecedente, y, sin embargo, afirme que se complace en ella y la quiere con voluntad consecuente y concomitante, a pesar de que, en esta cuestión sobre la que disputamos, el objeto de la volición divina antecedente, concomitante y consecuente, es uno y el mismo, sin que sea menos malo de por sí, ni menos contrario a la razón y a la ley eterna, querer que el arbitrio actúe contra la ley de Dios y querer lo que haya hecho antes contra ella; mi censor debería explicar por qué razón, siendo el objeto absolutamente uno y el mismo, resulta contradictorio que Dios posea una voluntad antecedente en relación a este objeto y no sólo no es contradictorio que posea una voluntad concomitante y consecuente en relación a dicho objeto, sino que en realidad esta voluntad tenga como fin este objeto.

6. Pero creo que nuestro censor convendrá con nosotros en que Dios no es causa del pecado, entendido en sentido material y fundamental, como ya hemos explicado. Si vuelve a leer los testimonios de las Sagradas Escrituras y de los Santos Padres, así como las definiciones de la Iglesia, con los que, en la disputa 31, hemos demostrado esto que decimos, ciertamente, reconocerá que lo que decimos es dogma de fe, siempre que se entienda en el sentido en que nosotros lo decimos, sobre todo si a esto se le añade lo que decimos en la disputa 32[1241] y en la disputa 33[1242] y en nuestro *Apéndice a la Concordia* («Ad secundam obiectionem»[1243]). Sin lugar a dudas, cuando las Sagradas Escrituras, las definiciones de la Iglesia y los Santos Padres, se refieren a esta cuestión y enseñan que Dios no es causa de los pecados y que no predestina a ellos, ni los desea, y además los detesta y castiga, no hablan tanto de entidades metafísicas de razón que sigan a nuestras acciones, sino de las propias acciones a través de las cuales transgredimos los preceptos divinos y de las omisiones de acciones que estamos obligados a realizar por preceptos afirmativos; pues en estas acciones hay una voluntariedad y con ellas transgredimos los preceptos; es más, estas son las acciones prohibidas por los preceptos divinos, a saber: no matarás, no fornicarás, no robarás, no dirás falso testimonio, no desearás la mujer ni la hacienda de tu prójimo. Como leemos en *Apocalipsis*, II, 6: «… porque detestas el proceder de los nicolaítas, que yo también detesto…». Además, si Santiago no atribuye a Dios la tentación que aparece en nuestra

(1241) *Cfr*. n. 3.
(1242) *Cfr*. n. 9; n. 12.
(1243) *Cfr*. n. 29.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

sensualidad y nos mueve e inclina hacia el mal, mucho menos sostendrá que Dios sea causa de que, por medio de nuestro arbitrio, consintamos en caer en la tentación y cooperemos en el acto del pecado contra la ley de Dios. Como dice Santiago: «Ninguno, cuando sea probado, diga: Es Dios quien me prueba; porque Dios no es probado por el mal, ni prueba a nadie. Sino que cada uno es probado por su propia concupiscencia, que lo arrastra y lo seduce. Después la concupiscencia, cuando ha concebido, da a luz el pecado; y el pecado, una vez consumado, engendra la muerte»[1244]. Considérense los demás testimonios de las Sagradas Escrituras que hemos ofrecido en la disputa 31[1245].

7. Pero nuestro propio censor reconoce que las definiciones de la Iglesia que hemos ofrecido en la disputa 31[1246] y en nuestro *Apéndice*, se refieren a los actos pecaminosos, que Dios no predestina, ni quiere con voluntad antecedente; tampoco habría ninguna razón por la que, teniendo en cuenta que Dios no puede querer estos actos con voluntad antecedente, pueda quererlos con voluntad concomitante o consecuente. Pero la definición del Concilio de Trento (ses. 6) que hemos ofrecido en el lugar citado, se refiere a todas luces a los actos pecaminosos. Pues dice así: «Si alguien dijera que en la potestad del hombre no está hacer malo su camino, porque sería Dios quien haría tanto las malas obras, como las buenas, no sólo permitiéndolas, sino también propiamente y por sí mismo, hasta tal punto que la traición de Judas no sería obra suya en menor medida que la vocación de San Pablo, sea anatema»

8. Esto mismo también es evidente según los testimonios de San Pablo que hemos presentado en el mismo lugar[1247]. También San Juan Crisóstomo en su *In II Timothaeum homiliae 8*, dice: «Sólo tenéis que saber que Dios provee todo, que hemos sido creados con libre arbitrio, que Dios obra unas cosas y otras las permite, que no quiere que se produzca ningún mal, que todas las cosas no acontecen exclusivamente por su voluntad, sino también por la nuestra ─pues las cosas malas sólo se producen en virtud de nuestra voluntad, pero las buenas suceden en virtud de nuestra voluntad y de la ayuda divina─, que nada se le oculta; sin embargo, no porque no se le oculte nada, obra todo Él mismo»[1248]. He aquí que Crisóstomo habla de las obras. Y San Agustín en *De spiritu et littera* (cap. 31) dice: «En ningún lugar de las Sagradas Escrituras leemos: no hay voluntad salvo que proceda de Dios. Con razón no aparece escrito, porque no es verdad; de otro modo ─¡Dios no lo quiera!─, Él también sería autor de los pecados, si no hubiera voluntad salvo que procediese de Él, porque la mala voluntad sola ya es pecado, aunque de ella no se siga ningún efecto»[1249]. He

(1244) *Epístola de Santiago*, I, 13-15.
(1245) *Cfr*. n. 2-4.
(1246) *Cfr*. n. 6.
(1247) *Cfr*. disputa 31, n. 7.
(1248) *Cfr*. n. 4; PG 62, 647.
(1249) *Cfr*. n. 54; PL 44, 235.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

aquí que San Agustín habla del acto de la voluntad. Y en los artículos que se le atribuyen falsamente (art. 10), dice: «Es detestable y abominable la opinión según la cual Dios es autor de la mala acción o de la mala voluntad de cualquiera; en efecto, su predestinación sólo tiene por objeto la bondad y la justicia: *Pues todas las sendas de Dios son misericordia y verdad*[1250]. Ciertamente, la Santa Divinidad sabe que no prepara los adulterios de las casadas, ni las deshonras de las vírgenes, sino que las condena; no dispone tales cosas, sino que las castiga. Por tanto, la predestinación de Dios no anima, ni persuade, ni empuja, ni es autora de las caídas de quienes se despeñan, ni de la injusticia de los malvados, ni de los deseos de los pecadores, sino que predestina su juicio, por el que retribuirá a cada uno según su comportamiento, ya sea bueno, ya sea malo. Pero este juicio no se produciría, si los hombres pecasen por voluntad divina. Todo aquel hombre a quien el fallo divino coloque a la izquierda de Él, se condenará, porque no habrá ejecutado la voluntad de Dios, sino la suya propia»[1251]; y en el artículo 13, dice: «Es ignominioso culpar a Dios de estos males. Pues aunque, en virtud de su ciencia eterna, conoce de antemano cómo va a retribuir los méritos de cada uno, sin embargo, por el hecho de no poder ser objeto de engaño no infiere a nadie la necesidad o voluntad de pecar. Por tanto, si alguien se aparta de la justicia y de la piedad, caerá por su propio arbitrio, su concupiscencia lo arrastrará y su propia persuasión lo engañará, sin que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo obren nada. En esta situación no interviene la voluntad divina, cuya ayuda, según sabemos, ha detenido a muchos en sus caídas; pero a nadie ha impulsado a caer»[1252]; en *Hypognosticon* (lib. 6) dice: «Como ya he dicho, Dios presupo las malas acciones de Judas, pero no las predestinó, ni las hizo Él mismo; y, sin embargo, en virtud de su presciencia, lo entregó con juicio justo a su mente insensata y permitió estas acciones»[1253]; bastante más adelante dice: «Debemos mantener de manera inconcusa la regla de esta disputa, que resulta evidente por los testimonios divinos: Con anterioridad a la existencia de los pecados en el mundo, Dios los ha presabido, pero no los ha predestinado &c.»[1254]. Sin lugar a dudas, tanto estos Padres, como los demás, se refieren a los propios actos de los pecadores en la medida en que proceden de nuestro arbitrio, son contrarios a la ley de Dios y pueden considerarse pecados en sentido material y fundamental. Pero nuestro parecer no sólo es más pío y dignísimo de la majestad y bondad divinas, sino que también procede de las entrañas de las Sagradas Escrituras, de las definiciones de la Iglesia y de los testimonios de los Santos Padres, de manera que resulta asombroso que, a pesar de esta luz tan grande, alguien haya osado impugnarlo con fundamentos tan débiles.

(1250) *Salmos*, XXIV, 10.

(1251) Próspero de Aquitania, *Responsiones ad capitula obiectionum Vincentianarum*, c. 10; PL 51, 182 (45, 1846).

(1252) *Ibid*., c. 13; PL 51, 184 (45, 1848).

(1253) *Hypognosticon*, c. 5, n. 7; PL 45, 1661.

(1254) *Ibid*., n. 8; PL 45, 1661s.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

9. Por todo ello, es evidente que nuestro parecer ─a saber, Dios no es causa de los actos pecaminosos en tanto que pecados en sentido material y fundamental, esto es, en la medida en que son acciones procedentes de nuestro arbitrio de manera contraria a la ley de Dios─ no sólo no se opone a la verdad, sino que también es dogma de fe. Asimismo, aunque por parcialidad causal estas mismas acciones en su totalidad procedan de Dios simultáneamente, a través de su concurso general, y aunque, consideradas de manera precisa, no sólo por voluntad concomitante y consecuente, sino también antecedente, no desagradan a Dios o incluso Él se complace en ellas, sin embargo, consideradas sin más y en términos absolutos, le desagradan incluso si presenta una voluntad concomitante y consecuente; pues para que pueda decirse que estas acciones lo desagradan en términos absolutos, basta con que lo desagraden por una sola razón y con que realmente se realicen contra su propia ley y contra su voluntad de signo, es decir, condicionada. Pero San Agustín (*In Iohannis evangelium*, I, 3) no se opone a los testimonios validísimos y evidentísimos que acabamos de ofrecer, sino que tan sólo sostiene que, por medio de su Verbo, Dios es causa primera también de la entidad y de la razón formal del acto pecaminoso y que la entidad y bondad natural de esta acción puede reducirse a Dios como causa primera y autor del modo que ya hemos explicado.

10. En relación a lo que nuestros censores dicen, cuando afirman que aquellos escolásticos que defienden el concurso general de Dios con las causas segundas, sostienen en términos absolutos que Dios es causa de la acción pecaminosa, hay que decir que, sin duda, no niegan lo que decimos, aunque no hayan defendido expresamente nuestra doctrina, porque no explican con tanta exactitud como nosotros el modo en que definimos el concurso universal, ni tampoco lo hacen con tanta precisión como para darnos razón de por qué Dios no es causa del pecado. Pero no dudamos de que, si se les propusiese nuestra doctrina, la aprobarían completamente, especialmente porque es sobremanera pía y porque concuerda totalmente con la definición del Concilio de Trento (ses. 6, can. 6) que acabamos de citar[1255]; las razones particulares que hemos explicado hasta aquí y que explican por qué debemos decir que, en términos absolutos, Dios no es causa del pecado considerado en sentido material, demuestran nuestra doctrina. Sin duda, Santo Tomás y otros escolásticos no niegan, ni pueden negar, el concurso particular del libre arbitrio en la acción pecaminosa junto con el concurso general de Dios y que a la influencia real del arbitrio, como causa particular que determina la especie de la acción, se debe que esta acción sea contraria a la ley de Dios y elemento material y fundamento del pecado; asimismo, tampoco niegan, ni pueden negar, que este influjo del arbitrio en la acción pecaminosa es un abuso del arbitrio con objeto de hacer aquello para lo cual Dios no nos ha conferido el arbitrio ─como afirma San Agustín─ y por ello Dios sólo nos concede su permiso ─como define el Concilio de Trento─ y, en consecuencia, Dios no dirige

(1255) *Cfr*. n. 7.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

─por medio del arbitrio creado y de su concurso general─ la acción que sigue al influjo del arbitrio, sino que sólo la permite. Por esta razón, ni Santo Tomás, ni los escolásticos actuales, negarían que Dios sólo es causa universal y primera de la acción pecaminosa, a la que no dirige por medio de nuestro arbitrio, ni de su concurso general, sino que únicamente la permite, como nosotros afirmamos y como el Concilio de Trento define.

11. Además, en cuanto a la contradicción de la que se nos acusa[1256], debemos decir lo siguiente: Si se considera lo que hemos dicho en el párrafo mencionado, no aparece ninguna contradicción, sino que, por el contrario, la consecuencia que nuestros censores dirigen contra nosotros, resulta débil sobremanera, a saber: *Dios quiere con voluntad absoluta influir aquí y ahora con el libre arbitrio por medio de un concurso general, que de por sí resulta indiferente, de tal modo que, en función de la cualidad del influjo particular del arbitrio, se sigue una volición antes que una nolición o la volición o nolición de un objeto antes que de cualquier otro y, finalmente, la acción moralmente buena antes que la mala; por tanto, Dios dirige la acción pecaminosa que Él mismo prohíbe y que sería de una especie antes que de otra por el influjo particular del arbitrio y no por el concurso general de Dios, que resultaría indiferente en relación a las distintas especies de acción*. Sin duda, si el libre arbitrio actuase movido por el concurso general de tal modo que careciese de un influjo propio y particular y actuase de manera precisa en virtud del movimiento y del influjo que recibe de Dios ─del mismo modo que el agua calentada por el fuego actúa de manera precisa en virtud del calor que recibe del fuego─, entonces la consecuencia sería correcta, pero desaparecería la libertad de arbitrio y la determinación a actuar pecaminosamente procedería de Dios y, además, Él ─en conformidad con el error de Lutero─ no sería causa de la traición de Judas en menor medida que de cualquier acción buena, siguiéndose de aquí muchos absurdos semejantes. Pero esto no es así, porque la determinación a actuar pecaminosamente procede del propio arbitrio en virtud de su influjo propio y libre, por el que ─con objeto de obrar la mala acción─ abusa tanto de sí mismo, como del concurso general de Dios, sin que Él lo dirija a través del concurso general y del propio arbitrio; por esta razón, según la doctrina de San Agustín, que es verdadera en grado sumo, el propio hombre, y no Dios, es causa real y positiva del pecado.

12. Tampoco es correcta la otra consecuencia que nuestros censores ofrecen[1257], a saber: *el concurso general de Dios no es otra cosa que una producción que confiere ser a la acción; por tanto, quien quiere concurrir mediante un concurso general con el libre arbitrio, quiere y dirige la acción del pecado, cuando el arbitrio peca*. Pues el concurso general de Dios es un influjo, es decir, la propia acción pecaminosa en su totalidad procede ─pero por parcialidad causal─ de

(1256) *Cfr*. n. 3.
(1257) *Cfr*. n. 3.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

Dios, como causa universal a la que no se debe que esta acción sea pecaminosa o de otra especie, sino que esto se debe al influjo particular del arbitrio; por esta razón, no se sigue que si, por su parte, Dios quiere de manera absoluta influir de este modo, quiera o pretenda que la acción sea pecaminosa.

13. Ahora nuestro censor deberá reconocer que la realidad contradice clarísimamente su pretensión. Pues si su argumento demuestra algo, sin duda, demostrará que Dios quiere la acción pecaminosa con voluntad antecedente. En efecto, la voluntad de concurrir con su concurso general en la acción pecaminosa, será una voluntad antecedente respecto de la acción pecaminosa. Por ello, si de aquí se sigue que Dios quiere la acción pecaminosa, también se seguirá que la quiere con voluntad antecedente. Pero nuestro propio censor niega con razón que Dios posea una voluntad antecedente respecto de la acción pecaminosa, considerada también en sentido substancial.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Parte sexta
Sobre la providencia de Dios
Comentarios a la cuestión 22 sobre la providencia

Artículo I
Disputa I
En la que disputamos qué es la providencia y si Dios la posee

1. Para que sea evidente qué es la providencia, debemos saber que en las cosas podemos reconocer un doble orden en lo que respecta a la cuestión que estamos tratando. Pues las propias cosas pueden guardar entre sí un orden en ausencia de un fin, aunque se ordenen de este modo a causa de un fin. Este es el orden que las partes de una casa mantienen entre sí; pues los cimientos constituyen la base de la casa, el tejado la parte superior y las paredes la parte intermedia. Este también es el orden que los cuerpos simples mantienen en este universo, que a partir de ellos recibe su unidad; en efecto, los cuerpos más perfectos se sitúan en los lugares más nobles. El segundo orden es el que las cosas mantienen con respecto a un fin, ya sea un fin común a todas las cosas ─como la manifestación de la bondad, la sabiduría, la potencia y la justicia divinas─, ya sea un fin particular.

La concepción del primer orden se denomina «disposición en la mente del artífice»; pero el propio orden mandado ejecutar se denomina «disposición de las cosas entre sí o de las partes en su totalidad». La concepción del segundo orden con el propósito de ejecutarlo se denomina «providencia». Por tanto, la providencia divina no es otra cosa que la razón o concepción de un orden de cosas en relación a sus fines y que se encuentra en la mente divina con el propósito de mandarlo ejecutar por Él mismo o por intervención de causas segundas, o bien, como define Boecio en *De consolatione philosophiae* (IV, prosa 6[1258]), es la propia razón divina constituida en príncipe máximo de todas las cosas y que dispone todo. Pero no se refiere, como lo interpreta Santo Tomás en este pasaje[1259], a la disposición que acabamos de explicar, sino a la disposición de las cosas en razón de sus fines. Pues la palabra «disposición» suele usarse de las dos maneras, como dice Santo Tomás.

2. La providencia divina se ejecuta por medio de la creación y del gobierno de las cosas creadas. El gobierno es la dirección de las cosas ya creadas hacia sus

(1258) PL 63, 814s.
(1259) *Summa Theologica*, I, q. 22, a. 1.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

fines y su perfección; por ello, presupone la creación y la existencia de las cosas. Pero la conservación de estas cosas y de las demás a través de las cuales dirige a aquéllas hacia sus fines y las conduce a su perfección, es tarea del gobierno. Por tanto, la providencia mantiene con la creación y el gobierno la misma relación que la que mantiene el acto interno que posee una existencia formal en Dios con los actos externos a través de los cuales manda ejecutar aquello que la providencia ha preconcebido y establecido. Por esta razón, en este lugar Santo Tomás habla de la providencia, cuando disputa acerca de Dios y de aquello que posee existencia formal en Dios; pero de la creación comienza a hablar a partir de la cuestión 44 y del gobierno a partir de la cuestión 103. Y que no sólo el gobierno, sino también la propia creación, es ejecución de la providencia divina, puede demostrarse en contra de lo sostenido por Durando (*In I Sent*., dist. 39, q. 3), porque desde la primera producción de las cosas Dios creó para utilidad del hombre las demás cosas corpóreas de una manera tan ajustada, creó el universo entero ─para mostrar la bondad, sabiduría y potencia divinas─ de manera tan proporcionada, así como también cada una de sus partes ─y no sólo cada una de las partes del universo, sino también las partes de cada uno de los seres vivientes─ de una manera tan acorde a cada una de sus funciones particulares y de sus fines, que ¿quién puede no ver que todo ello ha sido realizado y ejecutado por la providencia divina, como es evidente a todas luces según la definición de «providencia»?

3. Si se pregunta qué clase de acto de potencia es la providencia, hay que decir que, sobre todo, es un acto de entendimiento práctico ─al haber un plan o idea de un orden de cosas en relación a un fin─, pero que añade el propósito de mandar ejecutar dicho orden, siendo éste un acto de la voluntad que completa el plan perfecto de la providencia. Por tanto, cuando Damasceno (*De fide orthodoxa*, lib. 2, cap. 29[1260]) dice que la providencia es la voluntad de Dios en virtud de la cual todas las cosas existentes reciben el gobierno que les conviene, debemos entender que se trata de la voluntad o del acto y determinación de la voluntad de Dios como aquello que completa el plan de la providencia; sin embargo, no debemos negar que, sobre todo, incluye el propio plan o la idea de gobernar las cosas de este modo, siendo esto exigido por la determinación de la voluntad, para que se pueda completar el plan de la providencia divina. El Ferrariense (*Commentaria in libros contra gentes*, lib. 3, cap. 64) afirma que el acto del entendimiento solo, en ausencia del propósito ejecutor, también puede denominarse «providencia», si ampliamos el significado del término «providencia»; sin embargo, este término suele entenderse comúnmente en tanto que comprehensivo del propósito de mandar ejecutar el orden concebido. Esto es lo que tenemos que decir en cuanto al primer orden propuesto.

4. En cuanto al segundo orden, la conclusión de Santo Tomás es la siguiente: Dios posee providencia, pero no para ordenarse hacia su propio fin, siendo esto

(1260) PG 94, 964ª.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

propio de la providencia y de la prudencia monástica, sino que con ella ordena y dirige a las criaturas hacia sus propios fines, siendo esto propio de la providencia y prudencia civil, regia y monárquica. Lo primero es dogma de fe y es evidente por lo que leemos en *Sabiduría*, XIV, 3: «Tu providencia, Padre, gobierna todo desde el principio»; y por las palabras de *Mateo*, VI, 26-30: «Mirad cómo las aves del cielo no siembran, ni siegan, ni encierran en graneros, y vuestro Padre celestial las alimenta... Por tanto, si a la hierba del campo... Dios así la viste, ¿no hará mucho más con vosotros, hombres de poca fe?»; esto mismo leemos en muchos otros testimonios de las Sagradas Escrituras.

Santo Tomás demuestra esto así: el orden de las cosas en relación a sus fines particulares y al fin común a todas procede de Dios, como ya hemos demostrado anteriormente. Pero Dios es causa de las cosas por medio de su entendimiento y voluntad. Por tanto, el plan y la idea del orden de las cosas en relación a sus fines particulares preexiste en la mente divina. Pero este plan y esta idea del orden de las cosas en relación a sus fines es la providencia; pues la providencia es la parte principal de la prudencia, cuya tarea propia es ordenar las cosas en relación a un fin, como enseña Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, lib. 6, cap. 8 y 12[1261]). Por tanto, tenemos que atribuir a Dios una providencia.

Lo segundo se demuestra así: Dios carece de un fin al que ordenarse, puesto que ni Él mismo, ni aquello que posee formalmente, puede considerarse efecto de ningún modo. Por ello, la providencia divina no es monástica ─sino idéntica a la que hallamos en el rey y monarca─ y tiene por objeto a las criaturas, a las que dirige hacia sus fines. Además, el cuarto argumento con el que (en nuestros *Commentaria in primam D. Thomae partem*, q. 2, a. 3) demostrábamos con toda claridad la existencia de Dios a partir del orden ajustadísimo de todas las cosas a sus fines y a partir de la providencia que, en su propio efecto, brilla de modo asombroso en todo este universo mundo, tras añadirle lo que dijimos después en ese mismo lugar, demuestra bien a las claras que Dios posee una providencia por la que gobierna todas las cosas creadas.

Disputa II

¿Alcanzan siempre las cosas el fin al que la providencia divina las ordena?

1. En sus comentarios a este lugar de la *Summa Theologica*, Cayetano afirma[1262] que la providencia divina no sólo incluye el plan de ordenar las cosas con vistas a un fin junto con el propósito de mandar ejecutar este orden en cuanto depende de Dios, sino que también incluye la consecución del fin. De este modo Dios quiere que las cosas siempre alcancen los fines a los que la providencia divina las dirige. Y si alguna cosa no alcanza este fin, según Cayetano, la providencia divina no la habrá ordenado con vistas a este fin.

(1261) Bekker, II, 1141b8; 1143ª25.

(1262) *Commentaria in S. Thomae summam theologicam*, I, q. 22, art. 1, n. 2-3.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

2. Este parecer es plausible por las siguientes razones. *Primera*: La predestinación es una parte de la providencia divina; pero la predestinación no sólo se encarga de los medios en relación al fin último, sino también de la propia consecución del fin, porque no podemos decir que alguien que no ha alcanzado la felicidad sempiterna haya sido predestinado; por tanto, la providencia divina incluye la consecución del fin.

3. *Segunda*: Además del plan del orden de los medios en relación al fin, la providencia divina incluye el propósito de la voluntad de mandar ejecutar este orden, siendo este propósito propio de la voluntad absoluta de Dios; por tanto, como la voluntad absoluta de Dios siempre se cumple, por ello, la providencia divina incluye la consecución del fin.

4. *Tercera*: Si la providencia divina no incluyese la consecución del fin y pudiese suceder que una cosa no alcanzase el fin al que la providencia divina la ordena, se seguiría que la providencia divina podría frustrarse, siendo esto totalmente inadmisible. De ahí que Santo Tomás, en el artículo siguiente, que es el cuarto (*ad secundum*), y en *Contra gentes* (lib. 3, cap. 94) afirme que el orden de la providencia divina es seguro, inmóvil e indisoluble en cuanto a la consecución del efecto. Boecio defiende claramente esto mismo en *De consolatione philosophiae* (lib. 4, pr. 6[1263]).

5. Podemos añadir como confirmación de este parecer la autoridad de la Iglesia, que en su oración del séptimo domingo tras Pentecostés ora a Dios así: «Dios, cuya providencia no yerra en su disposición, suplicantes te rogamos apartes de nosotros todo lo que nos pueda dañar y nos concedas todo lo que nos pueda ser beneficioso».

6. Sin embargo, el parecer contrario ─a saber, para que haya providencia divina no es necesario que aquello que, por medio de ella, se ordena hacia un fin, alcance dicho fin─ lo defienden los siguientes autores: Durando (*In* I, dist. 40, q. 1); Gil de Roma (*In* I, dist. 39, secunda dist. q. 1); Marsilio de Inghen (*In* I, q. 41, art. 1); el Ferrariense (*Commentaria in libros contra gentes*, lib. 3, cap. 94), Silvestre Mazolino (*Conflatus*, q. 22, art. 1[1264]); e incluso expresamente lo defiende Santo Tomás (*De veritate*, q. 6, art. 1; *In* I, dist. 40, q. 1, art. 2). Como dice Santo Tomás en este pasaje: «En cualquier ordenación a un fin podemos considerar dos cosas: el propio orden y el resultado del orden; pues no todo lo que se ordena con vistas a un fin, alcanza este fin. Por tanto, la providencia sólo se ocupa de ordenar con vistas a un fin; de ahí que todos los hombres se ordenen con vistas a la beatitud; pero la predestinación también se ocupa del resultado del orden; de ahí que sólo haya predestinación de aquellos que alcanzan

(1263) PL 63. 815s.

(1264) Silvestre Mazolino Prierias, *Conflatus*, Perugia 1519, fol. 157v.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

la gloria»[1265]. Sin embargo, según Cayetano, Santo Tomás habría cambiado de parecer en la *Summa Theologica* (I, q. 22, art. 1) y en *Contra gentes* (lib. 3, cap. 94). No obstante, según dice Silvestre Mazolino[1266], Cayetano es el único tomista que afirma esto de Santo Tomás. Por su parte, el Ferrariense, en el lugar que acabamos de citar, interpreta los pasajes que Cayetano presenta en el sentido de que Santo Tomás nunca habría cambiado de parecer. Por tanto, sea cual sea el parecer de Santo Tomás, debemos adherirnos sin dudar al parecer de estos Doctores.

7. Este parecer puede demostrarse de la siguiente manera. *En primer lugar*: Para que el general, el médico y el agricultor diligente posean una providencia, basta con que apliquen los medios oportunos y conformes al fin que buscan, tanto si este fin se alcanza, como si alguna cosa lo impide; además, por lo general, la consecución del fin no es necesaria para que haya providencia humana; por tanto, como podemos trasladar este argumento —tomado de la actividad humana— a los actos divinos, por ello, podemos decir que la consecución del fin tampoco es necesaria para que haya providencia divina.

8. *En segundo lugar*: La capacidad que las semillas reproductoras poseen para producir individuos perfectos de la misma especie y para conservar la especie, es efecto de la providencia divina, que ordena este medio para que se sigan estos fines. Pero la capacidad que posee una semilla a la que alguna causa impide producir el efecto o le hace producir un efecto distinto del necesario, es la misma que posee la semilla que no se ve impedida, porque el creador de la naturaleza les confiere igualmente la misma capacidad por intervención de causas segundas. Por tanto, en ambos casos hay un efecto de la providencia divina como medio ordenado a un fin; por tanto, la consecución del fin no entra dentro de la providencia divina.

9. *Demostración*: Cuando algo impide a una semilla producir un efecto perfecto y produce un monstruo, el monstruo resultante es efecto azaroso con respecto a la semilla sólo porque se aparta de la intención del agente que pretendía producir una cosa perfecta, como explicamos en nuestros comentarios a la *Física* (lib. 2) de Aristóteles. Por tanto, como sólo decimos que la semilla intenta actuar o actúa a causa de un fin en virtud de la dirección de la causa primera que provee y ordena la capacidad de la semilla para producir un efecto perfecto, por ello, esta capacidad ordenada por la providencia divina tiene por objeto producir un efecto perfecto y, en consecuencia, para que haya providencia divina, no es necesaria la consecución del fin al que la providencia ordena a los medios. Pues en las causas contingentes Dios ordena con vistas a un fin los medios que confiere, de tal manera que las abandona a sus propias naturalezas y permite que unas impidan

(1265) *De veritate*, q. 6, art. 1.
(1266) *Id*., *Conflatus*, fol 157v.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

a otras la producción de sus efectos; por esta razón, Dios no siempre quiere con voluntad eficaz el fin en relación al cual ordena medios y causas contingentes, sino que a veces lo quiere con voluntad condicional, a saber: si la propia causa ─cuando es libre─ también lo quiere; y si a la propia causa ─cuando no es libre─ nada se lo impide.

10. *En tercer lugar*: Si para que haya providencia divina se requiere la consecución del fin, entonces de aquí se seguirá que no todos los hombres habrán sido ordenados por la providencia divina hacia la vida eterna, sino tan sólo aquellos que alcanzan la salvación; además, Dios no habría ordenado para salvación de todos los hombres ni la muerte de Cristo, ni otros medios dirigidos hacia la salvación, si en sus propias potestades no estuviese alcanzarla; pero esto es durísimo y contrario al parecer común de los Santos; es más, también es contrario a las palabras de San Pablo en I *Timoteo*, II, 4: «… que quiere que todos los hombres alcancen la salvación…».

11. *Finalmente*: Habría que decir que, por medio de su providencia, Dios no habría ordenado a Adán en el estado de inocencia, ni tampoco en Adán a todo el género humano, hacia la vida eterna, puesto que Adán no alcanzó la beatitud a través de los medios que se le confirieron en ese estado. También habría que decir que, por medio de su providencia, Dios no habría creado a todos los hombres y a todos los ángeles con vistas al fin sobrenatural de la beatitud, ni que los hombres malos y los ángeles malos, se habrían apartado del fin sobrenatural para el que Dios los creó, cuando no todos alcanza la beatitud. Igualmente, de la misma manera que habría que decir que Dios no tiene providencia hacia la beatitud para con los réprobos, sino tan sólo para con los predestinados, así también, habría que decir que la providencia hacia la beatitud no es más evidente que la predestinación, contrariamente al parecer de Santo Tomás y a la opinión común de los Doctores. Por último, habría que señalar la falsedad del siguiente dicho célebre: cuando, al pecar, los hombres abandonan un orden de la providencia divina, desembocan en otro; pues, según la opinión que estamos impugnando, todo orden de la providencia divina y todo medio, alcanzan el fin fijado por aquélla; y como nadie puede dudar de que todos estos absurdos ─que son peligrosísimos en materia de fe─ se siguen con toda claridad de dicha opinión, por ello, hoy en día, la opinión que impugnamos no es nada segura en materia de fe, por no utilizar otras palabras.

12. Sin embargo, para refutar los argumentos contrarios y para que se entienda toda esta cuestión, debemos fijarnos tanto en los principales fines hacia los cuales la providencia divina ordena las cosas o les concede su permiso, como en los órdenes de las propias cosas en relación a los distintos fines. El fin último, supremo y primero en la intención de toda la providencia divina, es el propio Dios y la manifestación de los atributos divinos en sus obras externas, que subyacen a la providencia divina y pueden ordenarse en

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

relación a un fin. Para este fin, casi como intención originaria, Dios decidió crear ─en virtud de su providencia sempiterna─ a los ángeles y a los hombres y conferirles todos los medios ─tanto naturales, como sobrenaturales─ ajustados a este fin, como realmente hizo. Pero como el hombre no sólo consta de alma, sino también de cuerpo ─por lo que está necesitado de muchas ayudas por parte de criaturas corpóreas, para proteger su vida─, le fabricó como morada todo este mundo, de tal modo que, si en él viviese con rectitud, en virtud de sus propios méritos ─unidos a la gracia divina─ alcanzase una beatitud mayor o menor, en la medida en que él quisiese, o también podría desviarse de ella y acabar en la mayor de las miserias, si no quisiese seguir el camino recto de la razón; esto sería así, porque un premio alcanzado por el hombre gracias a sus propios méritos y diligencia, sería más honorífico, por no mencionar otras causas justísimas, como ya hemos hecho en otras ocasiones. Sin embargo, Dios entregó esta morada ─distinguida con una diversidad y belleza tan grandes y llena, como mobiliario, de una abundancia tal de cosas─ al hombre, para su disfrute, deleite y conocimiento, con objeto de que, gracias a ella, no sólo pudiera disfrutar de medios de vida y deleite, sino también alzarse hacia el conocimiento y admiración del propio Dios y arder en amor hacia Él; ya hemos explicado todo esto en parte en nuestros *Commentaria in primam D. Thomae partem* (q. 2, a. 3). Pero como también las propias naturalezas de las cosas de las que está formado este universo, implican de por sí ─siendo esto conveniente─ que este mundo contenga la materia de sufrimientos, desgracias y tormentos que experimentamos, a fin de que, si el hombre es ingrato con su creador y lo ofende, todo ello se convierta en un castigo merecido y a fin de que, en virtud de la belleza y la abundancia de las cosas, reciba unos medios de vida tales que no encuentre en ellos nada estable a lo que pueda agarrarse, sino que experimente todo como pasajero, caduco y lleno de tormentos, de tal manera que, también por esta razón, busque con más ardor a su creador y los bienes celestiales, por todo ello, de aquí se sigue que Dios haya creado desde el principio este mundo tal como lo experimentamos. Sin embargo, cuando puso por vez primera en este mundo al género humano, lo fortaleció contra todas las miserias con el don de la justicia original, con el árbol de la vida y con otros dones, de tal manera que habría permanecido libre de todas ellas, si también hubiese persistido libre de culpa, y, finalmente, por los méritos alcanzados en vida con máximo placer, habría llegado a la felicidad eterna venerando a Dios religiosamente.

13. Además ─y esto tendremos que explicarlo con mayor detenimiento cuando abordemos la siguiente cuestión─, aunque Dios no haya antepuesto una cosa a otra, sino que ha puesto todo simultáneamente bajo un único decreto simplicísimo, a través del cual se cumple todo el plan de su providencia, sin embargo, todo lo que hemos explicado hasta aquí debe entenderse como si la primera intención de la providencia divina cuando Dios creó a los ángeles y a los hombres para la beatitud sempiterna, cuando creó este universo mundo para

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

los hombres y cuando hizo todo esto por Él mismo como fin último, hubiese sido que todo ello sirviese de alabanza, gloria y ejemplo de su bondad, sabiduría, poder y demás atributos.

Pero previendo ─dada la hipótesis de que quisiese crear, con objeto de que alcanzasen la beatitud, a los ángeles y a los hombres con los auxilios y circunstancias de cosas con que los creó en este mundo─ la caída futura de algunos ángeles y de todo el género humano, en consecuencia, a través del mismo decreto por el que decidió crear a los hombres, también habría permitido la perdición del género humano ─aunque no la habría permitido, salvo que hubiese decidido remediarla─, como si, ofreciéndosele esta ocasión, hubiese decidido otorgar unos bienes mucho mayores y ofrecer un ejemplo mucho mayor de su bondad, misericordia, sabiduría, poder y justicia, por medio de la encarnación de su propio Hijo, que Él mismo decidió para reparación del género humano. Al mismo tiempo quiso que todas las miserias que sufrimos tras abandonar el estado de inocencia, sirviesen de castigo por nuestros pecados y de ejemplo de su justicia; también quiso que estas mismas miserias y pecados de los malvados redundasen en mayores méritos y en corona más ilustre de los justos, de tal manera que con los pecados de algunos se fabricarían las coronas de los mártires y se produciría la redención del género humano; finalmente, también quiso que, por medio del castigo sempiterno de los impíos en el infierno a causa de los pecados que pudieron evitar o limpiar haciendo penitencia, su justicia brillase para siempre, al igual que su misericordia para con los predestinados. Pues Dios es bueno hasta tal punto que de ningún modo permite actos malvados, si de ellos no extrae bienes mayores, como dice San Agustín en su *Enchiridion* (cap. 11[1267]).

14. Pero hay otros muchos bienes que Dios sabe extraer de la permisión de los males, entre los que se encuentran los que San Juan Damasceno (*De fide orthodoxa*, lib. 2, cap. 29) enumera: «Algunas cosas suceden gracias a su permisión. Pues a menudo permite que el justo caiga en desgracias, para que revele y manifieste a otros la virtud latente que hay en él, como en el caso de Job… A veces también permite que algo absurdo suceda, para que así Él pueda realizar y obrar algo grande y admirable por medio de un obrar que parece absurdo; así obró la salvación de los hombres por medio de la cruz… De otro modo, también permite que el santo sufra, para que no abandone su recta conciencia, ni se engría con soberbia por la virtud de la gracia que se le ha concedido, como sucedió con San Pablo[1268]… A veces también abandona a alguien en sus males, para que la vida de otros ─que se enmendarán tras ver lo que le ha sucedido a aquél─ cambie a mejor, como sucedió en el caso de Lázaro y del rico[1269]. En efecto, viendo el padecimiento de otros, nos corregimos de manera natural… También abandona a alguien para gloria de otro, pero no porque él o sus padres estén en pecado;

(1267) PL 40, 236.
(1268) II *Corintios*, XII, 7.
(1269) *Lucas*, XVI, 19ss.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

y este fue el caso del ciego de nacimiento, que nació así para gloria del Hijo del hombre[1270]… Asimismo, también permite que alguien sufra para que otro lo emule, de tal manera que, una vez exaltada la gloria del sufriente, gracias a estímulos ajenos alguien se levante ansioso con la esperanza de la gloria futura y con el deseo de los bienes futuros, como es el caso de los mártires… A veces también permite que alguien caiga en actos vergonzosos para corrección de una inclinación peor. Por ejemplo, alguien se envanece de sus virtudes y de sus actos obrados con rectitud; pues a éste Dios permite que caiga en adulterio, a fin de que, llegando en razón de esta caída al conocimiento de la debilidad propia, reconozca humillado a su Señor»[1271].

15. Además, aunque Dios ordene por su providencia aquello que Él sólo quiere que acontezca tras la comisión anterior de un pecado ─sobre todo, aquello que quiere como castigo justo de los pecados─ para mostrar su justicia y otros atributos, del mismo modo que sólo quiere todo esto con voluntad consecuente ─como hemos explicado, recurriendo a San Juan Damasceno, en nuestros comentarios a la cuestión 19, artículo 6[1272], porque así como Él no querría que se cometiesen pecados, si los hombres y los ángeles quisiesen lo mismo, de la misma manera no querría castigarlos─, así también, todo esto sería más bien objeto de una intención segunda de la providencia divina, por la que, previendo la defección voluntaria del fin, del orden y de la intención primera de su providencia por parte de algunos ángeles y de los hombres, dirige ─aunque por medio de otro orden y recurriendo a otros medios─ la propia defección y los pecados que, por causas justísimas, decide permitir con intención segunda para mostrar así, como idéntico fin último, sus atributos. Así es como debe entenderse aquello que suele decirse, a saber: Cuando los hombres y los ángeles pecan en virtud de su arbitrio y abandonan el orden de la providencia divina a través del cual Dios los dirigía por su misericordia hacia la felicidad sempiterna, desembocan en otro orden, en el que Dios permite con intención segunda los pecados, para que en su castigo brille la justicia divina y también en razón de otros fines nobles a los que se llega a través de medios adecuados.

Así pues, como el decreto libre de la voluntad divina de mandar ejecutar el orden preconcebido de medios con vistas a un fin, a través del cual se cumple el plan de la providencia divina, no es otra cosa que la propia volición libre, por la que Dios quiere que las cosas alcancen sus fines ─unas de manera absoluta y otras bajo alguna condición, como ya explicamos en nuestros comentarios a la cuestión 19, artículo 6[1273]─, por ello, del mismo modo que en la volición divina y libre podemos distinguir una voluntad absoluta y otra condicionada, una antecedente y otra consecuente, como en el lugar citado enseñamos siguiendo a San Juan Damasceno, así también, en el decreto de mandar ejecutar ─en tanto que

(1270) *Juan*, IX, 3.
(1271) PG 94, 965ª-c.
(1272) *Cfr*. disputa 1, n. 9 y 15.
(1273) *Ibid*., n. 10-15.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

esto depende de Dios─ el orden de medios en relación a sus fines preconcebido por Dios y con el que se cumple el plan de la providencia divina, la intención de los fines a través de los medios de la providencia divina debe distinguirse en condicionada y absoluta, antecedente o primera o casi primera y consecuente o segunda o casi segunda.

16. De todo esto se sigue fácilmente lo siguiente. *Primero*: La voluntad divina de ejecutar por su parte el orden preconcebido de medios en relación a un fin, pero no respecto de cada orden de su providencia, es la voluntad absoluta del fin, pero a menudo es una voluntad condicionada por una condición dependiente del libre arbitrio creado, si éste quisiera cooperar de uno o de otro modo. Por ello, con respecto a este fin, Dios tiene la providencia de dirigir a todos los hombres y a los ángeles hacia la vida eterna, porque tiene la voluntad de ejecutar el orden de medios a través del cual, si quisieran, alcanzarían este fin; no obstante, esta providencia no incluye una voluntad del fin absoluta, sino condicionada, y, en consecuencia, en muchas ocasiones este orden de la providencia divina puede frustrarse y se ha frustrado. Por el contrario, como Dios quiere para todo adulto la beatitud de manera dependiente del uso libre de todo arbitrio propio y, por ello, bajo una condición ─a saber, que también el adulto quiera─, como explicaremos cuando abordemos la siguiente cuestión, por ello, para nadie quiere de manera absoluta este fin, salvo tras prever el uso del arbitrio que es necesario para alcanzar la salvación, dada la hipótesis de que Él quiera ponerlo en uno o en otro orden de cosas, como ya hemos explicado en parte en nuestros comentarios a la cuestión 19, artículo 6[1274], de la *Summa Theologica*, sobre lo cual nos explayaremos cuando abordemos la siguiente cuestión.

17. *Segundo*: Si nos referimos a la intención ─por así decir─ primera de la providencia divina y al orden preciso en el que Dios dirige hacia la beatitud a las cosas dotadas de libre arbitrio, los pecados que el arbitrio creado comete, no caen bajo la providencia divina como medios dirigidos a un fin, sino que, más bien, al pecar, estas criaturas abandonan este orden y se apartan del fin al que la providencia divina las dirigía. Pero como también atañe a la providencia, cuando dirige a estas criaturas hacia la beatitud, hacerlas depender de sus propias potestades ─siendo esto más conforme a la naturaleza racional y más honroso─, por ello, decimos que la permisión de los pecados atañe a la providencia divina en tanto en cuanto, por su intención primera, Dios ha decidido que las criaturas alcancen libremente su felicidad y, en consecuencia, les ha permitido pecar. Por esta razón, Dionisio (*De divinis nominibus*, al final del cap. 4) responde con razón a quienes defendían la necesidad de que la providencia nos empujara hacia la virtud, aunque nosotros no quisiéramos, cuando dice: «No es tarea de la providencia suprimir la naturaleza, sino proveer que cada cosa obre de

(1274) *Cfr*. disputa 1, n. 10-15.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

manera conforme a su naturaleza»[1275]. También atañe a la providencia divina: en primer lugar, dirigir ─con intención segunda─ la propia permisión de los pecados para, en algunas ocasiones, el bien de los propios pecadores y para, en otras ocasiones, utilidad de otros; en segundo lugar, difundir todavía más, con ocasión de los pecados, los tesoros de su misericordia y generosidad; y en tercer lugar, manifestar de manera más clara y evidente, con ocasión de los pecados, la bondad, misericordia, sabiduría, poder y justicia divinas, como ya hemos explicado anteriormente[1276].

18. *Tercero*: Como, por una parte, la providencia divina brilla tanto y con tanta luminosidad en todo este universo y en todas y cada una de sus partes más pequeñas y, por otra parte, el género humano está sometido a tantas miserias y tantos hombres y con tanta frecuencia se apartan de la recta razón y de su fin y someten a otros a injusticias, por ello, no es de extrañar que, desaparecida la fe y el conocimiento de la primera constitución de las cosas y del pecado original, en gran parte del mundo los ingenios preclaros de los filósofos se cegasen con respecto a la providencia divina y algunos, despreciando señales y razones evidentísimas, la negasen totalmente o en buena medida; sin embargo, otros ─entre los que se encontraba Aristóteles[1277]─ la admitieron, pero no con la firmeza y solidez requeridas. Ahora bien, la fe nos enseña que hubo providencia en la primera constitución de las cosas, en la caída de los primeros padres, en el pecado original que inficionó a todo el género humano y en los castigos que de aquí se siguieron; ya anteriormente[1278], cuando explicamos la primera intención de la providencia divina, señalamos que, una vez creado el mundo, la aparición de la Iglesia y los remedios que Dios ofreció contra el pecado en diversos momentos, como atestiguan las Sagradas Escrituras del Antiguo y del Nuevo Testamento, disiparon todas las tinieblas que rodeaban a la providencia divina e hicieron concordar todo de la mejor manera posible; este argumento puede incluirse con razón entre los argumentos a los que suele recurrirse para confirmar la fe católica.

19. Finalmente, debemos señalar dos cosas. *Primera*: Para que una providencia sea perfectísima, es necesario que, con anterioridad, el provisor conozca con certeza qué es lo que va a suceder o no en virtud de los medios que, por su providencia, decide aplicar con vistas a un fin. Por ello, entre otras cosas, la providencia divina y la nuestra difieren en que Dios siempre sabe lo que va a suceder en virtud de los medios que, por su providencia, decide aplicar; por consiguiente, sabe qué medios van a beneficiar y cuáles van a perjudicar a las cosas dotadas de libre arbitrio en razón del uso que se haga de él, aunque es del

(1275) *Cfr*. c. 4 §33; PG 3, 733.
(1276) *Cfr*. n. 13ss.
(1277) *Metafísica*, lib. 11, c. 10 (Bekker, 1066ª26); *Ética a Nicómaco*, lib. 10, c. 8 (Bekker, 1178b19).
(1278) *Cfr*. n. 12.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

propio arbitrio del que depende que no todo le resulte beneficioso. En razón de esta presciencia certísima que Dios posee, decimos que la providencia divina nunca falla; pues del mismo modo que Dios prevé con toda certeza qué va a suceder en virtud de los medios que establezca, así también, con toda certeza sucederá lo que ha previsto. Pero como nosotros casi siempre ignoramos qué resultado van a dar los medios que aplicamos con vistas a un fin ─esto es así, no sólo cuando queremos alcanzar un fin por medio de otra cosa dotada igualmente de libre arbitrio, sino también cuando buscamos otros fines, pero no por medio de arbitrios ajenos─, por ello, con mucha frecuencia nuestra providencia falla y las cosas suceden de manera distinta o contraria a lo que esperábamos. Por esta razón, en *Sabiduría*, IX, 14, leemos que los pensamientos de los mortales son inseguros y nuestra providencia incierta.

20. *Segunda*: Tanto si consideramos el orden de la providencia divina en relación a una intención primera, como si lo consideramos en relación a una intención segunda, todo efecto que de algún modo depende del libre arbitrio creado, siempre puede producirse o no producirse y, en consecuencia, el orden de causas y de medios que la providencia divina establece, no impone ninguna necesidad al libre arbitrio. Esto no sólo debe entenderse referido a una necesidad de consecuente, sino también de consecuencia. Por ello, como hemos dicho en nuestros comentarios a la cuestión 19, artículo 6 (disputa 1[1279]), San Juan Damasceno (*De Fide Orthodoxa*, lib. 2, cap. 29) afirma con razón que aquello que depende del arbitrio creado, no sólo es efecto de la providencia divina, sino también del propio arbitrio. En efecto, una cosa es hablar del propio orden de causas y de medios establecidos por la providencia divina y otra cosa es hablar de la presciencia a través de la cual Dios prevé que ─imperando este mismo orden de cosas, de causas y de medios─ en razón de la libertad del arbitrio creado se producirán unos u otros efectos, a pesar de que en realidad podría suceder que no se produjesen estos efectos, sino los contrarios, si el propio arbitrio, como está en su potestad, así lo quisiese. Pues si sólo nos referimos al propio orden de causas y de medios establecidos por la providencia divina, eliminando la presciencia ─que de ningún modo es causa de las cosas─ de que dichos efectos se van a producir, como hemos explicado por extenso en nuestros comentarios a la cuestión 14, art. 8 y 13, entonces los efectos no poseerán una necesidad de consecuencia con respecto a este orden y no se seguirá ningún absurdo, si en este mismo orden sucede lo contrario de lo que realmente va a suceder. Pero si nos referimos a la presciencia, entonces estos efectos poseen una necesidad de consecuencia con respecto a ella; ahora bien, esto no impide que, de hecho, estos efectos puedan producirse de otro modo, puesto que ─como hemos explicado en el art. 13 citado[1280]─ un efecto no se produce de un modo determinado porque Dios haya previsto que así va a suceder, sino que Dios presabe ─en virtud de la

(1279) *Cfr*. *supra* n. 9.
(1280) *Cfr*. disputa 52, n. 19ss.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

altitud y perfección de su entendimiento─ que este efecto va a ser así, porque es así como va a ser, a pesar de que también podría no producirse; y si fuese a suceder lo contrario, como de hecho es posible, Dios presabría esto mismo y no lo que realmente presabe.

21. Por tanto, si cuando Santo Tomás, Boecio y algunos otros afirman ─en los lugares citados[1281]─ que el orden de la providencia divina es seguro, inmóvil e indisoluble en cuanto a la consecución del efecto, denominando «hado» a este orden ─por esta razón, Boecio y otros muchos afirman que el hado, así considerado, posee tanta certeza respecto del resultado del efecto como la que posee la providencia divina y, además, sostienen que el hado difiere de la providencia divina en que, mientras la providencia es el orden de causas y de medios, con vistas a un fin, prescrito y establecido por el entendimiento y la voluntad divinas y existente en ellas formalmente, el hado sería la ejecución del orden prescrito y establecido por el entendimiento y la voluntad divinas─, están considerando la providencia divina de manera precisa como el plan o la concepción del orden de medios ─con vistas a un fin─ con el propósito de ejecutar ─en la medida en que esto depende de Dios─ este orden, siendo esto lo propio de la providencia divina, y además eliminan la presciencia divina por la que Dios conoce lo que, dada esta situación, va a suceder o no por medio del libre arbitrio creado ─sin que esto ataña tanto a la providencia cuanto a la perfección de la providencia─, entonces, cuando afirman todo esto, no sólo están afirmando algo falso, sino también algo que no dudaré en calificar como erróneo en materia de fe. Por ello, ni en la providencia así considerada, ni en su ejecución ─es decir, en el orden de causas y de medios mandados ejecutar, al que denominan «hado»─, habría ningún tipo de certeza respecto de los efectos que dependen del arbitrio creado. Ahora bien, si al mismo tiempo, junto con la providencia, consideramos la presciencia por la que Dios, por una parte, conoce con certeza cómo va a ser este orden y, por otra parte, una vez que este orden se ha desplegado, conoce con certeza lo que va a suceder por medio del libre arbitrio ─a pesar de que, de hecho, podría suceder lo contrario─, entonces tendremos que admitir que el orden de la providencia divina ─en la medida en que Dios, en virtud de la altitud y la perfección de su entendimiento, ha previsto con certeza la existencia de este orden─ es seguro, inmóvil e indisoluble en cuanto a la consecución del efecto; ahora bien, su seguridad sólo procedería de la necesidad de consecuencia de la que ya hemos hablado y su inmovilidad e indisolubilidad sólo responderían a una necesidad de consecuencia. Así es como debemos entender a Santo Tomás y a Boecio en los lugares citados.

22. Sin embargo, considero que no se puede hablar así. *En primer lugar*: Porque hay muchos órdenes de la providencia divina en relación a los fines que Dios persigue con dependencia del arbitrio creado y desea con voluntad

(1281) *Cfr*. *supra* n. 4.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

condicionada y antecedente; pero, por culpa del libre arbitrio, estos órdenes no alcanzan los fines con vistas a los cuales la providencia divina los dirige. Por ello, no todo orden de la providencia divina es seguro, inmóvil e indisoluble en cuanto a la consecución del efecto. *En segundo lugar*: Porque los órdenes de la providencia divina que alcanzan los fines que dependen del arbitrio creado, tampoco son ─considerados en sí mismos─ seguros, inmóviles e indisolubles, sino que, antes bien, por su propia naturaleza y en términos absolutos, de ellos habría que decir lo contrario. Por tanto, como la necesidad de consecuencia ─a partir de la certeza de la presciencia divina sobre la consecución de los fines─ no elimina, ni transforma la naturaleza de estos órdenes, por ello, en términos absolutos, no deberían calificarse como «seguros, inmóviles e indisolubles», sino tan sólo «relativos», a saber, en la medida en que, en virtud de la ciencia divina ─más allá de lo que las naturalezas de las cosas son de por sí─ y de la altitud y perfección del entendimiento divino, Dios presabe que serán así y que, a partir de ellos y con el concurso simultáneo del arbitrio creado, estos efectos se producirán, a pesar de que, de hecho, también podrían producirse los efectos contrarios, si el propio arbitrio quisiese, como está en su potestad.

No consideramos acertado denominar «hado» a este orden de causas y de medios de la providencia divina en relación a estos efectos; asimismo, tampoco nos parece adecuado calificarlo como «seguro, inmutable e indisoluble». *En primer lugar*: Porque los Santos han tenido por sospechoso y odioso el nombre «hado», a causa de los errores de muchos que lo han considerado un orden de causas indisoluble y necesario de por sí en cuanto a sus efectos. *En segundo lugar*: Porque este orden es, por su propia naturaleza, inseguro, mutable y disoluble y tan sólo posee cierta necesidad de consecuencia en virtud de la presciencia divina.

23. Un poco antes[1282] he dicho que la presciencia por la que Dios sabe qué va a suceder o no en virtud del arbitrio creado dado cualquier orden de causas y de medios que la providencia divina establezca con respecto a los efectos que dependen del arbitrio creado, no atañe tanto a la providencia como a la perfección de la providencia, porque si fuese imposible que Dios sólo poseyese una ciencia por la que supiese adaptar y ordenar correctamente los medios para dirigir el arbitrio creado hacia sus fines y efectos propios sin una presciencia por la que conociese con certeza en qué sentido se determinaría el arbitrio, entonces la preconcepción del orden de los medios dirigidos a este fin junto con el propósito ─en la medida en que esto depende de Dios─ de ejecutarlo, debería considerarse providencia divina con respecto a estos fines, pero Dios no tendría presciencia de los efectos que el libre arbitrio produciría y, en consecuencia, la providencia divina carecería de toda seguridad con respecto a estos efectos, así como también de toda inmutabilidad e indisolubilidad en las causas y en los medios con respecto a estos efectos. Por esta razón, la presciencia divina de la que proceden esta

(1282) *Cfr*. n. 19.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

necesidad de consecuencia y esta inmutabilidad e indisolubilidad de los medios de la providencia divina, sólo atañe a la perfección de la providencia divina.

24. Por tanto, oponiéndonos al primer argumento[1283], admitiendo todas las suposiciones que en él se hacen, debemos negar que de aquí se siga que la providencia divina, en tanto que providencia divina, siempre se ocupe de la consecución de los medios y del fin. Pues no es necesario que lo que es propio de la naturaleza de una de las partes de un todo, también lo sea del todo en su totalidad. En efecto, es propio de la naturaleza del hombre que éste posea razón, pero no así de la del animal. Y el término «predestinación» no dice sin más providencia divina, sino una providencia divina que tenga por objeto la beatitud; pero no sólo dice beatitud ─porque esta misma providencia provee también a los no predestinados─, sino que también dice providencia divina que tiene por objeto la beatitud tan sólo con respecto a aquellos que la van a alcanzar; pero en razón de aquello que la predestinación añade a la providencia que tiene por objeto la beatitud, ésta incluye la consecución del fin.

25. Contra el segundo argumento[1284], debemos decir que la providencia divina, además del plan de los medios dirigidos a un fin, incluye el propósito por parte de la voluntad de mandar ejecutar el orden de medios, en la medida en que esto depende de Dios, siendo este propósito una voluntad absoluta de ejecutar con seguridad algunos medios, pero sin ser un propósito de alcanzar de manera eficaz el fin, sino con dependencia de las condiciones bajo las cuales se quiere y se adopta el propósito; por esta razón, aunque la providencia divina incluya el propósito eficaz de ejecutar algunos medios, sin embargo, no incluye el propósito de alcanzar el fin.

26. Contra el tercer argumento[1285], debemos decir que no es absurdo que la providencia divina se frustre con respecto a un fin que sólo quiere y dirige con voluntad condicionada y dependencia del arbitrio creado, al que se dispone a ayudar con el orden de su providencia en la medida suficiente para que alcance ese fin, si quiere alcanzarlo.

27. Contra la demostración[1286], debemos decir que la Iglesia afirma que Dios no yerra en su providencia, porque prevé con certeza qué cosas de aquellas sobre las que ejerce su providencia deben beneficiar o perjudicar ─de ahí que, a continuación, se añada: *te rogamos apartes de nosotros todo lo que nos pueda dañar y nos concedas todo lo que pueda sernos beneficioso*─ e, igualmente, porque prevé con certeza de cuáles de ellas se sigue o no el efecto provisto y dirigido condicionalmente y con voluntad antecedente, por lo que la providencia

(1283) *Cfr*. n. 2.
(1284) *Cfr*. n. 3.
(1285) *Cfr*. n. 4.
(1286) *Cfr*. n. 5.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

divina supera a la nuestra, pero no en el sentido de que siempre deba seguirse la consecución del fin hacia el que la providencia divina nos dirige.

Artículo II
¿Está todo sujeto a la providencia divina?

1. Nuestra conclusión es afirmativa y es dogma de fe, como podemos leer en *Sabiduría*, VIII, 1: «Se extiende poderoso de un confín a otro y gobierna todo con suavidad»; en *Sabiduría*, XII, 13: «No hay más Dios que Tú, que de todo cuidas»; y también en *Sabiduría*, XIV, 3: «Tu providencia, Padre, gobierna todo desde el principio». Pero esto también se puede demostrar con un argumento de razón, porque Dios hace o permite todo a causa de un fin; por tanto, todas las cosas están sujetas a la providencia divina, que, en algunas ocasiones, las ordena hacia un fin y, en otras ocasiones, les permite actuar o no se lo impide a causa de algún fin.

2. Por tanto, con respecto a los pecados, éstos no caen bajo la providencia divina como si fueran efectos de la providencia divina dirigidos o queridos por Dios ─pues esto sería erróneo en materia de fe─, sino en la medida en que los permite para los mejores fines, a los que ya hemos hecho referencia en nuestros comentarios al artículo anterior[1287]. Pero a veces es posible reconocer a la providencia divina impidiendo la comisión de pecados; a veces también se ocupa de los propios actos pecaminosos, en la medida en que Dios hace uso de su concurso general con las causas libres, pero no para que pequen, sino para que, en conformidad a su naturaleza, puedan hacer uso de él para obrar el bien o el mal, según prefieran, siendo esto bueno y algo que Dios quiere por el mejor de los fines; no obstante, cuando abusan de este concurso, Dios se convierte en causa universal y no particular de los actos pecaminosos. Por tanto, aunque esta causalidad y este influjo universal de Dios sean efectos de la providencia divina, sin embargo, el propio acto pecaminoso ─que debe atribuirse a una causa particular y no universal, como ya hemos explicado en nuestros comentarios a la cuestión 14, artículo 13, disputas 31, 32 y 33, y a la cuestión 19, artículo 6, disputa 6, de la *Summa Theologica*─ no es un efecto propio de la providencia divina, ni tampoco dirigido por ella, sino que es efecto de una causa particular permitido por Dios en particular a través de su providencia con vistas al mejor de los fines.

3. Sobre los efectos fortuitos, Santo Tomás señala muy acertadamente ─en su respuesta al primer argumento[1288]─ que ningún efecto es fortuito con respecto a la causa primera, sino que, con respecto a ella, todos han sido previstos y están

(1287) *Cfr*. disputa 2, n. 13ss.
(1288) *Summa Theologica*, I, q. 22, a. 2 ad primum.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

sujetos a la providencia divina. Sin embargo, no parece necesario que, por esta razón, tengamos que admitir que la providencia divina los dirige a todos; pues para que no sean fortuitos basta con que, como mínimo, todos ellos hayan sido previstos en particular y la providencia divina los haya permitido por un fin determinado, dejando que las partes de este universo actúen en conformidad a sus naturalezas. De aquí se sigue que, en algunas ocasiones, algunos de ellos yerren y, en otras ocasiones, en razón del concurso de causas distintas, se siga un efecto que se produce contrariamente a la intención de las dos causas o de una de ellas; pero aunque este efecto se produce en pocas ocasiones, será fortuito con respecto a su causa, que no lo dirigía, ni preveía que se produciría. Por ello, es evidente que no es necesario admitir que Dios dirige y quiere la muerte de aquel que, cuando quiere nadar, contrariamente a su intención, se ahoga, sino tan sólo que la permite. De esto volveremos a hablar en nuestros comentarios al siguiente artículo, que será el cuarto[1289].

4. Sobre la respuesta de Santo Tomás al tercer argumento, debemos fijarnos en la causa por la que la providencia divina se extiende a todo aquello que resulta necesario, dada la constitución del universo, como los eclipses futuros, la salida y el ocaso de los astros, &c., pero no así la humana. En efecto, como Dios es el creador de la naturaleza, Él es ─por medio de su libre arbitrio─ la causa de todas estas cosas, que no pueden considerarse efectos necesarios en relación a Él, sino contingentes o más bien libres, como ya hemos explicado en nuestros comentarios a la cuestión 3, artículo 4 (disputa 1)[1290]; pero el hombre no puede producir, ni impedir, estos efectos de ningún modo. Por ello, como la providencia sólo tiene por objeto aquello que de algún modo se encuentra en la potestad del provisor, por ello, la providencia divina se extiende a todo lo que hemos mencionado, pero no así la providencia humana.

5. Sobre la respuesta de Santo Tomás al último argumento, debemos señalar que, aunque la providencia divina se extienda a todas las cosas, sin embargo, decimos que Dios tiene providencia de algunas cosas en un sentido especial, en la medida en que, por medio de leyes, recomendaciones y otras ayudas especiales, las dirige y asiste para que alcancen un fin sobrenatural, al mismo tiempo que, para bien de todas ellas, provee a las demás. Por esta razón, cuando San Pablo, haciendo uso del término «buey», habla (I *Corintios* IX, 9) de algunas leyes por las que Dios pretende enseñar y preceptuar otra cosa, que estaría relacionada más bien con las costumbres y el gobierno de la Iglesia, dice: «¿Acaso Dios se ocupa de los bueyes?»; es decir, se trata de las leyes que Dios ofrece en las Sagradas Escrituras; y así es como si San Pablo estuviera diciendo: Al recurrir a este término, ¿no habría pretendido más bien instruir y enseñar otra cosa, que incumbiría a los hombres y al gobierno de la Iglesia? Decimos que Dios ejerce

(1289) *Cfr*. n. 9.
(1290) Luis de Molina, *Commentaria in primam D. Thomae partem*.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

una providencia especial sobre algunos hombres justos y principalmente sobre aquellos a quienes elige para fines especiales, en la medida en que decide apartar de ellos con mayor cuidado que de los demás los peligros y las dificultades y ayudarlos de manera más eficaz que a los demás a realizar obras excelentes.

Artículo III

¿Provee Dios todas las cosas con inmediatez?

1. *Primera conclusión*: Si consideramos la providencia divina en tanto que un plan de orden de cosas en relación a sus fines ─siendo este el concepto formal de providencia─, entonces Dios provee todas las cosas con inmediatez. Esta conclusión es evidente, porque Dios incluye en sí mismo el plan del orden de todas las cosas ─incluso de las más insignificantes─ hacia sus fines, debiéndose esto a su máxima e inmensa perfección.

2. *Segunda conclusión*: Si consideramos a la providencia divina en términos de ejecución de este orden ─siendo esto ya una acción de gobierno─, entonces Dios no provee con inmediatez todas las cosas, como si excluyese otras causas, sino que, más bien, produce y gobierna muchas cosas por intervención de las causas segundas ─así, por ejemplo, gobierna las cosas inferiores por medio de las superiores─, lo que redunda en esplendor de la majestad divina y, de esta manera, la bondad y potencia divinas brillan todavía más.

Artículo IV

¿Impone la providencia divina una necesidad a las cosas provistas?

1. *Conclusión*: La providencia divina impone una necesidad a algunas cosas, pero no a otras.

Demostración: Por medio de su preordenación eterna de las cosas hacia sus fines ─que puede considerarse providencia─ y de la propia constitución del universo ─que es una parte de la ejecución de aquélla─, Dios ha dispuesto causas necesarias para algunas cosas, como son los eclipses, la salida, la altura angular y el ocaso de los astros, que, dada la constitución del universo, necesariamente se siguen de sus causas; pero para muchas otras cosas ha dispuesto causas contingentes o libres, especialmente para aquellas que dependen del arbitrio creado. Por tanto, la providencia divina impone una necesidad a algunas cosas o efectos, pero no a otras.

La segunda parte de la conclusión es dogma de fe, como es evidente por lo que hemos dicho en nuestros comentarios a la cuestión 14, artículo 13[1291]; aquí hemos explicado que es dogma de fe que poseemos libertad de arbitrio

(1291) Sobre todo en las disputas 23, 35 y 47.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

y que en todos los efectos que dependen del arbitrio creado puede observarse una contingencia, dada también esta constitución del universo y este orden de causas que realmente observamos.

2. En sus comentarios a este pasaje[1292], Cayetano se atormenta sobremanera y sufre lo indecible para conciliar la libertad de nuestro arbitrio con la providencia divina. Para explicar el nudo de esta dificultad, considera tres cosas en los efectos de las causas segundas. La primera es la contingencia, que, como enseña Santo Tomás en este lugar, no caracteriza a todos los efectos, sino a algunos y además con respecto a sus causas, si se las considera en términos de su propia naturaleza. Pues denominamos «contingentes» a los efectos que poseen causas por las que, consideradas en sí mismas, pueden producirse o no. La segunda es la necesidad, que, como también enseña Santo Tomás, no caracteriza a todos los efectos, sino a algunos y además también en relación a sus causas. Pues denominamos «necesarios» a los efectos que poseen causas a las que, por su propia naturaleza, no se les puede impedir la producción de estos efectos. La tercera es la inevitabilidad, de tal manera que cada uno de estos efectos se produce tal como Dios ha provisto que se produzca. Si, como dice Cayetano[1293], la siguiente consecuencia es correcta: *Dios ha provisto esto, para que se produzca de manera contingente o necesaria; por tanto, esto se producirá inevitablemente de ese modo, como los Doctores acostumbran a admitir comúnmente*; entonces esta condición es común a todos los efectos con respecto a la providencia divina, puesto que Dios provee desde la eternidad que se produzcan de ese modo, los necesarios por causas necesarias y los contingentes por causas contingentes.

3. Pero si, como dice Cayetano, admitimos la inevitabilidad de que todos los efectos con respecto a la providencia divina se produzcan del modo en que realmente lo hacen, aunque permanezcan a salvo la contingencia de algunos efectos y la necesidad de otros ─que son propios de las cosas por la propia naturaleza de éstas─ con respecto a sus causas, consideradas en sí mismas, y aunque también, en cierto sentido, permanezca a salvo la libertad de arbitrio con respecto a sus acciones, en la medida en que la voluntad ─considerada en sí misma, sin tener en cuenta la providencia divina─ indiferentemente quiere o no quiere o incluso rechaza aquello que quiere aquí y ahora, sin embargo, dada la providencia divina ─que ya desde la eternidad se ejerce en términos absolutos─ y considerado todo lo que ya está en acto, desaparece la libertad de arbitrio con respecto a cualquier acción que la voluntad ejerza en acto, porque esta acción resulta inevitable para la voluntad, existiendo ─como realmente existe─ la providencia a través de la cual Dios ha provisto que tal cosa suceda. Pues del mismo modo que, según dice Cayetano, el acto que se produce de arrojar las mercancías al mar cuando la tormenta arrecia, se quiere sin más y en términos

(1292) Tomás de Vio, *Commentaria in S. Thomae summam theologicam*, I, q. 22, art. 4 n. 3ss.
(1293) *Ibid*., *In* I, q. 22, art. 4 n. 3ss.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

absolutos, porque, teniendo en cuenta las circunstancias que en ese momento se dan en acto, este acto se quiere y tan sólo se rechaza en términos relativos, porque quien las arroja no querría hacerlo, si el peligro no lo exigiese, así también, considerando la providencia que ya existe y que preexiste desde la eternidad, nuestra voluntad no podrá evitar esta acción sin más y en términos absolutos y, en consecuencia, no será libre para no realizar esta acción, sino que tan sólo lo será en términos relativos, si la consideramos en sí misma y en ausencia de la determinación ya existente de la voluntad y providencia divinas. Pero si las acciones de nuestra voluntad resultan todas inevitables de este modo, entonces toda reflexión y esfuerzo por nuestra parte son inútiles, así como también lo son los ruegos que hacemos a Dios para que podamos evitar los pecados y otros peligros, porque la providencia y voluntad divinas son totalmente inmutables; además, dándose éstas, todas las cosas sucederán de manera inevitable, como si aconteciesen por necesidad y no contingentemente. Según Cayetano, tampoco resulta satisfactoria la siguiente respuesta, que es la habitual: En sentido dividido con respecto a nuestra voluntad considerada en sí misma, todas las cosas son evitables, pero en sentido compuesto con respecto a la providencia divina, son inevitables. Nos parece que esta respuesta no es satisfactoria, porque, como Dios posee providencia desde la eternidad, por ello, del mismo modo que, en términos absolutos y bajo la consideración de todo lo que ya se da en acto, aquellas cosas resultan inevitables, así también, en términos absolutos y bajo la consideración de todo lo que está en acto, desaparece la libertad de arbitrio para evitar estas cosas.

4. Cayetano, sintiendo el peso de esta dificultad, comienza diciendo[1294]: «Aunque los Doctores digan comúnmente que la inevitabilidad de que algo suceda, se sigue de que Dios lo haya provisto, querido o predestinado... »; según Cayetano, estas tres cosas serían lo mismo en la cuestión que estamos tratando; sin embargo, preocupado porque cree oponerse al parecer común de los Doctores, Cayetano afirma sospechar que «de la misma manera que el hecho de que algo sea provisto no implica una contingencia, ni una necesidad, en el acontecimiento provisto, porque, como Dios es causa que supera a todas las causas ─tanto a las contingentes, como a las necesarias, y tanto a las que lo son de por sí, como a las que lo son de manera accidental─, por lo que precontiene en sí en forma eminente a las causas necesarias y a las contingentes, es a Él a quien corresponde producir como efectos elegidos no sólo las cosas, sino también todos los modos de las cosas y de los acontecimientos, así también, del hecho de que Dios haya provisto un acontecimiento se sigue algo más elevado que ser evitable o inevitable, de tal manera que no es necesario que de la provisión pasiva de un acontecimiento se siga ninguna de las dos cosas, sino algo más elevado que éstas, porque Dios provee las cosas y los acontecimientos de un modo más elevado y excelente del que en esta vida nosotros podemos pensar y entender». Así, según dice Cayetano,

(1294) *Ibid*., n. 8.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

el entendimiento descansa, pero no en la evidencia de una verdad contemplada en particular, sino en la altura inaccesible de una verdad oculta.

5. Así pues, Cayetano sostiene dos cosas. *Primera*: La siguiente consecuencia no es correcta: Dios ha provisto que esto suceda; por tanto, esto sucederá inevitablemente. *Segunda*: No conoce la causa por la que hay que suponer algo más elevado que la simple evitabilidad o inevitabilidad de un efecto; por ello, esto debe incluirse en el número de todas las cosas que no pueden entenderse en esta vida a causa de algo que permanece oculto en ellas, por cuya ignorancia en esta vida no puede comprenderse la coherencia de la libertad de arbitrio y la evitabilidad de los efectos que dependen de él con la providencia y predestinación divinas. Según Cayetano, basta con admitir que no tenemos conocimiento de esto y que sólo por fe mantenemos con certeza la coherencia entre las dos cosas, del mismo modo que declaramos ingenuamente que carecemos de evidencia sobre el misterio de la Trinidad y, sin embargo, queremos enseñar como evidente lo que no lo es. Pues está escrito (*Eclesiástico*, III, 22): «Lo que está sobre ti no lo busques». En efecto, te han sido reveladas muchas cosas que sobrepasan el entendimiento de los hombres; con razón dijo Gregorio que sabe menos de Dios quien sólo cree de Él aquello que puede medir con su ingenio[1295].

6. En nuestros comentarios a este artículo de Santo Tomás, debemos señalar varias cosas, a partir de las cuales será evidente a todas luces, por una parte, la coherencia de la libertad de nuestro arbitrio y la evitabilidad de los efectos que dependen de él con la providencia divina y, por otra parte, en qué se equivoca Cayetano y en qué se engañan otros muchos que, apoyándose en la doctrina de Cayetano para conciliar la libertad de nuestro arbitrio y la evitabilidad de los efectos que dependen de él con la providencia divina, sufren sobremanera y se atascan ─por no decir que yerran─ de tal modo que no alcanzan el objeto, tal como lo pide la propia materia.

7. Así pues, en primer lugar, de ningún modo puede admitirse lo siguiente: Dios ha provisto que todos los efectos que se producen en este mundo, acontezcan como Él quiere; ha dispuesto para ellos causas a fin de que se produzcan como si Él los dirigiese; y ha querido con voluntad eficaz o absoluta que se produzcan por causas determinadas. En sus comentarios a este pasaje de Santo Tomás, Cayetano presenta todo esto como cierto e indubitable. Pues como la providencia no es otra cosa que el plan ─presente en la mente divina desde la eternidad─ del orden de medios con vistas a un fin junto con el propósito de ejecutar este orden, como ya hemos dicho en nuestros comentarios al artículo 1[1296], siguiendo a Santo Tomás y el parecer común de los Doctores, por ello, que Dios haya provisto que un efecto se produzca en virtud de sus causas del modo en que realmente se produce, sólo

(1295) San Gregorio Magno, *Moralia in Job*, lib. 27, c. 23 (al. 13).
(1296) *Cfr*. disputa 1, n. 1.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

significa esto: Dios lo ha dirigido como fin a través de su providencia y con objeto de que se produzca ha dispuesto para él los medios y causas apropiados para su producción; pero afirmar esto de los actos pecaminosos, que, como es evidente, deben incluirse entre los efectos reales que se producen en este mundo, es a todas luces blasfemo y un error manifiesto en materia de fe, como ya hemos demostrado claramente en nuestros comentarios a la cuestión 14, artículo 13 (desde la disputa 31). Pues aquí hemos dicho, al igual que San Agustín, que los actos pecaminosos no pueden atribuirse a Dios, porque, aunque coopere en ellos como causa universal y en virtud de su providencia haya conferido al hombre el libre arbitrio del que proceden, sin embargo, no ha hecho al hombre libre, ni coopera con él, para que éste peque, sino para que actúe correctamente, aunque tenga libertad para pecar, siendo esto así, por una parte, porque la propia naturaleza de las cosas lo pide y, por otra parte, para que el buen obrar le reporte alabanza, honra y mérito, como hemos dicho varias veces. Por esta razón, como los actos pecaminosos son un abuso del libre arbitrio y una desviación del fin para el cual éste se nos ha concedido por la providencia divina, por ello, no pueden atribuirse a Dios, sino a nosotros como efectos propios. Por tanto, no puede decirse de ninguna manera que los actos pecaminosos sean efectos de la providencia divina o que Dios los haya provisto para que así acontezcan o que haya dispuesto causas para ellos a fin de que se produzcan de este modo. Pues aunque Dios haya dispuesto sus causas ─a saber, el propio arbitrio que los produce─, sin embargo, no lo ha hecho para que se produzcan estos actos, sino más bien los actos contrarios; pero nosotros abusamos de estas causas a fin de realizar acciones para las cuales dichas causas no se nos han conferido y por esta razón pecamos.

8. Aquí debemos señalar lo siguiente: La providencia casi podría haber recibido el nombre «previdencia» del verbo «prever», porque quien provee es como si previera lo que va a suceder y, por ello, aplicase los medios adecuados para que algo suceda o para impedirlo, en la medida en que considere qué es lo que más conviene; por ello, quien mejor prevé o mejores conjeturas establece sobre lo que va a suceder y con qué medios alcanzar un propósito, mejor podrá proveer y más ajustada y perfecta será su providencia. Por tanto, una cosa es de dónde procede el término «providencia» y cuál es su origen y fundamento, y otra cosa es lo que significa. Pues lo primero nos habla de la previdencia o presciencia por las que se sabe qué va a suceder y cuáles son los medios apropiados para el objetivo que se quiere alcanzar; y lo segundo nos habla de un plan de medios con vistas a un fin con el propósito por parte del provisor de mandar ejecutarlo. Por ello, entre los efectos de la providencia divina tan sólo deben incluirse aquellos que Dios dirige ─para los cuales, en consecuencia, prepara los medios con objeto de que se produzcan─ o los propios medios que Dios dispone con vistas al fin. Decimos que Dios provee a su modo las dos cosas: una, ordenándola para que sea un medio dirigido a un fin; y otra, proveyéndola de un modo casi pasivo, para que se alcance por este medio. Por tanto, los actos pecaminosos no son

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

efectos de la providencia divina, sino que tan sólo lo es la permisión que Dios ordena y quiere para los mejores fines. Además, los pecados sólo caen bajo la providencia divina en la medida en que la voluntad divina los permite, aunque puede impedirlos, si así lo quiere.

Pero como, para que haya permisión de los pecados, es necesario que no sólo los propios pecados nazcan de nuestra pura libertad, sino también que Dios presepa que van a producirse, que pueda impedirlos y que sin embargo no quiera, por ello, conciliar tanto la libertad de nuestro arbitrio para caer en pecado, como la evitabilidad de caer en él, con la providencia divina, entraña la misma dificultad que conciliar estas dos cosas con la presciencia por la que Dios prevé los pecados que se van a cometer, salvo que Él lo impida.

Así también, como Dios sólo quiere o permite todos los efectos de la providencia divina que, en su ejecución, son posteriores por naturaleza a los pecados ─como son los propios castigos de los pecados─, bajo la condición de que el libre arbitrio creado los vaya a cometer ─por ello, Dios sólo los quiere en términos absolutos con una voluntad consecuente, como hemos dicho, siguiendo a Damasceno, en nuestros comentarios a la cuestión 19, artículo 6[1297]─ y dada la presciencia de que estos pecados van a cometerse por la libertad y maldad del arbitrio creado ─Dios conoce esto de manera absoluta en la determinación libre de la voluntad por la que, desde la eternidad, ha decidido establecer este mismo orden de cosas que en realidad ha establecido, según hemos explicado en nuestros comentarios a la cuestión 14, artículo 13[1298]─, por ello, conciliar la evitabilidad de todos estos efectos, en la medida en que dependen de los pecados de los hombres y del libre arbitrio creado, entraña la misma dificultad que conciliarla con la presciencia divina, por la que Dios prevé que estos efectos se van a producir con la misma certeza con la que prevé los pecados y las demás acciones libres de las que dependen estos efectos.

9. Por todo ello, también es evidente que, como las muertes violentas que a veces algunos, sin esperárselo, sufren a manos de salteadores, los fallecimientos de otros que mueren ahogados en ríos y sucesos iguales a estos, tienen por lo menos una dependencia respecto del pecado de los primeros padres, como castigos que se siguen de este pecado y que no habrían de producirse si este pecado no les hubiese precedido, por ello, todos estos efectos se apoyan en la certeza que la presciencia divina tuvo de ese mismo pecado y, si suprimimos esta presciencia, dichos efectos no serán seguros; pero no habría que decir que la providencia divina los habría dirigido para que se produjesen de ese modo, ni que habría dispuesto el nexo causal del que proceden, como suelen afirmar algunos Doctores de manera no muy considerada. En efecto, esto no puede conciliarse con la bondad divina, ni Dios creó los arbitrios de los salteadores con objeto de que quieran matar aquí y ahora a un inocente; tampoco creó los

(1297) *Cfr*. disputa 1, n. 15.
(1298) Sobre todo en las disputas 52 y 53.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

arbitrios de quienes se ahogan con objeto de que, al nadar o hacer cualquier otra cosa, se ahoguen, sino que los creó para que, obrando rectamente, se hiciesen merecedores de la vida eterna, pero siendo libres para pecar y realizar de manera indiferente otras obras de las que a veces, aunque con poca frecuencia, proceden los pecados. Pero no negamos que, en consecuencia, Dios haya previsto estos acontecimientos a partir de las causas de las que proceden, ni negamos que, en virtud de su providencia, los haya permitido, tanto como castigo del delito del primer padre, como para permitir que las causas actúen de manera conforme a sus naturalezas y también a causa de otros fines convenientes.

10. Tampoco hay que darle la razón a Cayetano en lo siguiente: La providencia divina, en tanto que providencia divina, incluye la consecución del fin para el que ha dispuesto los medios y siempre quiere con voluntad eficaz o absoluta el fin para el que ha ordenado los medios, como si la providencia divina nunca se frustrase con respecto al orden de medios dirigidos a sus fines, sino que el fin siempre se siguiese. Pues Dios sólo ha querido con voluntad condicionada —es decir, si los hombres y los ángeles quieren también lo mismo— todas las cosas que dependen del arbitrio creado, entre las que incluimos la beatitud y los méritos. Con este género de volición Dios ha querido para todos y cada uno de los hombres y de los ángeles la beatitud y los medios necesarios para alcanzarla y con vistas a este fin los ha ordenado a todos con su providencia, como ya dijimos en nuestros comentarios a la cuestión 19, artículo 6[1299]; sin embargo, no todos alcanzan este fin de la providencia divina y esto sólo sucede por defección del libre arbitrio de los hombres y de los ángeles. Pero Dios no ha querido con voluntad absoluta para ninguno de los adultos la beatitud y los méritos necesarios para alcanzarla, salvo dada la presciencia por la que prevé, de manera hipotética, que éstos harán méritos gracias a su libertad y alcanzarán la vida eterna, si se les coloca en el orden de cosas y de auxilios en el que se les ha puesto. Pues, según nuestro modo de entender, basado en la realidad de las cosas, viendo Dios con ciencia media (que se encuentra entre la ciencia libre y la ciencia natural, como ya hemos dicho en nuestros comentarios a la cuestión 14, artículo 13, disputas penúltima y última[1300]) —con anterioridad al acto por medio del cual, como ha decidido de manera absoluta desde la eternidad, establece el orden de cosas que de hecho ha establecido— quiénes, al final de sus días, alcanzarán finalmente la vida eterna en virtud de sus méritos anteriores en el caso de que Él quiera establecer este orden de cosas, cuando posteriormente decide de manera absoluta establecer este orden, en su propio acto de volición se complace con voluntad absoluta en que alcancen la vida eterna aquellos que, según ha previsto, llegarán a ella en virtud de sus méritos anteriores y, además, en el propio acto de la voluntad divina habrán sido predestinados para la vida eterna a través de los méritos que,

(1299) *Cfr*. disputa 1, n. 10ss.
(1300) *Cfr*. disp. 52, n. 9ss; disp. 53, m. 1, n. 17; m. 2; m. 3, n. 10ss; m. 4, n. 1-4.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

según su presciencia, harán gracias a su propia libertad, como explicaremos en nuestros comentarios a la siguiente cuestión.

Por todo ello, en la providencia y predestinación divinas con respecto a los efectos que dependen del arbitrio creado, que son dirigidos como fines por la providencia divina y que verdaderamente son efectos de la providencia y predestinación divinas, no hay otra certeza que la certeza de la presciencia de que estos efectos van a producirse así a partir de estos medios, a pesar de que en realidad, si el arbitrio creado quisiese, como está en su potestad, se producirían los efectos contrarios. Por tanto, conciliar la libertad de nuestro arbitrio y la evitabilidad de los acontecimientos que de algún modo dependen de él, con la providencia divina, entraña la misma dificultad que conciliar estas mismas cosas con la certeza de la presciencia divina.

11. Asimismo, Cayetano tampoco repara en lo siguiente. Que un efecto vaya a producirse con certeza y sin falsedad ninguna, no quiere decir que vaya a producirse inevitablemente. Pues sólo podemos hablar de inevitabilidad relacionando un efecto con su causa; pero nadie ha admitido nunca que si un efecto depende del arbitrio creado, este efecto sea inevitable; tampoco se ha admitido nunca que la siguiente consecuencia sea correcta: *Dios ha provisto, predestinado o presabido este efecto; por tanto, dicho efecto se producirá inevitablemente*. En efecto, no es contradictorio que, a pesar de esta presciencia, el libre arbitrio pueda evitar este efecto; pero como no lo evita, pudiendo hacerlo, por ello, peca, si el efecto es malo. Pero hablamos de la certeza de un efecto con respecto al conocimiento por el que se sabe que este efecto va a producirse. Por ello, como la presciencia divina no puede errar de ningún modo, la siguiente consecuencia es correctísima: *Dios ha presabido que este efecto que depende del arbitrio creado, va a producirse; por tanto, este efecto se producirá sin duda y sin engaño ninguno por parte de la ciencia divina por la que Dios sabe que este efecto se producirá*. Los Doctores admiten esto con toda la razón.

12. Tampoco puede defenderse ─ni presentarse como probable─ lo que Cayetano intenta introducir en sus comentarios a este pasaje de Santo Tomás, a saber: Hay un término medio entre lo evitable y lo inevitable o no evitable con respecto al mismo efecto. Pues de este modo tendríamos que admitir un término medio entre dos cosas contradictorias, pero no es posible pensar nada más absurdo que esto. Debemos sostener la incorrección de las siguientes consecuencias: *si esto es un animal, entonces es racional*; o bien: *si esto es un animal, entonces no es racional*; pero no porque haya un término medio entre dos cosas contradictorias o porque haya un animal que no sea racional, ni irracional, sino porque, en términos genéricos, «animal» se predica tanto del animal dotado de razón, como del que carece de ella; y, por ello, porque el concepto de animal en términos genéricos se aplicaría a una cosa, pero de aquí no se seguiría que, de manera determinada, esta cosa estuviese dotada de razón, ni que careciese de ella, sino que sería necesario que, en forma de disyunción, sólo uno de los dos

φñ (c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

casos fuese cierto. Así también, las siguientes consecuencias serían incorrectas: *si se ha provisto o presabido que esto va a suceder, sucederá de manera contingente*; o bien: *si se ha provisto o presabido que esto va a suceder, sucederá de manera necesaria*. Y también: *se ha provisto o presabido que esto sucederá; luego sucederá de manera evitable*; o bien: *se ha provisto o presabido que esto sucederá; luego sucederá de manera inevitable*; y esto sería así, pero no porque haya un efecto que, con respecto a su causa ─y habiendo también presciencia y providencia─, no sea o necesario o contingente, es decir, que pueda producirse o no producirse ─pues todos los efectos, en la medida en que dependen de Dios, en razón de su creación y conservación, son contingentes, porque pueden producirse y no producirse, siendo Dios libre de conferir y conservar sus naturalezas, aunque considerados respecto de las causas segundas, cada uno de ellos es necesario o contingente─, sino porque, como la providencia y la presciencia se extienden a los efectos necesarios y contingentes, porque en ellos algo se provee, por ello, de aquí no se sigue que, de manera determinada, este efecto vaya a producirse de modo necesario a partir de sus causas, ni tampoco de modo contingente. Lo mismo debe decirse de la segunda consecuencia; pues no debemos considerar que sea incorrecta porque haya un efecto en particular que no sea evitable, ni inevitable, por parte de su causa, sino porque la providencia y la presciencia se extienden tanto a los efectos que pueden evitarse por parte de sus causas, como a los que no pueden evitarse; es más, en cierto modo, estas consecuencias deben considerarse disparatadas e iguales a esta: *Si es una piedra, entonces procede de África o no procede de África*; pero esto es totalmente ajeno a la piedra.

13. Una vez establecido esto, como conciliar la libertad de nuestro arbitrio y la evitabilidad de los efectos que de él dependen, con la providencia, entraña la misma dificultad que conciliarlas con la presciencia divina y lo segundo ya lo hemos hecho con toda claridad en nuestros comentarios a la cuestión 14, artículo 13[1301], por ello, no hay razón para que nos demoremos más en nuestros comentarios.

14. Además, para responder brevemente a Cayetano, debemos decir que el argumento con el que hemos demostrado que la evitabilidad de los acontecimientos que dependen del arbitrio creado, concuerda perfectamente con la presciencia divina, es el siguiente[1302]: Unos efectos no van a producirse porque Dios haya previsto que así va a suceder, sino que, por el contrario, Dios los ha presabido, porque van a producirse en razón de la libertad de arbitrio. Pero si fuesen a producirse los efectos contrarios, siendo esto realmente posible, Dios no presabría lo que presabe, sino que habría presabido lo contrario. Por esta razón, hemos dicho que la certeza de la presciencia divina sobre estos acontecimientos no procede de la certeza de un objeto que, en sí mismo, es incierto y podría

(1301) *Cfr*. disputas 52 y 53.
(1302) *Cfr*. q. 14, art. 13, disp. 52, n. 19ss, 29 y 39.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

producirse de manera contraria, sino que procede de la altitud y de la perfección absolutamente ilimitadas del entendimiento divino en virtud de las cuales, del mismo modo que Dios conoce en su esencia estos acontecimientos de manera eminentísima, así también, presabe con toda certeza algo que de por sí es incierto. Ahora bien, si, careciendo de todo conocimiento sobre lo que va a suceder en razón de la libertad de arbitrio, Dios presupiese por su propio arbitrio todo lo que Él va a querer y el arbitrio creado fuese a hacer una cosa antes que otra porque así lo habría presabido Dios ─y no al contrario, es decir, como el arbitrio va a obrar así en razón de su libertad, por ello, Dios habrá previsto esto mismo en virtud de su perfección ilimitada, habiendo podido prever no esto, sino lo contrario, en el caso de que el libre arbitrio fuese a obrar así, como está en su potestad─, entonces podría entenderse lo que ha impulsado a Cayetano a inventarse un término medio entre cosas contradictorias y a afirmar que en esta vida se ignora el modo de conciliar la libertad de arbitrio y la evitabilidad de sus efectos con la providencia o con la presciencia divina. Pues si esto fuese así, la presciencia divina impondría una necesidad fatal a todos los efectos y eliminaría sin más la libertad de arbitrio, como bien argumenta Cayetano. Ahora bien, las cosas no son así; por eso, los argumentos de Cayetano carecen de fuerza.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Parte séptima
Sobre la predestinación y la reprobación
Comentarios a la cuestión 23 sobre la predestinación

Artículos I y II
Disputa I
Qué es la predestinación

1. Puesto que la predestinación, como ya hemos explicado, es casi una parte de la providencia divina, Santo Tomás también disputa sobre ella cuando trata el tema de la providencia.

Ya hemos presentado los fundamentos de todo el tratamiento dedicado a la predestinación y la reprobación en nuestros comentarios a la cuestión 14, artículos 8 y 13, a la cuestión 19, artículo 6, y a la cuestión anterior, artículos 1 y 4. Por esta razón, debemos tener todo esto en cuenta para poder entender un modo legítimo de predestinación y de reprobación que sea digno de la majestad y bondad divinas, que sea conforme a las Sagradas Escrituras y que no parezca inferir perjuicio alguno a todo aquello que ─en nuestros comentarios al artículo 13 citado─ ya hemos demostrado sobre la gracia divina o la libertad de nuestro arbitrio. Si, tal como esperamos, confiando en el auxilio divino, explicamos la predestinación y reprobación divinas de tal manera que resulte evidente que concuerdan con todo lo anterior, creo que no tendremos necesidad de otro testimonio, para que se entienda que hemos alcanzado la verdad.

2. Es cosa muy sabida, por lo que podemos leer en las Sagradas Escrituras, que la predestinación es el medio a través del cual, desde la eternidad, Dios ha destinado para la vida eterna a quienes la alcanzan. Así leemos en *Romanos*, VIII, 29-30: «Porque a los que conoció de antemano, a ésos los predestinó a ser conformes a la imagen de su Hijo, para que éste sea el primogénito entre muchos hermanos; y a los que predestinó, a ésos también llamó; y a los que llamó, a ésos los justificó; y a los que justificó, a ésos también los glorificó». Y en *Efesios*, I, 4-5: «… por cuanto que en Él nos eligió antes de la constitución del mundo para que fuésemos santos e inmaculados ante Él en caridad, y nos predestinó a la adopción de hijos suyos por Jesucristo…».

Pero para que se entienda qué es la predestinación, debemos comenzar por el significado del nombre.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

3. «Predestinar» es un término compuesto por «pre», que indica algo anterior, y «destinar». El verbo «destinar» suele entenderse de dos maneras no sólo en las Sagradas Escrituras, sino también entre los antiguos latinos. Según la primera, significa enviar; así se dice en I *Macabeos*, I, 14: «… enviaron[1303] a algunos del pueblo para que se presentasen ante el rey»; y en la *Vida de Galba* de Suetonio leemos: «Enviaron[1304] una legación a los pretorianos con las siguientes órdenes…»[1305]. Según la segunda manera, significa fijar, definir y ordenar. Esta acepción es la más frecuente entre los autores latinos profanos y en las Sagradas Escrituras; así leemos que en II *Macabeos*, VI, 60, sobre Eleazar se dice: «… decidió[1306] no comer cuanto está prohibido por amor a la vida»; en II *Corintios*, IX, 7, leemos: «… según cada uno ha decidido[1307] en su corazón»; igualmente, en *De officiis* Marco T. Cicerón dice: «Habiendo fijado para uno de ellos el día de su muerte…»[1308]. Es más, la primera acepción de esta palabra deriva de la segunda; en efecto, a aquellos que son enviados, antes se les ha ordenado que vayan.

4. Por tanto, Santo Tomás en este pasaje, Durando (*In* I, dist. 40, q. 1), Driedo (*De concordia liberi arbitrii et praedestinationis*, cap. 1[1309]) y otros toman el término «destinar» según la primera acepción y afirman que la predestinación es el plan de trasladar a la criatura racional a la beatitud sempiterna. Pues sostienen que «destinar» significa lo mismo que «trasladar» y «destino» lo mismo que «traslado». Además, cuando alguna cosa debe llegar a donde no puede haciendo uso tan sólo de sus fuerzas, es necesario que alguna otra cosa la traslade allí directamente, del mismo modo que la flecha alcanza directamente el blanco por el disparo del arquero. Por tanto, así también, como la criatura dotada de entendimiento no puede llegar a la felicidad sempiterna ─porque es un fin sobrenatural─ sólo con sus fuerzas, sino que necesita del auxilio sobrenatural y divino, la dirección y conducción de ésta a la beatitud por medio de auxilios divinos se denomina, según esta acepción, «destino», esto es, traslado a la beatitud. Y el plan de los auxilios y los medios para trasladarla, que ya está en Dios desde la eternidad, junto con el propósito de hacerlo ejecutar, recibe ─en razón de su antecedencia─ el nombre de «predestinación» de esta criatura a la beatitud.

5. Pero otros, acogiéndose a la segunda acepción del término «destinar», sostienen que «predestinación» significa la predefinición y preordenación por las que Dios ─tal como ha decidido desde la eternidad─ confiere estos medios a

(1303) *Leg*. d*estinaverunt*.
(1304) *Id*.
(1305) Cayo Suetonio Tranquilo, *De vita Caesarum*, lib. 7, c. 16, n. 2.
(1306) *Leg*. *destinavit*.
(1307) *Id*.
(1308) Marco Tulio Cicerón, *De officiis*, lib. 3, c. 10, n. 45.
(1309) Lovanii 1566, f. 1b.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

algunas criaturas dotadas de entendimiento para que alcancen la vida eterna. Así, además de Cayetano, en sus comentarios a *Romanos*, VIII, 29 («porque a los que conoció de antemano, a ésos los predestinó»), Alberto Pighio (*De libero arbitrio*, lib. 8, cap. 2[1310]) y muchos otros, San Jerónimo en sus primeros comentarios a *Efesios*, I, 5: ─*nos predestinó a la adopción*...─ identifica la predestinación con la predefinición[1311]. También San Agustín, o quienquiera que sea el autor del *Hypognosticon* (lib. 6), afirma: «Se dice que predestina quien prevé o preordena una cosa futura»[1312]; y un poco más adelante: «Por tanto, gracias a su presciencia predestina lo que es bueno, es decir, lo preordena antes de que realmente acontezca». Lo mismo dicen las Sagradas Escrituras, porque no sólo en *Hechos de los apóstoles*, XIII, 48 («creyendo cuantos estaban preordenados a la vida eterna») leemos que los predestinados han sido preordenados, sino que en *Romanos*, VIII, 29 y en *Efesios*, I, 5, el traductor latino vierte como «predestinó» lo que en griego aparece como προωρισε, procedente del verbo προορζω, que significa predefinir, prefijar, predeterminar.

6. Aunque ya según un uso común, en las obras de los Teólogos e incluso en las Sagradas Escrituras, se habla de «predestinación» dando a entender la preordenación eterna de Dios por la que Él decide conferir a las cosas dotadas de inteligencia los medios para que alcancen la vida eterna ─y es en este sentido también en el que, en adelante, nosotros utilizaremos el término «predestinación»─, sin embargo, este término en sí mismo es más genérico. Por esta razón, los Padres a veces recurren a él para dar a entender cualquier preordenación de Dios. Por eso, San Agustín (*Hypognosticon*, lib. 6[1313]; *De civitate Dei*, lib. 15, cap. 1, y lib. 21, cap. 24[1314]), San Fulgencio (*Ad Monimum*, lib. 1[1315]) y otros hablan de «predestinación al suplicio» refiriéndose a la preordenación de los réprobos para el suplicio eterno a causa de la previsión de sus pecados. En *De praedestinatione Sanctorum* (c. 10[1316]), San Agustín denomina «predestinación» a la preordenación de conferir cualquier gracia o don y, según dice, la gracia y la predestinación sólo difieren en que esta última es una preparación para la gracia y la gracia es ya su propia donación. Finalmente, el autor del *Hypognosticon* (lib. 6[1317]) denomina «predestinación» a la preordenación de cualquier bien. Casi de la misma manera habla San Juan Damasceno (*De fide orthodoxa*, lib. 2, cap. 30[1318]), aunque sólo diga que Dios predefine y predestina lo que quiere, sin ninguna dependencia del libre arbitrio creado. Aquí Damasceno dice que Dios sabe si va a acontecer o no lo que Él mismo ha puesto en la potestad del arbitrio creado, pero

(1310) Coloniae 1542, f. 134v.
(1311) PL 26, 448d.
(1312) *Cfr*. c. 2, n. 2; PL 45, 1657.
(1313) *Cfr*. c. 5, n. 7; c. 6, n. 8; PL 45, 1660.
(1314) PL 41, 437 y 737.
(1315) *Cfr*. c. 7 y 24; PL 65, 157 y 171.
(1316) *Cfr*. c. 10, n. 19; PL 44, 974.
(1317) *Cfr*. c. 2, n. 2; PL 45, 1657.
(1318) PG 94, 969 y 962.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

sin predefinirlo, ni predestinarlo, como si lo quisiera sin ninguna dependencia por parte del arbitrio creado y no impusiera a éste ninguna necesidad.

7. Así pues, considerada de manera precisa, la predestinación suele definirse de diferentes maneras. En este pasaje (artículo 1), Santo Tomás dice que es el plan de trasladar a la criatura racional a la vida eterna. Debe entenderse que este traslado realmente se cumple; para ello es necesario que a este plan le acompañe el propósito de conferir los medios a través de los cuales esta criatura alcance la beatitud. En su segundo artículo, presenta esta definición: Es el plan ordenado para que la criatura dotada de inteligencia alcance la vida eterna, que igualmente debemos entender que se cumple. En *De bono perseverantiae* (cap. 14[1319]), San Agustín define la predestinación como la presciencia y preparación de los beneficios de Dios gracias a los cuales todos los que se liberan lo hacen con toda seguridad. Otros la definen como la preparación para la gracia en el tiempo presente y para la gloria en el tiempo futuro.

8. Sin embargo, según creo, podría definirse mejor de la siguiente manera: La predestinación es el plan del orden o de los medios ─a través de los cuales, tal como prevé Dios, la criatura racional será conducida a la vida eterna─, presente en la mente divina junto con el propósito de ejecutar este mismo orden. En efecto, según el parecer de Santo Tomás en este pasaje y la opinión común de los Teólogos, la predestinación, en la medida en que procede tanto del entendimiento, como de la voluntad divina, es como una parte sujeta a la providencia divina, siempre que consideremos su objeto. Pues la providencia divina se extiende a todas las cosas; pero la predestinación sólo se extiende a las cosas dotadas de entendimiento, que son las únicas capaces de experimentar beatitud. A su vez, podemos observar una providencia con respecto a cualesquiera fines; pero predestinación sólo hay con respecto a la beatitud sobrenatural. Pero como Dios también ejerce su providencia sobre los réprobos, no sólo porque, en razón de la conveniencia de algunos fines, quiere permitir los pecados que, según prevé, van a cometerse por la libertad y perversidad de los réprobos y también ─como exigen su equidad y su justicia─ quiere castigarlos con vistas a los mejores fines, viéndose en todo esto el plan de la providencia, sino también porque, del mismo modo que quiere con voluntad condicionada o antecedente que todas las criaturas dotadas de entendimiento alcancen la salvación, siendo este el fin por el que todas ellas han sido creadas, como hemos explicado en nuestros comentarios a la cuestión 19, artículo 6, así también, sobre todas ellas ejerce una providencia con respecto a la beatitud sobrenatural, haciendo ejecutar por su parte los medios a través de los cuales llegarán a la beatitud, en el caso de que esto no esté al alcance de sus potestades ─y sobre todo al alcance de las potestades de quienes no llegan al uso de razón─ o, como descendientes de Adán, al alcance del primer padre y del curso de las cosas, como ya hemos explicado en nuestros comentarios a la

(1319) *Cfr*. n. 35; PL 45, 1014.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

cuestión anterior, artículo 1; entonces, como estamos diciendo, puesto que Dios ejerce su providencia para la beatitud con respecto a todas las criaturas dotadas de inteligencia y, por ello, en Él se encuentra el plan de los medios a través de los cuales puedan llegar a la vida eterna, junto con el propósito ─en lo que a Él concierne─ de ejecutar este orden, por ello, la providencia se reduce a un plan de predestinación que sólo se extiende a las criaturas que alcanzarán la vida eterna, según hemos dicho: «… a través de los cuales, tal como Dios prevé, la criatura racional será conducida a la vida eterna». Pero Dios confiere estos medios con mayor facilidad, porque, como veremos, la predestinación divina posee toda su certeza sólo en virtud de la presciencia a través de la cual Dios prevé que va a alcanzar la vida eterna aquel a quien quiere conferir los medios que lo conviertan en predestinado, aunque si éste quisiera, podría rechazarlos, abusar de ellos y no alcanzar la vida eterna. De esta manera conciliaremos fácilmente la certeza de la presciencia divina con la libertad de nuestro arbitrio.

Hemos dicho que la predestinación, siempre que consideremos su objeto, es como una parte sujeta a la providencia divina, porque en Dios la predestinación y la providencia son exactamente el mismo acto, tanto por parte del entendimiento, como por parte de la voluntad; sin embargo, este acto, considerado como predestinación, se relaciona con un número de objetos menor que si lo consideramos como providencia; y estas son relaciones de razón, como es evidente por los comentarios que hemos hecho a la cuestión 14, artículo 15[1320], y a la cuestión 19[1321].

9. Por todo ello, es evidente que la predestinación se encuentra formalmente en Dios y, por ello, es eterna; a partir de ella los hombres y los ángeles de quienes decimos que han sido predestinados, reciben esta denominación de manera extrínseca, de la misma manera que también se dice con denominación extrínseca que son conocidos y amados por Dios. Pero la ejecución o los efectos de la predestinación divina, como son la vocación, la justificación, &c., se producen ya en un momento del tiempo y poseen existencia en los propios predestinados o en otras cosas creadas, como son los milagros y otros medios extrínsecos que ayudan al predestinado a alcanzar la vida eterna. Por ello, formalmente la predestinación no añade nada a los predestinados; de ella tan sólo se siguen los efectos en los predestinados en el momento fijado de antemano por Dios.

Disputa II

¿Es la predestinación sobre todo un acto del entendimiento o de la voluntad?

1. Aún debemos examinar dos cosas más sobre la predestinación. *Primera*: ¿Es la predestinación resultado de un acto del entendimiento antes que de la

(1320) Luis de Molina, *Commentaria in primam D. Thomae partem*.
(1321) *Cfr*. art. 2 (disputa 2).

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

voluntad? En esta disputa responderemos a esta pregunta. *Segunda*: ¿Cómo son la ejecución de la predestinación y sus efectos? En la siguiente disputa responderemos a esta pregunta.

2. Por tanto, con respecto a la primera cuestión, aunque los Doctores se muestren de acuerdo en que, para que haya predestinación divina, son necesarios tanto el acto del entendimiento divino por el que Dios preconcibe los medios a través de los cuales ─según prevé─ el predestinado alcanzará la vida eterna, como también el acto de la voluntad, por el que elige y decide conferirle estos medios; sin embargo, se les presentan las siguientes dudas: ¿Incluye la predestinación los dos actos o tan sólo uno de ellos? Y si incluye los dos, ¿cuál de ellos es el principal?

3. Duns Escoto (*In* 1, dist. 40) afirma que el nombre «predestinación» tan sólo predica un acto de la voluntad. No obstante, añade que también puede decirse que predica un acto del entendimiento e indica un acto de la voluntad. San Buenaventura (*In* 1, dist. 40, art. 1, q. 2) dice que ante todo predica un acto de la voluntad.

4. Este parecer puede defenderse de la siguiente manera. *En primer lugar*: En las Sagradas Escrituras se denomina «predestinación» a una elección, propósito y dilección. Así, leemos en *Mateo*, XXII, 14: «Muchos son los llamados, pero pocos los elegidos»; en *Efesios*, I, 4-5: «… en Él nos eligió… nos predestinó conforme al propósito de su voluntad»; *Romanos*, IX, 13: «Amé a Jacob y odié a Esaú». Además, la elección, el propósito y la dilección son actos de la voluntad.

5. *En segundo lugar*: La predestinación incluye la consecución del fin y es causa eficaz de los medios y del fin; por tanto, como la voluntad divina es causa próxima de las cosas, por ello, la predestinación responde al acto de la voluntad divina.

6. Sin embargo, debemos establecer la siguiente conclusión: «Predestinación» predica los dos actos de manera conjunta, aunque sobre todo da a entender un acto del entendimiento.

Lo primero se demuestra partiendo de la propia definición de la predestinación, que incluye dos cosas: el plan o la concepción de los medios a través de los cuales, tal como Dios prevé, alguien alcanzará la vida eterna; y el propósito ─es decir, la voluntad─ de conferir estos medios, que completa el plan de la predestinación.

Lo segundo se demuestra así: Preordenar o predefinir ─que se predican con el término «predestinar»─ son actos de la razón o del entendimiento, a los que acompaña el acto de la voluntad que los completa. Por ello, el nombre «predestinación» deriva del acto del entendimiento, en la medida en que el orden de las cosas hacia sus fines procede como efecto propio del entendimiento, por lo que muchos dicen que «predestinación» predica un acto del entendimiento

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

e indica un acto de la voluntad, aunque esto no debe entenderse como si no lo incluyese de manera intrínseca. Así deben entenderse las palabras de Santo Tomás, cuando, al definir la predestinación como el plan del orden o del traslado de la criatura racional a la vida eterna y al enseñar que es como una parte sujeta a la providencia divina, afirma que la predestinación es, sobre todo, un acto del entendimiento. Esto mismo enseña en *De veritate* (q. 6, a. 1), al igual que Durando y Gabriel Biel en sus *Commentaria in sententiarum libros* (1, dist. 40, q. 1) y otros muchos. Esta misma parte de la conclusión puede demostrarse también de la siguiente manera. *En primer lugar*: La predestinación es una parte de la providencia divina que está sujeta a ésta, pero proveer corresponde ante todo al entendimiento. *En segundo lugar*: Es tarea de esta misma potencia predestinar a alguien e inscribirlo en el libro de la vida; y el libro de la vida significa sobre todo el entendimiento divino.

7. No faltan quienes[1322] consideran que la predestinación se completa por medio del acto de la voluntad (y la predestinación consistiría sobre todo en este acto), a través del cual ─una vez que el entendimiento ha meditado el plan de los medios por los que, según la presciencia divina, alguien alcanzará la vida eterna─ Dios propone y decide en virtud de su voluntad conferir estos medios; no obstante, sostienen que, tanto con anterioridad a este acto de la voluntad, como antes del acto del entendimiento, se produce otro acto de la voluntad, por el que Dios elige con voluntad absoluta a aquellos para los que quiere la beatitud y, queriendo para ellos el propio bien de la beatitud, primero los escoge y después ─aunque siempre según nuestro modo de entender las cosas─ los predestina a la beatitud. En efecto, creen que la volición del fin precede ─según nuestro modo de entender─ a la meditación y a la volición de los medios con vistas al fin; en estos dos actos posteriores radicaría todo el plan de la predestinación con respecto al fin de la beatitud.

8. Pero como no es tarea de la ciencia libre que Dios prevea los medios por los que cualquiera llegará a la beatitud dada la hipótesis de que sea puesto en uno o en otro orden de cosas, sino que esto corresponde a la ciencia media ─que se encuentra entre la ciencia libre y la ciencia natural y antecede a todo acto libre de la voluntad, como hemos explicado en nuestros comentarios a la cuestión 14, artículo 13[1323]─, por ello, el plan de los medios con vistas al fin de cualquier predestinado ─y, por ello, lo que la predestinación de cualquiera significa por parte del entendimiento divino─, no es posterior a su elección para la beatitud, que Dios realiza con total libertad.

Aquí debemos señalar que los Teólogos y las Sagradas Escrituras atribuyen a Dios una sabiduría tal que eliminan de Él toda imperfección; pero no se puede

(1322) Domingo Báñez, *Scholastica commentaria in primam partem Divi Thomae usque ad 64 quaestionem complectentia*, q. 23, art. 2, concl. 1 y 2; Salmanticae 1584, 834s. Francisco Zumel, *In primam Divi Thomae partem commentaria*, q. 23, art. 1, disp. 1, nota 1 y concl. 4; Salmanticae 1590, 623ª-624b.

(1323) *Cfr*. disputa 52, n. 18.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

eliminar, si sostenemos que Dios, tras la volición libre del fin, busca y examina los medios para la consecución del fin propuesto. Pues a la imperfección de nuestro entendimiento se debe que la deliberación sobre los medios sea posterior a la volición del fin, en la medida en que, con anterioridad a la volición del fin, no concebimos los medios, ni el resultado de éstos. Sin embargo, para Dios las cosas son muy distintas, porque en su caso todo el plan tanto de las cosas agibles, como de las factibles, antecede a todo acto libre de la voluntad. Por esta razón, el hecho de que los hombres acostumbren a investigar y examinar los medios para alcanzar un fin con posterioridad a la volición de este fin, no es buena razón para que filosofemos lo mismo a propósito de Dios y le atribuyamos nuestras imperfecciones.

9. Además, en nuestros comentarios al artículo 5[1324] explicaremos que Dios no ha elegido a los predestinados para la vida eterna de otro modo que complaciéndose en los medios y el fin de los beatos, que Él ya habría previsto; pues presabiendo con qué medios alcanzarían realmente la vida eterna y la beatitud, deseó esto para ellos y que sólo lo alcanzasen por esos medios. Así dice San Pablo en *Efesios*, I, 4: «Nos eligió en Él, es decir, en Cristo». En efecto, Cristo es el medio de nuestra predestinación y no nos ha elegido en Cristo de otro modo que deseando para nosotros los méritos de Cristo y los demás dones que de aquí se siguen, en virtud de los cuales, según ha previsto, nosotros alcanzaremos la vida eterna. Ahora bien, si del mismo modo que San Juan Damasceno, que el parecer común de los Padres e incluso que las propias Sagradas Escrituras, debemos sostener de manera incontrovertible que Dios ha creado a todos los hombres para la vida eterna y que, en verdad y no de manera ficticia, ha deseado ardientemente la beatitud para todos con voluntad antecedente o condicionada, en el caso de que alcanzarla no estuviese en nuestras potestades ─como hemos explicado por extenso en nuestros comentarios a la cuestión 19, artículo 6─, entonces lo contrario no puede afirmarse, como hemos explicado ya en nuestros comentarios al artículo 5[1325]. Es más, tampoco en el caso contrario podría permanecer a salvo la libertad de nuestro arbitrio.

10. Otros afirman[1326] que el acto del entendimiento incluido en la predestinación divina, no es un juicio o intuición con que Dios prevea el modo y los medios por los que cualquier predestinado alcanzará la vida eterna, sino que es un mandato del entendimiento divino con modalidad de ley y precepto, en virtud del cual preceptúa la propia ordenación del predestinado hacia la vida eterna; este acto sería libre, se expresaría por medio de un verbo en modo imperativo y supondría un acto libre de la voluntad que aplicaría y movería

(1324) *Cfr*. q. 23, art. 4 y 5, disp. 1, m. 8.
(1325) *Cfr*. n. 10.
(1326) Francisco Zumel, *loc. cit*., concl. 4, 624b.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

al entendimiento a realizarlo. Parece que Santo Tomás defiende este parecer en la cuestión 23, artículo 4, si añadimos lo que enseña en 1. 2, cuestión 17, artículo 1.

11. Lo demuestran así: La providencia y la predestinación, conforme a lo que significan por parte del entendimiento divino, son conocimientos totalmente prácticos; y, según ellos, no lo serían la intuición y el juicio divinos, pero sí el mandato del entendimiento divino.

12. Sin embargo, este parecer nunca me ha convencido. *En primer lugar*: Porque, como hemos explicado, si no nos equivocamos en nuestros comentarios a 1. 2, cuestión 17, artículo 1[1327], no es necesario un acto de mandato realizado por prudencia monástica para que alguien ordene a su propia voluntad o a sus miembros o a su facultad ejecutora la elección de un medio o su uso para alcanzar un fin, sino que basta con el juicio a través del cual el entendimiento conoce los medios y la conveniencia de cada uno de ellos con respecto a un fin o cuáles de ellos son los más apropiados para que la voluntad, sin otro mandato del entendimiento, elija lo que prefiera y mueva los miembros o su facultad ejecutora a obrar; de la misma manera, en un arte basta con conocer el modo en que hay que proceder en la elaboración de cualquier cosa, para que la voluntad, sin otro mandato del entendimiento, mueva los miembros y los demás instrumentos a fin de fabricar el artefacto. Además de otras razones, por las que ya defendimos esto mismo en el lugar citado, nos conduce a este parecer el hecho de que un acto tal es superfluo y sobre todo la propia experiencia particular de cada uno de nosotros. En el lugar citado también explicamos los testimonios de Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, lib. 6, cap. 9 y 10[1328]), que parecen haber movido a Santo Tomás a hablar de este acto. He dicho[1329] que no es necesario este acto de mandato realizado por prudencia monástica para hacer funcionar los miembros propios y las facultades, porque la prudencia económica y política realizan su acto necesariamente, cuando preceptúan a otros lo que hay que observar o ejecutar. En efecto, las leyes y los preceptos con que gobernamos y advertimos a otros, son actos y mandatos del entendimiento que se expresan de palabra y por escrito, como signos propios. Y si pudiéramos hablar mentalmente entre nosotros, como muchos dicen de los ángeles, se conocerían en la propia mente del legislador.

13. *En segundo lugar*: Con respecto a Dios Óptimo Máximo, ese parecer también puede impugnarse. *Primero*: Para que Dios quiera de manera eficaz unos medios ─a través de los cuales, según prevé, un predestinado alcanzará la vida eterna─ u otros efectos de su providencia, le basta con el juicio por

(1327) *Cfr*. n. 10.
(1328) Bekker 2, 1142ª31ss; 1142b34ss.
(1329) *Cfr*. n. 11.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

el que reconoce estos medios o efectos como apropiados para la consecución del fin; asimismo, para que lo que quiere de manera eficaz acontezca en el momento en que quiere que acontezca, le basta con su volición divina y eficaz. Por tanto, con estos dos actos se cumple en su totalidad y de manera perfecta el plan de la predestinación o de la providencia y resulta superfluo atribuir a Dios un acto de la voluntad a través del cual, con posterioridad a este juicio, la voluntad mueva libremente al entendimiento a realizar el acto de mandar, ya sea en relación a su volición de los medios con vistas al fin, ya sea en relación a la ejecución y existencia de estos medios, con objeto de que emanen de Él mismo con eficacia, sobre todo porque de la misma manera que la voluntad divina podría querer el propio acto libre del mandato ─de otro modo, o bien Dios no querría absolutamente nada, o bien se daría un proceso infinito, tanto en las voluntades por las que quiere los actos de mandar, como en los propios actos de mandar─, así también, podría querer otras cosas. *Segundo*: Como afirma Santo Tomás (q. 14, a. 8) y como enseña el parecer común de los Teólogos, el conocimiento del entendimiento divino solo no es causa de las cosas, sino que necesita de la determinación libre de la voluntad por la que se ha querido lo que se entiende. Por tanto, según nuestro modo de entender, basado en la realidad de las cosas, ni un arte, ni conocimiento alguno, del entendimiento divino es principio próximo de las cosas, sino que tan sólo lo es la volición divina y eficaz que determina este conocimiento; por ello, el mandato del entendimiento divino no es principio próximo de las cosas y, en consecuencia, no completa el plan de la providencia, ni de la predestinación. Por tanto, como parece que, para que Dios pueda querer con eficacia las cosas, le basta con el conocimiento de éstas y de la correspondencia de unas con otras, porque el hecho de que, sólo con este conocimiento, Dios no pueda querer la existencia de las cosas, parece disminuir la potencia y perfección divinas y no resulta contradictorio que pueda quererla, por ello, ni la predestinación, ni la providencia, incluyen el mandato del entendimiento divino. Por tanto, cuando se dice en *Génesis*, I, 3: «Dijo Dios: *Hágase la luz*. Y la luz se hizo»; y en *Salmos*, XXXII, 9: «Porque dijo Él y fue hecho; mandó y así fue»; se está hablando metafóricamente, dando a entender que todo está sujeto a la voluntad y potencia divinas y que todas las cosas ─incluso las que carecen de conocimiento─, a una sola señal, obedecen a este agente con voluntad y entendimiento; también son metafóricas las palabras de *Romanos*, IV, 17: «Llama a lo que es lo mismo que a lo que no es».

14. Con respecto a la demostración del parecer contrario[1330], debemos negar que el juicio y la intuición con que Dios prevé el modo y los medios que deben conducir a alguien a la vida eterna o que deben producir alguna otra cosa, no sean un conocimiento totalmente práctico.

(1330) *Cfr*. n. 11.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

15. Aún debemos responder a los argumentos en los que se apoya la opinión de Escoto y de San Buenaventura. Con respecto al primer argumento[1331], debemos negar que en las Sagradas Escrituras se denomine «predestinación» a una elección, propósito o dilección. Pues aunque los elegidos y amados reciban la denominación de «predestinados», porque a la predestinación se le unen la elección para la vida eterna y la dilección, sin embargo, de aquí no se sigue que en las Sagradas Escrituras se denomine «predestinación» a la elección o la dilección. Pues puede muy bien suceder que cosas que están unidas se signifiquen respectivamente con distintos nombres y que cada una de ellas en concreto se predique del mismo supuesto. Y del hecho de que hayamos sido predestinados conforme al propósito de la voluntad divina, no se sigue que este propósito sea toda la predestinación, sino que es necesario para que ésta se produzca y por ello la completa.

16. El segundo argumento[1332] sólo demuestra que la predestinación incluye el acto de la voluntad divina por el que Dios quiere de manera eficaz, en cuanto de Él depende, conferir los medios con los que, según prevé, un predestinado adulto alcanzará la vida eterna con dependencia de su libre arbitrio. Por esta razón, este acto de la voluntad divina no es toda la causa de todos los efectos de la predestinación, porque muchos de ellos dependen del influjo libre del arbitrio, y tampoco infiere ninguna necesidad al arbitrio creado, como explicaremos en nuestros comentarios al artículo 5.

Disputa III

¿Qué se entiende bajo el sintagma «efectos de la predestinación»?

1. Con respecto a la ejecución de la predestinación se nos presenta la siguiente duda: ¿Bajo el sintagma «efectos de la predestinación» se entienden sólo aquellos que son sobrenaturales y conformes en su orden y grado a un fin sobrenatural y, por ello, decimos que son propios del orden de la gracia ─a ellos ya nos hemos referido en nuestros comentarios a la cuestión 14, artículo 13, desde las disputas 8 y 36[1333]─ o se entienden de manera genérica todos los que de algún modo conducen a la vida eterna o a su incremento?

2. Con brevedad, hemos de decir lo siguiente. En primer lugar, este sintagma incluye todos los efectos que corresponden al orden de la gracia y conducen a la vida eterna, respecto de la cual ─entendida como fin─ se ordenan los demás dones de la gracia. San Pablo se refiere a todos ellos como los principales, cuando en *Romanos*, VIII, 30, explica los efectos de la predestinación con las

(1331) *Cfr*. n. 4.
(1332) *Cfr*. n. 5.
(1333) *Cfr*. art. 4 y 5 (disputa 1, m. 9 y 11, n. 22ss).

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

siguientes palabras: «… a los que predestinó, a ésos también llamó (a saber, por medio de los auxilios de la gracia previniente y excitante, de los que ya hemos hablado en las disputas citadas, aunque San Pablo no parece excluir la vocación externa por la predicación, los ejemplos, los latigazos y otros medios, a los que también hemos hecho referencia en esas disputas)[1334]; y a los que llamó, a ésos los justificó; y a los que justificó, a ésos también los glorificó». Además, aunque la gloria sea el fin hacia el cual la predestinación dirige todas las demás cosas que produce, sin embargo, esto no impide que sea efecto de la predestinación. Pues la providencia es causa del fin que dirige y realiza a través de unos medios, aunque sea el plan de estos medios con vistas al fin.

3. También debemos decir que el sintagma «efectos de la predestinación» incluye de manera genérica todas las cosas que de algún modo conducen a la vida eterna o a su incremento, entre las que se encuentran un natural tendente a la probidad, una buena educación, las oraciones de otras personas e incluso la propia muerte, cuando se produce en un momento y no en otro. Esto se puede demostrar así: En primer lugar, dice San Pablo en *Romanos*, VIII, 28: «Todas las cosas concurren hacia el bien para quienes aman a Dios»; en segundo lugar, los dones de la gracia a menudo dependen de otros medios de la misma naturaleza. Asimismo, que alguien abandone esta vida en gracia y, por ello, estando predestinado, en algunas ocasiones depende de que el día postrero le llegue antes o después, según leemos en *Sabiduría*, IV, 11-14: «Fue arrebatado para que la maldad no pervirtiese su inteligencia y el engaño no extraviase su alma… Pues su alma era grata al Señor; y por esto se dio prisa para sacarle de en medio de la maldad». Por tanto, todas estas cosas deben incluirse entre los efectos de la predestinación.

4. Por otra parte, hay dos cosas necesarias para que algo sea efecto de la predestinación. *Primera*: Que proceda de Dios; pues lo que no procede de Dios, no puede ser efecto de la predestinación, en tanto en cuanto la predestinación es el propio Dios. Por esta razón, no puede decirse que los pecados sean efectos de la predestinación, porque no pueden proceder de Dios, aunque a menudo supongan el momento oportuno para que alguien alcance la beatitud o su incremento. Pero como la permisión de los pecados procede de Dios y en algunas ocasiones se convierte en un beneficio del propio pecador ─cuando éste resurge del pecado más humilde, más prudente y más fervoroso─ y en otras sirve para utilidad de otros, bien puede ser efecto de la predestinación. *Segunda*: Que conduzca a la beatitud o a alcanzar realmente su incremento o que sea la propia beatitud. Pues como sólo hay predestinación con respecto a aquellos que alcanzan la vida eterna, aunque algún efecto proceda de Dios y éste sea la gracia que convierte en agraciado, sin embargo, en el caso de que alguien no vaya a alcanzar a través de este efecto la vida eterna, éste podrá ser un efecto de la providencia con el

(1334) Interpolación de Molina.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

que Dios lo dirige hacia la vida eterna, pero no un efecto de la predestinación, porque no habrá ninguna para aquel a quien Dios ayuda con este efecto, porque no alcanzará la felicidad suprema por su propia culpa.

Artículo III
¿Qué es la reprobación?

1. La reprobación se opone a la aprobación, pero no de cualquier modo, sino como el rechazo de algo no conveniente o su exclusión de aquello con respecto a lo cual, cuando algo se aprueba, se admite casi como digno.

Además, la aprobación corresponde al entendimiento; pues es el juicio de la mente por el que se juzga que algo es verdadero, bueno, digno y apto o ajustado a alguna cosa. Pero como cuando ofrecemos nuestro asentimiento a alguna cosa, la admitimos, aceptamos y aprobamos como verdadera, por ello, San Agustín (*Contra academicos*, lib. 1, cap. 4[1335]; *Enchiridion*, cap. 17[1336]) define que es erróneo aprobar algo falso como verdadero.

Aunque la aprobación a veces consiste tan sólo en el juicio de la mente, sin embargo, con frecuencia también incluye el acto de la voluntad por el que alguna cosa se elige y acepta con vistas a aquello en relación a lo cual el juicio de la mente la aprueba; esto sucede especialmente cuando la aprobación se produce en relación a un fin que no sólo puede considerarse fin, sino también un premio que debe otorgarse por la cualidad de los méritos.

2. Pero como aquí sólo vamos a hablar de la aprobación y reprobación de las criaturas dotadas de inteligencia en relación a la beatitud, al fin y al premio que les ha sido propuesto, de tal manera que, en función de la cualidad de sus méritos o deméritos, este premio se les confiera como dignas de él o se les deniegue como indignas de él y, en consecuencia, con justa sentencia se las condene a suplicios eternos, por ello, podemos definir las dos cosas de la siguiente manera. La aprobación es el juicio eterno por el que Dios juzga a la criatura racional digna de la felicidad sempiterna y tiene el propósito absoluto de remunerarla por esta razón. La reprobación, por el contrario, es el juicio eterno por el que Dios juzga a la criatura racional indigna de la vida eterna y merecedora de recibir castigo eterno y tiene el propósito de excluirla a perpetuidad del reino celeste o de castigarla simultáneamente con torturas eternas o con el fuego, en conformidad a sus pecados.

3. Por ello, es fácil entender que la reprobación no se opone directamente a la predestinación, sino a la aprobación, que, según nuestro modo de entender, en Dios resulta posterior a la predestinación. En efecto, no sucede que aquel a

(1335) *Cfr*. c. 4, n. 11; PL 32, 912.
(1336) PL 40, 239.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

quien se predestina sea con anterioridad y por naturaleza digno de la vida eterna y, por ello, se le predestine, sino que, a través de la predestinación, Dios decide conferirle los medios por los que se hará digno de la vida eterna. Por esta razón, con anterioridad a su predestinación, sólo puede preverse que será digno de la vida eterna dada la hipótesis de que Dios quiera predestinarlo; y por el hecho de que lo predestina o decide conferirle los medios por los que alcanzará la vida eterna, Dios prevé, de manera absoluta y sin ninguna hipótesis, que este hombre se hará digno de la vida eterna y como tal le da para ella su aprobación.

4. Por tanto, Dios medita dos elecciones. De la primera habla San Pablo en *Efesios*, I, 4: «… por cuanto que en Él nos eligió antes de la constitución del mundo para que fuésemos santos e inmaculados ante Él en caridad»; esto sólo significa que, por los méritos de Cristo, ha querido conferirnos los medios para que seamos santos e inmaculados ante Él en caridad y así se nos reconozca al final de nuestros días; esto sólo significa que nos ha predestinado en Cristo. De ahí que, a continuación, San Pablo añada: «… y nos predestinó a la adopción de hijos suyos por Jesucristo, conforme al beneplácito de su voluntad, para la alabanza del esplendor de su gracia, que nos otorgó gratuitamente en su hijo amado… en Él, en quien hemos sido declarados herederos, predestinados según el propósito de aquel que hace todas las cosas conforme al consejo de su voluntad»[1337].

Dios medita una segunda elección, por la que nos acepta como dignos de la vida eterna, tras habernos convertido en tales gracias a su misericordia y sus dones, y decide otorgárnosla como dignos de ella. Por tanto, la razón de su aprobación se encuentra en el juicio por el que nos juzga como tales y en la aceptación y propósito de conferirnos la vida eterna como dignos de ella; esto es lo que expresa la sentencia de Cristo sobre el día del juicio: «Venid, benditos de mi Padre, tomad posesión del reino preparado para vosotros desde la creación del mundo. Porque tuve hambre y me disteis de comer…»[1338]. Cuando nuestro propio Señor Jesucristo alude a la razón por la que Dios desea y otorga el reino celeste a los predestinados antes que a los réprobos, menciona las obras que los justos realizan por la gracia divina y a las que los réprobos se niegan.

5. Por tanto, debemos rechazar el parecer de Durando (*In* 1, dist. 40, q. 2), que coincide con nosotros en que la reprobación se opone a la aprobación, pero considera que la aprobación es una elección y, no obstante, afirma que, por medio de su elección ─a la que se opone la reprobación─, Dios elige a los predestinados para la vida eterna con anterioridad a su predestinación. Pues piensa que primero Dios elige para la beatitud y a quienes elige les otorga con voluntad absoluta la beatitud y después se preocupa por los medios a través de los cuales los predestinará al fin propuesto. Este parecer, no sólo en tanto que establece que la

(1337) *Efesios*, I, 5 y 11.
(1338) *Mateo*, XXV, 34-35.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

elección para la vida eterna antecede a la predestinación, sino también en tanto que establece que a esta elección se le opone directamente la reprobación, ha sido defendido también por otros, como pronto diremos. Sin embargo, esta elección no debe admitirse, como explicaremos en nuestros comentarios al artículo 5[1339]; y si debiese admitirse, la reprobación no se le opondría directamente, como ya hemos dicho y explicaremos más claramente.

6. Sin embargo, alguien preguntará lo siguiente: Si la reprobación no se opone directamente a la predestinación, entonces ¿qué se le opone?

Hay que responder que, en sentido contradictorio, se le opone la no predestinación o el no ser predestinado; no es necesario atribuir a Dios un acto que se le oponga como contradictorio, porque no sucede que, así como Dios es causa de nuestra salvación por su predestinación, también sea causa de nuestra perdición y muerte por medio de algún acto suyo o por alguna otra razón, sino que nosotros somos la única causa de nuestra perdición por caer en pecado, como leemos en *Oseas*, XIII, 9: «En ti, Israel, está tu perdición y sólo en mí tu salvación». Por tanto, como a través de la predestinación Dios ha querido para nosotros y nos ha conferido los medios que nos harán alcanzar la vida eterna y como los pecados a causa de los cuales ─como más adelante veremos─ se nos reprueba, no proceden de Él, sino de nosotros, por ello, necesariamente, ni la reprobación, ni ningún otro acto divino, se oponen a la predestinación como contradictorios con ella.

7. Además, los efectos de la reprobación son, en primer lugar, la exclusión en acto del reino celeste, que se produce en un momento del tiempo. Este efecto es común a todos los réprobos, aunque abandonen esta vida sólo con el pecado original. En segundo lugar, sería efecto de la reprobación la condena a suplicios o al fuego eterno, a cuya esclavitud se entregan al momento quienes abandonan esta vida siendo culpables en acto. Pero los pecados por los que alguien es reprobado, no son efectos de la reprobación, porque la reprobación procede de Dios; es más, es el propio Dios; y los pecados no son de ningún modo efectos de Dios; en consecuencia, tampoco son efectos de la reprobación, sino tan sólo efectos del pecador que es reprobado.

8. Aunque los pecados por los que alguien es reprobado, no sean efectos de la reprobación, ni de Dios, sin embargo, hay dos cosas necesarias para que, por ellas, alguien sea reprobado. La primera es que los pecados finalmente se cometan. Para que esto suceda, es necesario que Dios permita que estos pecados se cometan, ya sea por medio de aquel que es reprobado a causa de ellos, ya sea al menos por el primer padre, si se le reprueba a causa del pecado original que se contrae a partir de Adán. Pero como la permisión del pecado ─según hemos explicado en nuestros comentarios a la cuestión 19, artículo

(1339) *Cfr*. art. 4 y 5 (disp. 1, m. 6, n. 21ss; m. 8, n. 15; m. 13, n. 8).

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

12[1340]— exige como prerrequisito que el pecador vaya a pecar en virtud de su libertad y de su maldad, salvo que algo se lo impida, y que Dios lo prevea, y como, además, esta permisión también depende de que, pudiendo Dios impedir el pecado en virtud de su omnipotencia, sin embargo, no lo impida, por ello, aunque la permisión divina no sea la causa de los pecados por los que alguien es reprobado, no obstante, es una condición sin la cual, del mismo modo que sus pecados no se cometerían, tampoco sería reprobado.

9. La segunda de las cosas necesarias para que, a causa del pecado, alguien sea reprobado, es que durante el resto de su vida éste no se aparte de él, sino que termine su vida en pecado. Pero como Dios podría multiplicar sus auxilios especiales de tal manera que, por muy duro y cegado que estuviese el pecador, lo ablandase, iluminase y le hiciese recuperar la cordura, por ello, de la misma manera que, para que se cometan pecados por los que —como condición necesaria— alguien sea reprobado, se requiere que Dios los permita, así también, para que el pecador termine en pecado su vida, es imprescindible, como condición necesaria, que al mismo tiempo que Dios no deniega los auxilios con los que el pecador, si quisiera, podría apartarse del pecado, no los aumente y multiplique de tal modo que llegasen a un punto en el que, tal como Dios prevé, el pecador se ablandaría, se iluminaría y se convertiría.

Por otra parte, esta denegación de unos auxilios mayores con los que, si se confiriesen, el pecador se convertiría, recibe el nombre de «endurecimiento» del pecador y «enceguecimiento» en los pecados cometidos, pero no en el sentido de que, por esta vía, el pecador reciba dureza y ceguera, sino porque su dureza y ceguera propias no desaparecen de él en virtud de auxilios mayores, como ya hemos dicho en nuestros comentarios a la cuestión 14, artículo 13 (disputa 10[1341]) y como más ampliamente explicaremos en nuestros comentarios al artículo 5 siguiente[1342].

10. Por tanto, puesto que son necesarias estas dos cosas para que el pecador sea reprobado y condenado por sus pecados, se nos presentan las siguientes dudas: ¿Deben estas dos cosas incluirse entre los efectos de la reprobación? ¿Se encuentra la razón de la reprobación en el acto de la voluntad divina por el que, desde la eternidad, Dios ha decidido permitir los pecados a causa de los cuales el pecador debe ser condenado? Santo Tomás en este pasaje, Driedo (*De concordia liberi arbitrii et praedestinationis*, cap. 1[1343]) y algunos otros afirman que la reprobación incluye la voluntad de permitir que el pecador caiga en pecado y al mismo tiempo la voluntad de infligir por ello el castigo de la condena eterna, del mismo modo que, según dicen, la predestinación incluye la voluntad de conferir tanto los medios, como

(1340) Luis de Molina, *Commentaria in primam D. Thomae partem*.
(1341) *Cfr*. n. 5ss.
(1342) *Cfr*. disp. 4, n. 4ss.
(1343) Lovanii 1556, f. 2bC.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

el propio fin de la vida eterna. Por esta razón, sostienen que la permisión del pecado y el endurecimiento del pecador son efectos de la reprobación no menores que la imposición del castigo de la pérdida de la visión beatífica o también del castigo del fuego.

11. Sin embargo, creo que, hablando propiamente, la voluntad de permitir los pecados por los que el réprobo resulta condenado, no debe denominarse «reprobación», ni se incluye en la reprobación.

Pues la reprobación se opone a la aprobación y supone, por parte del juicio de la mente y el acto de la voluntad, un rechazo firme que excluye al indigno del fin y de la recompensa propuesta, como ya hemos explicado[1344]. Pero del mismo modo que, por parte de quien estaba en gracia, ninguna indignidad antecede a la permisión del primer pecado por la que se le permite pecar y, por esta razón, este pecado no puede considerarse un castigo, tampoco la voluntad eterna de permitirlo se debe a alguna indignidad por parte del pecador y, por ello, propiamente no puede considerarse una reprobación o exclusión del fin de la vida eterna. Además, llamar «reprobación» a la voluntad de permitir los pecados por los que el réprobo es condenado, no sólo suena como algo duro y ajeno a la razón, sino que tampoco concuerda con el uso que las Sagradas Escrituras hacen de este término. En efecto, siempre recurren a él para denotar el rechazo y la recusación de una cosa que sería indigna de por sí para ser aceptada y admitida. Así, leemos en *Hebreos*, VI, 7-8: «Porque la tierra, que a menudo absorbe la lluvia caída sobre ella y produce plantas útiles para el que la cultiva, recibirá las bendiciones de Dios; pero la que produce espinas y abrojos es reprobada y está próxima a ser maldita»; lo mismo leemos en I *Corintios*, IX; aquí después de decir: «Y quien se prepara para la lucha, de todo se abstiene, y eso para alcanzar una corona corruptible; pero nosotros para alcanzar una incorruptible»[1345]; San Pablo añade: «Y yo no corro a la aventura; así lucho, pero no como quien azota el aire, sino que castigo mi cuerpo y lo esclavizo, no sea que, habiendo sido heraldo para otros, yo mismo resulte reprobado»[1346]; es decir, merecedor de que, por mis pecados, se me excluya y aparte de la corona propuesta. Por tanto, hablando propiamente, la voluntad eterna de Dios de permitir los pecados por los que el pecador debe ser reprobado, no puede denominarse «reprobación», ni tampoco como si fuera una parte de ella; seguramente Santo Tomás no quiso decir otra cosa. Lo mismo debe decirse de la voluntad eterna por la que Dios decide endurecer al réprobo hasta el final de sus días.

12. Con razón puede dudarse de que la permisión del pecado deba considerarse efecto de la reprobación. Ciertamente, parece que esto puede admitirse en cierto modo. Porque, como una parte de la totalidad del fin por el que Dios ha querido la permisión, se produce para que haya justa condenación

(1344) *Cfr*. n. 2.
(1345) I *Corintios*, IX, 25.
(1346) *Ibid*., IX, 26-27.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

y reprobación de los impíos y, por esta razón, en ellos brille para siempre la justicia divina del mismo modo que en los predestinados resplandece su misericordia, por ello, la permisión del pecado del réprobo es ─como causa final─ efecto de la condenación y de la reprobación.

13. Sin embargo, debemos señalar que el esplendor de la justicia divina en los condenados no sólo no es todo el fin en su integridad por el que Dios ha decidido permitir los pecados, sino que por ninguna razón parece que deba admitirse que es la parte principal o una parte tan grande de todo el fin que ella sola haya bastado para que Dios haya querido permitir los pecados. Pues no debemos permitir que, sobre la fuente de toda bondad, piedad y clemencia, los corazones de los fieles sospechen que la única o la principal razón por la que Dios quiere permitir los pecados, es que, con tan gran perjuicio y daño por parte de las criaturas, tenga algo que castigar y algo en lo que resplandezca su justicia. Pues aunque Dios, como Señor de todas las cosas, podría haber hecho esto sin cometer injusticia con nadie, sin embargo, esto no parece de ningún modo conforme a su bondad; tampoco enseña esto la luz natural que, como una participación de la luz increada del rostro divino, está impresa en nosotros, sino que, antes bien, lo rechaza como algo que ofrece un rasgo de crueldad y que de ninguna manera se corresponde con la bondad divina. Ciertamente, no podemos atribuir a Dios de ningún modo algo que todo varón probo y sabio censuraría con razón en cualquier otro gobernante de un Estado, aunque éste estuviese en posesión de la mayor potestad sobre todas las cosas. ¿Quien no censuraría a un gobernante, si éste dispusiese en el Estado las cosas de tal modo y permitiese delitos que podría impedir, sobre todo para tener así algo que castigar con justicia y para hacer estimar su justicia castigadora? Sin lugar a dudas, nadie dejaría de censurar algo así. Por tanto, aunque San Pablo (*Romanos*, IX, 22-23) incluya el esplendor de la justicia divina entre los fines por los que Dios ha querido permitir los pecados y reprobar a los impíos a los que de hecho ha reprobado, sin embargo, este fin no se considera el único, ni el principal, ni suficiente para el Padre bondadoso.

14. Así pues, hay muchos otros fines ─que además son los más importantes─, por los que Dios permite los pecados. Uno de ellos es el siguiente: Permitir que las criaturas dotadas de libertad actúen de manera conforme a su propia naturaleza y conducirlas al fin último de manera más honrosa a través de sus propios méritos; además, a esto se le une lo siguiente: conceder libertad a las criaturas y permitir que algunas de ellas, pecando por su propia voluntad y libertad, se aparten de este fin. Este es el fin por el que, según enseña Santo Tomás en este pasaje, Dios ha permitido los pecados y, queriendo permitirlos y, como era justo, castigarlos, ha reprobado a aquellos que acaban sus días en ellos.

Otro fin consistiría ─en razón de los pecados─ en la encarnación de Cristo, la redención del género humano, las batallas y las victorias de los justos y, sobre todo, las coronas de los mártires, para que en todo ello y con tanto beneficio para el género humano, brillen sobremanera la bondad, piedad, misericordia, generosidad, clemencia, poder, sabiduría y justicia divinas, así como un amor

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

grandísimo para con el género humano. En nuestros comentarios a la cuestión anterior, artículo 1[1347], ya hemos explicado estos fines principales, junto con otros de los que constituyen, junto con el esplendor de la justicia divina, un solo fin íntegro de la permisión de los pecados.

15. Por tanto, puesto que el esplendor de la justicia divina que brilla en los condenados no es la causa final íntegra de la permisión de los pecados, ni basta para que, por ella sola, Dios permita los pecados, y puesto que, como hemos dicho ─siguiendo a Damasceno─ en nuestros comentarios a la cuestión 19, artículo 6[1348], la condenación no es un efecto de la voluntad antecedente de Dios por la que Él ha decidido crear para la beatitud a todas las criaturas dotadas de inteligencia y ha querido proveerlas de medios suficientes para que, si así lo quieren, la alcancen, sino que es un efecto de la voluntad consecuente por la que, previendo que algunas se apartarán de este fin por su propia culpa y por su propia libertad y previendo también la maldad de éstas, ha decidido castigar con suplicios sempiternos a aquellas que acabarán sus días en pecado ─por esta razón, en nuestros comentarios al artículo 1 anterior[1349], hemos dicho que la condenación no atañe al orden principal de la providencia divina, sino al secundario─, puesto que, según estamos diciendo, todo esto es así, de aquí se sigue que, aunque la permisión de los pecados por los que el réprobo es condenado, pueda considerarse, sólo como causa final, efecto de la condenación y de la reprobación, en tanto en cuanto Dios la habría querido también para este fin, sin embargo, no puede serlo en términos absolutos, ni tampoco podemos decir que sea efecto de la reprobación del mismo modo que decimos que los dones de la gracia son efectos de la predestinación, salvo que añadamos que lo sería como parte del fin por el que Dios la ha querido y que de ningún modo bastaría para que, por ella sola, Dios la quisiese.

Por tanto, puesto que, por fines dignos, Dios quiere la permisión de los pecados y el endurecimiento y condenación de los réprobos, por ello, todas estas cosas son, en términos absolutos, efectos de la providencia de Dios, pero no de su reprobación, salvo del modo que acabamos de explicar, porque Dios no desea la condenación como si quisiera la perdición y el castigo de los réprobos y para este fin los hubiese creado o, por esta razón, hubiese buscado los medios de permisión de los pecados y del endurecimiento del mismo modo que ha deseado para los predestinados la vida eterna ─siendo esta la razón por la que han sido creados─ y ha dispuesto para ellos los dones de la gracia con objeto de que la alcancen. Pues sería ajeno tanto a la bondad y piedad divinas, como también a la fe católica, sostener que, con su providencia, Dios ha predestinado a los réprobos a la muerte y al suplicio eterno del mismo modo que, con esta misma providencia, ha predestinado para la gloria a aquellos que han alcanzado la salvación.

(1347) *Cfr*. disp. 2, n. 12ss.
(1348) *Cfr*. disp. 1, n. 15.
(1349) *Cfr*. disp. 2, n. 15.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

16. No faltan quienes piensan que, desde la eternidad y, según nuestro modo de entender, casi en un primer instante, Dios Óptimo Máximo habría decidido crear a todos los hombres y ángeles que serían creados hasta el fin del mundo. En un segundo instante, antes de pensar en sus pecados, méritos y deméritos, habría querido conferir la beatitud sólo a aquellos a quienes guiaría hasta ella; con los demás no sólo se habría relacionado de manera negativa, como afirma Escoto[1350], sino que también en ese mismo instante habría decidido no conferirles la beatitud. Posteriormente, en otros instantes, habría pensado, por una parte, en los medios a través de los cuales guiaría hasta la vida eterna a quienes habría elegido en el segundo instante y, por otra parte, en la permisión de los pecados de los otros y en el endurecimiento en los pecados de aquellos a quienes, en ese segundo instante, habría decidido no conferir la beatitud &c.

Afirman que la reprobación no es otra cosa que el acto por el que, en ese segundo instante, antes de pensar en los pecados, méritos y deméritos, Dios decide no conferir a algunos la beatitud y excluirles de ella. Además, añaden que este acto se opone como contradictorio a la elección por la que, en ese mismo instante, los demás son elegidos para la beatitud, con anterioridad a que, por medios apropiados, sean predestinados a ella en los instantes siguientes.

17. Pero este parecer me parece absolutamente censurable, en primer lugar, porque establecer un acto tal de Dios resulta indigno para con la bondad y clemencia divinas y de ningún modo es conforme a las Sagradas Escrituras, como veremos en nuestros comentarios al artículo 5[1351]; y, en segundo lugar, porque, como ya hemos dicho, no decimos que reprueba a alguien quien decide no elegirlo para una recompensa o un fin determinado, sino quien lo rechaza como inadecuado e indigno y lo excluye de dicha recompensa o fin. Pues no decimos que aquel a quien se le ofrecen distintos medios apropiados para alcanzar un fin, reprueba los que no elige ─porque con uno de ellos le basta para alcanzarlo─, sino que tan sólo diremos que no los elige o que quiere no elegirlos. Por esta razón, como según el parecer de estos Doctores, en ese segundo instante, en aquellos que son elegidos para la vida eterna no brilla una mayor aptitud, mérito y dignidad que en aquellos que, por decisión divina, son excluidos de ella ─sin que tampoco en éstos se prevea una ineptitud, pecado y demérito─, por ello, este acto no puede considerarse una reprobación, aunque debiese admitirse.

18. Pero que Dios reprueba es algo tan evidente ─según lo que dicen las Sagradas Escrituras─ que no puede negarse sin perjuicio de la fe. Pues leemos en *Malaquías*, I, 2-3, y en *Romanos*, IX, 13: «Amé a Jacob y odié a Esaú»; y explicando que en Dios no hay iniquidad por haber predestinado a unos y haber reprobado a otros, San Pablo añade: «¿Acaso dice el vaso al alfarero: Por qué me has hecho así? ¿O es que no puede el alfarero hacer del mismo barro un vaso

(1350) *In* I, dist. 41, n. 11-12; ed. Vivès, tom. 10, 697s.
(1351) *Cfr*. disp. 1, m. 6, n. 25.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

para usos honorables y otro para usos viles? Pues si, para mostrar su ira y dar a conocer su poder, Dios soportó con mucha longanimidad a los vasos de ira, maduros para la perdición, y al contrario, quiso hacer ostentación de la riqueza de su gloria sobre los vasos de su misericordia, que Él preparó para la gloria &c.»[1352]; y hablando en II *Timoteo*, II, 20, de los predestinados y de los réprobos, dice: «En una casa grande no hay sólo vasos de oro y plata, sino también de madera y de barro; unos son para usos honrosos y los otros para usos viles». Finalmente, según lo que leemos en las Sagradas Escrituras, es evidente que, por sus propios pecados, muchos son excluidos de la vida eterna y son castigados con tormentos eternos. Por tanto, como Dios no decide esto en un momento del tiempo, sino desde la eternidad, por ello, la reprobación de algunos por parte de Dios es eterna, del mismo modo que también lo es la predestinación de otros por parte de Dios.

Artículos IV y V
Disputa I
¿Es el predestinado causa de la predestinación?

Esta disputa no puede no ser un poco más amplia por la profundidad de la cuestión y la dificultad y variedad de opiniones; pero para hacerla más inteligible, la vamos a dividir en varios miembros.

Miembro I: En el que explicamos el sentido de la cuestión

1. Como la predestinación de la voluntad divina incluye el propósito de conferir al predestinado los medios sobrenaturales a través de los cuales, tal como Dios prevé, alcanzará la vida eterna, debemos investigar la causa de la predestinación del mismo modo que investigamos la causa de la voluntad divina. Pero en nuestros comentarios a la cuestión 19, artículo 5[1353], hemos explicado que no puede haber ninguna causa en absoluto de la voluntad divina en cuanto tal, aunque sí puede haber una causa por la que quiera aquello que quiere. Por tanto, el sentido de la cuestión no es si hay alguna causa de la predestinación en cuanto tal, sino si, con respecto al efecto, el predestinado puede ser la causa por la que Dios quiera este efecto para uno antes que para otro o, por el contrario, si no hay que establecer ninguna otra causa que la voluntad divina por la que Dios quiere hacer uso libremente de esta generosidad con uno antes que con otro.

2. Respecto a ese pasaje, en primer lugar, debemos señalar que nadie debe dudar de que las partes de la totalidad del efecto íntegro de la predestinación, comparadas mutuamente entre sí, pueden ser a su vez las causas por las que Dios

(1352) *Romanos*, IX, 20-23.
(1353) Luis de Molina, *Commentaria in primam D. Thomae partem*.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

las ha querido para el predestinado. Pues la gloria es el fin por el que Dios quiere para el predestinado la gracia, los méritos y los demás dones sobrenaturales que disponen para alcanzar la gracia y la gloria; pero, por el contrario, la gracia y los méritos son causas dispositivas y meritorias por las que el predestinado se hace digno de que Dios le recompense con la beatitud. Por tanto, toda la dificultad es la siguiente: ¿Hay alguna causa de la totalidad del efecto de la predestinación ─en tanto que abarca la gloria y todos los medios sobrenaturales con los que Dios dispone, ayuda y conduce a cada uno de los predestinados hasta la beatitud sempiterna─, por la que Dios quiera conferir todo esto al predestinado, o ninguna en absoluto y sólo estaría en la voluntad libre de Dios conferirlo?

3. En segundo lugar, debemos señalar que si en el predestinado ─considerado con anterioridad a que Dios quiera para él el efecto de la predestinación─ está la causa por la que Dios quiera conferirle la gracia primera o las disposiciones sobrenaturales que se exigen por ley ordinaria para recibir la gracia primera, entonces en el predestinado ─considerado tan sólo en posesión de sus fuerzas naturales─ estará la causa por la que Dios querrá conferirle los efectos de la predestinación. Pues la gracia primera es principio y raíz de los méritos subsiguientes y, si se persevera hasta el final de la vida, es un medio suficiente para conducir hasta la vida eterna y, por ello, es la causa por la que Dios quiere recompensar al predestinado con la beatitud.

Miembro II: Sobre los errores de los luteranos, de Orígenes y de Pelagio. La previsión de la fe no es razón de la justificación y de la predestinación

1. Dejando de lado el error de los luteranos, que suprime la libertad de arbitrio y los méritos y atribuye a Dios creador y a la predestinación y reprobación divinas los pecados de los réprobos no en menor medida que las buenas obras de los predestinados, como ya hemos visto e impugnado por extenso en nuestros comentarios a la cuestión 14, artículo 13 (disputa 1 y siguientes), el error de Orígenes, como aquí[1354] señala Santo Tomás, es el siguiente: Las almas de todos los hombres fueron creadas simultáneamente desde el principio y, en función de la diversidad de obras que, en virtud de su libertad, obraron en ese momento, estando en los cuerpos ya, se les asignaron distintos estados y algunas fueron predestinadas y otras reprobadas, de tal manera que toda desigualdad entre ellas procede de la desigualdad de obras que desde el principio realizaron, con anterioridad a que se uniesen a los cuerpos. Presenta este error en *Peri archon* (lib. 2, cap. 1 y capítulo último del libro anterior). León I (*Epistola 35 ad Julianum Coensem*, cap. 3[1355]) parece atribuirle este mismo error, porque, refiriéndose al error de Eutiques, que parecía sostener que, cuando el Verbo se hizo carne, atrajo del cielo el alma de Cristo, como si ésta preexistiese a

(1354) *Summa Theologica*, I, q. 23, art. 5c.
(1355) *Ep*. 35 (al. 11), c. 3; PL 54, 807 (Mansi 5, 1322).

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

la asunción de la carne por parte del Verbo, dice: «De ahí que sea necesario que lo que con razón se ha condenado en Orígenes ─que sostuvo que las almas, con anterioridad a que se introdujeran en los cuerpos, no sólo tuvieron distintas vidas, sino también distintas acciones─ también en éste se castigue, salvo que prefiera retractarse». San Jerónimo señala este mismo error, pero sin mencionar a Orígenes, en sus comentarios a *Gálatas*, I, 15: «Cuando tuvo a bien aquel que me separó del seno de mi madre...»[1356]; a *Efesios*, I, 4: «... por cuanto nos ha elegido en Él antes de la fundación del mundo»[1357]; y en su *Epistola ad Demetriadem virginem*[1358]. También hablan de este error San Epifanio (*Epistola ad Ioannem Hierosolymitanum episcopum*[1359]) y Teófilo Alejandrino (*Epistola Paschalis*, lib. 1[1360]).

Este mismo error sostuvo Prisciliano, que fue condenado en el Concilio de Braga I (can. 6) con las siguientes palabras: «Si alguien dice que las almas humanas han pecado anteriormente en su morada celeste y que, por esta razón, se las habría arrojado a los cuerpos humanos, como sostiene Prisciliano, sea anatema»[1361]. León I menciona y condena este error todavía más abiertamente en su *Epistola 91 ad Turribium Asturicensem episcopum* (cap. 1[1362]).

Tendremos que impugnar el error de Orígenes en otro lugar, en la medida en que se inventa que las almas existieron con anterioridad a que se uniesen a los cuerpos. Pero en lo que atañe a la cuestión que estamos tratando, su error se refuta con lo que leemos en *Romanos*, IX, 11-13: «Ahora bien, antes de haber nacido, y cuando no habían hecho ni bien ni mal ─para que mantuviese la libertad de la elección divina, que no depende de las obras, sino del que llama─ le fue dicho a Rebeca: *El mayor servirá al menor*, como dice la Escritura: *Amé a Jacob y odié a Esaú*»; y en II *Timoteo*, I, 9: «... nos ha llamado con una vocación santa, no por nuestras obras, sino por su propia determinación y por su gracia que nos dio en Cristo Jesús».

2. Según el error de Pelagio, el hombre, en virtud de las fuerzas solas de su libre arbitrio, alcanzaría la amistad con Dios, se haría merecedor de la vida eterna, resurgiría de los pecados, cumpliría todos los preceptos y, por ello, podría perseverar hasta el final de su vida en la amistad y en la gracia de Dios. Según Pelagio, los auxilios y los dones de la gracia no serían necesarios para que el hombre realizase todas estas cosas, sino para que las realizase más fácilmente y mejor y alcanzase la vida eterna. Por esta razón, atribuía todo el efecto de la predestinación al libre arbitrio y a nuestros méritos propios y afirmaba que Dios habría decidido conferir todos los dones sobrenaturales de gracia y de gloria

(1356) *Cfr*. lib. 1; PL 26, 325c-326ª.
(1357) PL 26, 446d-447ª.
(1358) *Ep*. 130, n. 16; PL 22, 1120.
(1359) *Cfr*. n. 4; 4PG 43, 384s.
(1360) *Epistola Paschalis anni 401*, n. 18; PL 22, 787.
(1361) Mansi 9, 775.
(1362) *Ep*. 15 (al. 93), c. 10; PL 54, 684s (Mansi 5, 1194s).

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

a unos hombres antes que a otros, en virtud de la previsión de los méritos del libre arbitrio que los hombres ya poseerían antes de recibir estos dones divinos. Por esta razón, no atribuía a la gracia y a los auxilios de Dios que uno fuese predestinado y otro reprobado y que uno fuese predestinado a una mayor gloria y otro a una menor, sino que atribuía todo esto a los méritos propios y a la habilidad del libre arbitrio.

3. Ya hemos impugnado este error con detenimiento en nuestros comentarios a la cuestión 14, artículo 13[1363], donde hemos explicado que nuestro libre arbitrio no sólo no puede entablar amistad con Dios y hacerse merecedor de la vida eterna, sino que, sin el don y auxilio especiales de Dios, no puede hacer nada ─tanto por parte del entendimiento, como de la voluntad─ para disponerse a recibir la gracia y atraerse la amistad con Dios, ni tampoco, una vez que el hombre ha sido justificado, puede cumplir toda la ley o evitar todos los pecados ─incluidos los mortales─ o perseverar en la justicia recibida, sin el don y auxilio especiales de Dios. Por ello, como el error de Pelagio sobre la predestinación se apoya en razones contrarias, no es necesaria una nueva impugnación.

4. A este error de los pelagianos podemos añadirle también, como una parte de éste, el error en que estuvo San Agustín antes de ser creado obispo. Pues pensando que los hombres, en virtud exclusivamente de sus fuerzas naturales, pueden realizar el acto de creer tal como se requiere para alcanzar la salvación, pero no obras meritorias sin caridad, que es un don de Dios, en su *Expositio quarundam quaestionum ex Epistola ad Romanos* (prop. 60-63)[1364], afirma que la presciencia de la fe futura y de la infidelidad por parte de los predestinados y de los réprobos es la razón por la que aquéllos habrían sido elegidos para realizar obras meritorias y por ellas habrían sido predestinados para la vida eterna y éstos, por el contrario, habrían sido reprobados por su incredulidad. Sin embargo, una vez considerada toda esta cuestión con mayor detenimiento en sus *Retractationes* (lib. 1, cap. 23)[1365] y en *De praedestinatione Sanctorum* (cap. 3)[1366], con razón se retracta de su anterior parecer, afirmando que la fe también es un don de Dios y efecto de la predestinación y, en consecuencia, tampoco de esta manera puede darse razón de la predestinación, siendo esto cosa evidentísima por lo que hemos dicho en nuestros comentarios a la cuestión 14, artículo 13[1367]. A esto debemos añadir que entre los fieles hay muchos réprobos; y si comparamos a los predestinados con los fieles réprobos, no podemos dar razón de por qué aquéllos han sido predestinados y éstos, sin embargo, reprobados.

(1363) *Cfr*. disputa 1.
(1364) PL 35, 2078-2081.
(1365) *Cfr*. n. 2-4; PL 32, 621ss.
(1366) *Cfr*. n. 7; PL 44, 964s.
(1367) *Cfr*. disputa 9, n. 1.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

Miembro III: En el que examinamos el parecer de Ambrosio Catarino

1. Para pasar a los pareceres de los católicos, creemos que debemos examinar, antes que ninguno, el parecer de Ambrosio Catarino. En primer lugar, ofrece[1368] la siguiente premisa: Dios ha decidido crear a todos los hombres para la vida eterna, de tal manera que querría conferírsela a todos ellos, pero bajo determinadas leyes y condiciones, que dependerían del arbitrio y de la voluntad de los hombres. Por tanto, como, según el testimonio de San Pablo, Dios quiere verdaderamente que todos los hombres alcancen la salvación y para este fin los ha creado a todos ─de tal manera que, si así lo quieren, alcanzarán la salvación─, por ello, les ha provisto de los medios necesarios, para que cada uno de ellos realmente pueda alcanzar este fin y de ellos dependa, si no lo consiguen.

2. En segundo lugar, añade que Dios ─que, como no debe sus dones a nadie, puede distribuirlos como le parezca, sin cometer injusticia con nadie, ni caer en favoritismos─ ha elegido a unos pocos de entre toda la multitud de hombres de los que tiene presciencia, es decir, los ha amado antes que a otros y los ha destinado a la vida eterna haciendo uso de una abundancia tal de dones y de gracia y de una protección especial tan grande que, por la virtud de tales beneficios, no puede suceder que no sean conducidos a la vida eterna, porque los preservará de caer en pecado mortal o, en el caso de que caigan, los levantará para que abandonen esta vida en gracia. Sin embargo, según dice, no por esta razón suprime en ellos el libre arbitrio, ni elimina la razón del mérito, sino que, por el contrario, en virtud de la abundancia de su gracia, lo afirma y fortalece para que realice obras más ilustres y ardorosas, por las que reciba mayor recompensa.

3. Por tanto, según lo que hemos dicho, distribuye toda la multitud de hombres en dos órdenes. Un orden, según Catarino, sería el de aquellos de quienes acabamos de hablar, cuya salvación, según afirma Catarino, sería segura no sólo en virtud de la seguridad de la presciencia por la que Dios prevé quiénes alcanzarán la vida eterna con unos o con otros medios ─a pesar de que también podrían, si así lo quisieran, no alcanzarla─, sino también en virtud de la seguridad de la providencia, en la medida en que no puede suceder que aquellos que han sido fortalecidos con tantas y tan grandes defensas, no alcancen la vida eterna para la que han sido preordenados. Según Catarino, estos son los únicos de quienes se dice en las Sagradas Escrituras que han sido predestinados y con toda seguridad, aunque su número sería pequeño.

4. El otro orden, al que Catarino se refiere como el de «los no predestinados», incluiría el resto de la multitud de hombres y cada uno de ellos podría salvarse, en

(1368) *Summaria opinionum de divina praedestinatione ac reprobatione explicatio*, Romae 1552, f. 117v.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

tanto en cuanto Dios habría provisto a cada uno de ellos, en la medida requerida, de los medios necesarios para la salvación; cada uno de ellos también podría perecer y condenarse por propia voluntad, si se negase a hacer uso de la gracia y de los medios para alcanzar la salvación y, en consecuencia, de hecho muchos se habrían condenado. Pero, según Catarino[1369], no habría reprobación alguna de la vida eterna, salvo aquella que cada uno se procura por sus propios actos.

Como no es verosímil que nadie se salve de entre una multitud tan grande de hombres, de quienes la providencia divina ya se ha cuidado suficientemente confiriéndoles los medios necesarios para alcanzar la vida eterna ─pues la consecución de la misma está en su arbitrio─, sino que, por el contrario, lo más probable es que muchos la alcancen en virtud de la libertad de su arbitrio, según Catarino, hay que afirmar dos cosas. *Primera*: Muchos de los que se encuentran en el orden de los no predestinados, alcanzan la vida eterna. *Segunda*: La providencia divina no determina con seguridad su número, en tanto en cuanto los medios que Dios provee a los hombres de este orden para que alcancen la providencia, no son tan grandes, ni tan eficaces, que estos hombres no puedan recusarlos y rechazarlos en virtud de su libertad de arbitrio. Sin embargo, Catarino añade que la presciencia divina conoce su número con seguridad, en la medida en que Dios prevé quiénes, haciendo uso de estos medios, deben terminar sus días estando en gracia y, en consecuencia, alcanzar la felicidad eterna y quiénes van a abusar de estos medios de tal modo que terminen cayendo en la mayor de las miserias.

Este es el parecer que Catarino ofrece en su opúsculo *De praedestinatione ad sanctum Concilium Tridentinum*. Pues los otros opúsculos que menciona en éste todavía no han llegado a nuestras manos; no obstante, parece que en éstos no enseña lo contrario.

5. Esta opinión, en primer lugar, no nos gusta nada por la siguiente razón: Catarino no incluye en el número de los predestinados a todos los que alcanzan la vida eterna y afirma que las Sagradas Escrituras no se refieren a todos ellos con el nombre de «predestinados», sino tan sólo a aquellos que, suprimida la presciencia divina, con seguridad alcanzarán la salvación en virtud exclusivamente de los medios de los que han sido provistos por voluntad divina.

6. Pero, para empezar por esto último, debemos comenzar diciendo que, bajo el nombre de aquellos a quienes llama «predestinados», no incluye sólo a los que han sido confirmados en la gracia, porque, con respecto a estos predestinados, añade lo siguiente: «Además, decimos que éstos van a alcanzar con toda seguridad la salvación y no puede suceder que no la alcancen, a causa de la gracia excelente de Dios y la protección y asistencia del Espíritu Santo, que los preservará de caer en pecado o, si han caído, los sustraerá y liberará, para que por fin duerman en paz y descansen en el Señor; por otra parte, quienes han sido confirmados en la gracia no incurrirán en pecados mortales de los que deban ser liberados».

(1369) *Ibid*., f. 118r.

φñ (c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

7. Además, aunque sólo incluyese a los confirmados en la gracia, ciertamente, eliminada la presciencia por la que Dios prevé con certeza que éstos, en virtud de la libertad de su arbitrio, van a cooperar con la gracia y los auxilios especiales —con los que Él decide ayudar a cada uno de ellos— de tal manera que alcancen la vida eterna, su salvación no sería segura. En efecto, aunque cuanto mayores son la gracia y los auxilios tanto más verosímil y probable hacen la salvación de aquel a quien se confieren, sin embargo, nunca eliminan la libertad del arbitrio para no cooperar con los auxilios, si así lo quiere, ni tampoco eliminan nunca en todo hombre justo la alabanza, que también se añade al mérito, de que pudo transgredir y no transgredió y pudo hacer el mal y no lo hizo. Por esta razón, también si hablamos de los medios de la providencia divina con respecto a la beatitud de aquellos de los que decimos que han sido confirmados en la gracia por Dios, la salvación de éstos no es segura exclusivamente por el orden de los medios de la providencia divina —al igual que tampoco lo es la salvación de cualquier otro que haya sido predestinado de entre los adultos—, sino por la presciencia a través de la cual Dios prevé que, con estos mismos medios, van a alcanzar la vida eterna en virtud de la libertad de su arbitrio. Pues con respecto a cualquier adulto predestinado, siempre resulta verdadero decir que en su potestad está la decisión de extender la mano hacia lo que quiera, ya sea el bien, ya sea el mal.

Todo esto puede demostrarse así: San Pablo se encontraba entre los predestinados que habían sido confirmados en la gracia. Sin embargo, consciente de que en su potestad estaba la decisión de extender su mano hacia lo que quisiera, a saber, hacia la muerte o hacia la vida, en I *Corintios*, IX, 27, decía de sí mismo: «... golpeo mi cuerpo y lo esclavizo, no vaya a suceder que, habiendo predicado a los demás, yo mismo sea reprobado». Por todo esto, es evidente que nadie es predestinado de tal modo que su salvación sea segura sólo por el orden de los medios de la providencia divina, como decía Catarino.

8. Además, vamos a demostrar que cuantos alcanzan la vida eterna, han sido predestinados a ella por Dios desde la eternidad y que las Sagradas Escrituras se refieren a ellos bajo el nombre de «predestinados».

En primer lugar: Nadie alcanza la beatitud sólo en virtud de sus fuerzas, sino ayudado por Dios de manera sobrenatural. Pero Dios prevé desde la eternidad que, en el caso de que quiera conferir a cualquiera de ellos los medios por los que deberán alcanzar la beatitud, la alcanzarán. Por tanto, como la voluntad de conferir estos medios no aparece en un momento del tiempo, sino en la eternidad, por ello, con respecto a cualquiera de los que alcancen la vida eterna, Dios habrá tenido la voluntad eterna de conferirles los medios por los que, según ha previsto, cada uno deberá alcanzar la beatitud. Pero la predestinación no es otra cosa que la voluntad de conferir estos medios, como es evidente por la propia definición de predestinación. Por tanto, cuantos alcanzan la vida eterna, han sido predestinados a ella por Dios desde la eternidad.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

9. *En segundo lugar*: Leemos en *Romanos*, VIII, 29: «Pues a los que conoció de antemano, también los predestinó a reproducir la imagen de su Hijo, para que él fuera el primogénito entre muchos hermanos». En este pasaje reciben el nombre de «predestinados» aquellos de los que Dios ha tenido la presciencia de que reproducirán la imagen de Cristo y que, para lograrlo, han recibido los medios por preordenación divina y por ello serán hermanos de Cristo. Pero todos aquellos que alcanzan la vida eterna, reproducen la imagen de Cristo en gracia, santidad y gloria y de ellos Dios ha presabido que serán hermanos de Cristo y los ha predestinado, para que lleguen a serlo gracias a su asistencia y auxilios divinos. Por tanto, todos aquellos a los que se refiere San Pablo en este pasaje, se encuentran en el grupo de los predestinados.

Esto puede demostrarse con el pasaje de *Romanos*, IX, 23-26: «... a fin de dar a conocer la riqueza de su gloria con las vasijas de misericordia que de antemano había preparado para la gloria: con nosotros, que hemos sido llamados no sólo de entre los judíos, sino también de entre los gentiles... Como dice también en Oseas[1370]: *Llamaré pueblo mío al que no es mi pueblo; y amada mía a la que no es mi amada. Y en el lugar mismo en el que se les dijo: No sois mi pueblo, serán llamados: Hijos de Dios*». En este pasaje San Pablo denomina claramente a todos los que alcanzan la vida eterna «vasijas de misericordia» preparadas por Dios y, por ello, predestinadas desde la eternidad para la gloria y para alcanzar la vida eterna.

10. *En tercer lugar*: Leemos en *Apocalipsis*, XX, 20: «El que no ha sido inscrito en el libro de la vida, ha sido arrojado al lago de fuego»; y quienes alcanzan la vida eterna, no son arrojados al lago de fuego. Por tanto, todos ellos han sido inscritos en el libro de la vida. Pero que alguien esté inscrito en el libro de la vida ─sobre todo cuando se le distingue del condenado o del réprobo, como se hace en este pasaje─ es lo mismo que estar predestinado. Por tanto, cuantos alcanzan la vida eterna, han sido predestinados.

11. Domingo de Soto (*In epistolam D. Pauli ad Romanos commentarii*, cap. 9[1371]) y algunos otros más jóvenes que él impugnan a Catarino, como si éste afirmase que a quienes se condenan Dios no los reprueba antes de que cometan sus pecados en un momento del tiempo. Parece que su impugnación se basa en las siguientes palabras de Catarino: «.. hasta tal punto que ya no hay otra reprobación de la vida eterna excepto aquella que cada uno se ha procurado por sus propios crímenes y pecados»[1372]. Pretenden refutar a Catarino, porque no hay duda de que Dios odia y quiere excluir del reino celeste o esclavizar a sufrir torturas eternas a todos aquellos que se condenan a causa del pecado original u otros pecados. Por tanto, como el plan de la reprobación divina se cumple por

(1370) *Oseas*, II, 23-24.
(1371) «Digressione de praedestinatione», tras *Romanos*, IX, 22, Antverpiae 1555, 277ª.
(1372) *Loc. cit*., f. 118r.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

medio de este acto de la voluntad divina y Dios no lo realiza en un momento del tiempo ─y Soto afirma que Catarino admite tal cosa─, pues de no ser así Dios sería objeto de cambio, por ello, ya desde la eternidad este acto está en Dios y, por consiguiente, Dios habría reprobado desde la eternidad a todos aquellos que no alcanzan la vida eterna. Algún otro[1373] refuta a Catarino, como si éste afirmase que Dios no conoce de ningún modo cuántos hombres van a alcanzar la vida eterna, siendo esto totalmente erróneo en materia de fe.

12. Sin embargo, creemos que Catarino no afirma ninguna de las dos cosas. En efecto, con respecto a lo segundo, sostiene con toda claridad que la providencia divina no determina con seguridad el número de aquellos que van a alcanzar la salvación, aunque la presciencia divina sí lo conoce con seguridad; esto es como decir que, si nos fijamos en los auxilios de la gracia y en los medios que, en virtud de su providencia, Dios provee a cada uno para alcanzar la vida eterna, entonces no es seguro el número de aquellos que van a alcanzar la salvación, porque cada uno podría cooperar por su libre arbitrio de tal manera que alcanzase la vida eterna o bien se desviase de ella en dirección a la mayor de las miserias. Ahora bien, como Dios prevé con toda certeza quiénes, en virtud de su libertad, van a cooperar de tal manera que alcancen la vida eterna y quiénes no, la presciencia divina conoce con toda certeza y seguridad tanto el número de aquellos que alcanzarán la vida eterna, como el de aquellos que caerán en la perdición sempiterna.

13. Con respecto a lo primero, parece que Catarino sólo sostiene que Dios no reprueba a nadie sin prever sus méritos, para tener así alguien en quien pueda mostrar su justicia castigadora, como muchos afirman ─aunque esto tiene un regusto a crueldad y casi a tiranía y parece indigno de la bondad y justicia divinas y además parece que elimina la libertad de nuestro arbitrio─, pero reprueba por su previsión de los deméritos, de tal manera que la única reprobación de la vida eterna es la que cada uno se procura por su crímenes y pecados cometidos por propia voluntad. Tampoco creemos que Catarino pensase que no es eterno, firme, ni estable, el acto de la voluntad divina con el que Dios reprueba a los impíos en un momento del tiempo a causa de la previsión de sus pecados.

Miembro IV: En el que examinamos el parecer de quienes afirman que la previsión del buen uso del libre arbitrio, en tanto que antecede, al menos por prioridad de naturaleza, a la primera gracia justificante, es la razón de la predestinación de los adultos

1. Enrique de Gante (*Quodlibeta*, 4, q. 19) sostiene que de la predestinación con respecto a su efecto no se debe aducir una causa en sentido propio, sino que en el predestinado habría que buscar la razón por la que Dios le habría querido

(1373) *Cfr*. Domingo de Soto, *loc. cit*, 277ª.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

conferir este don antes que a otro y por la que, en consecuencia, él habría sido predestinado antes que otro, del mismo modo que en el adulto habría que buscar la razón por la que uno recibe la gracia primera antes que otro. Pues como, según dice, Dios está dispuesto a ayudar a todos, aunque en el adulto no se pueda buscar razón alguna de mérito, sin embargo, en él habría una causa de congruidad, sin la cual ─y no a causa de la cual─ no recibiría la gracia que a otro se le deniega por no darse en él esta misma causa. Afirma de manera genérica que para nosotros resulta totalmente imposible saber qué congruidades se dan en nosotros y que debemos exclamar con San Pablo (*Romanos*, XI, 33): «¡Oh, profundidad de la riqueza…»; y también: «¡Cuán insondables son sus juicios…»[1374]. Sin embargo, dice que un ejemplo apropiado de esto sería el de dos pecadores adultos cuyos corazones se excitan por el impulso de la gracia previniente, pero uno, en virtud de su libertad y de su maldad, la rechaza de inmediato y el otro no. Pues aunque ninguno de los dos merezca la gracia primera, sin embargo, no resulta inapropiado que Dios ayude a uno más que al otro y lo conduzca a la gracia, como así sucede. Por tanto, en el caso de estos hombres, la razón por la que uno recibe la gracia antes que el otro, es la congruidad que podemos reconocer en él, por el uso de su libre arbitrio, pero no en el otro; y la previsión de esta congruidad sería la razón por la que desde la eternidad Dios habría querido para él la gracia primera antes que para el otro; también sería la razón por la que, en caso de que persevere en la gracia hasta el final de su vida, sería predestinado antes que el otro. San Buenaventura (*In* I, dist. 41, art. 1, q. 1 y 2) y Alejandro de Hales (*Summa Theologica*, I, q. 28, m. 3, art. 1 y 3) defienden este mismo parecer.

2. Enrique de Gante (*Quodlibeta*, 8, q. 5) añade que la previsión del buen uso del libre arbitrio es la causa o, más bien, la condición que hallamos en los adultos predestinados por la que unos habrían sido predestinados antes que otros, de tal manera que el buen uso del libre arbitrio que antecede a la gracia primera sería, del modo que acabamos de explicar, la causa o la condición sin la cual no habrían sido predestinados, es decir, una congruidad por la que desde la eternidad Dios habría querido conferir a éstos antes que a otros la gracia primera que concede en un momento del tiempo; y el buen uso que sigue a la gracia primera justificante ─a través del cual perseveran en ella sin caer en pecado mortal hasta el final de sus días─ sería la causa o la condición sin la cual, desde la eternidad, Dios nunca habría querido conferirles el incremento de la gracia y la vida eterna que de hecho les confiere y, por ello, sería la causa o la condición por la que Dios habría querido predestinar a éstos antes que a otros, de quienes habría presabido que, por su culpa, no harían tal uso de su libre arbitrio. Pues, según dice, aunque no haya un buen uso del libre arbitrio ─por el que el predestinado se disponga para la gracia o, una vez alcanzada, realice obras meritorias─ que no se deba al mismo tiempo a la gracia previniente o justificante, sin embargo, puesto que se debe a la gracia de tal manera que al mismo tiempo también se debe al libre arbitrio

(1374) *Romanos*, XI, 34.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

cooperante ─que, si quisiera, podría no cooperar─, por ello, este uso puede considerarse de manera precisa en tanto que dependiente del arbitrio creado; y, considerado de este modo, según dice, todo este buen uso tomado de manera colectiva sería como una causa necesaria o, más bien, una condición por parte de los adultos, entendida como una congruidad por la que Dios habría querido todo el efecto de la predestinación para los predestinados antes que para los no predestinados y por la que, en consecuencia, aquéllos habrían sido predestinados antes que éstos. Según dice, la partes de todo este buen uso serían las causas o las condiciones de las partes de todo el efecto de la predestinación.

3. Gabriel Biel (*In* I, dist. 41, q. única[1375]), contra el parecer común de los Doctores, afirma que, propiamente hablando, sólo la gloria es efecto de la predestinación, porque la predestinación sólo se ocupa del fin; y, según dice, como en los adultos el mérito antecede al premio de la gloria y el premio se confiere por su mérito, en ellos estaría la causa meritoria de la predestinación con respecto al efecto. Pero ya hemos explicado anteriormente que la predestinación tiene por objeto la beatitud como fin al que se ordenan los predestinados, aunque contenga los medios a través de los cuales la alcanzan; por esta razón, debemos refutar a Gabriel Biel, en la medida en que sostiene que, propiamente, sólo la beatitud es efecto de la predestinación. Además, Gabriel Biel añade que si, junto con el Maestro de las Sentencias[1376], decimos que también la gracia primera es efecto de la predestinación, entonces en muchos predestinados estaría la razón de la predestinación con respecto a este efecto, a saber, el buen uso del libre arbitrio que, como disposición de congruo, antecedería a la infusión de la gracia de tal manera que, sin este uso, la gracia no se infundiría. En esto coincide con los otros Doctores citados. Pero dice que la razón de la predestinación estaría «en muchos» predestinados, pero no en todos, porque, como dice, en el caso de San Pablo no hubo un buen uso anterior del libre arbitrio, sino que, por el contrario, mientras perseguía a los fieles, fue llamado a la fe y conducido a la gracia milagrosamente sólo por la voluntad y misericordia de Dios. Añade que quienes han sido santificados en el útero, como la Virgen María y otros, también han alcanzado la gracia sin una disposición previa. Esto mismo sostiene San Buenaventura[1377].

4. Crisóstomo Javelli (*Expositio ad primam partem D. Thomae*, tr. de praedestinatione, cap. 5[1378]) distingue, en primer lugar, un género triple de concurso o auxilio a través del cual Dios concurre con el libre arbitrio creado, a saber: General, especial natural y especial sobrenatural. Según dice, el concurso general no basta para realizar obras moralmente buenas, aunque sí para cometer pecado o cualquier mal y para obrar acciones indiferentes. También afirma

(1375) *Cfr*. art. 3, dud. 1.
(1376) *Cfr*. I, dist. 35, c. 4.
(1377) *In* I, dist. 41, art. 1, q. 2.
(1378) *Tractatus de praedestinatione*, Lugduni 1587, 53-58.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

que el auxilio especial natural es necesario para que el hombre en estado de naturaleza caída pueda realizar cualquier obra moralmente buena; según dice, las obras moralmente buenas que no transcienden los límites de las obras puramente naturales —porque en ellas no concurre un auxilio sobrenatural, sino tan sólo un auxilio especial puramente natural— son una disposición para la gracia que convierte en agraciado; pero esta disposición no hace merecer la gracia de manera condigna, sino sólo por congruidad, aunque dándose esta disposición Dios siempre infunde la gracia que convierte en agraciado. Además, piensa que el auxilio especial sobrenatural se confiere para realizar el acto meritorio y condigno de la vida eterna y sería la propia gracia que convierte en agraciado o la caridad, que es principio eficiente de este acto.

5. Luego afirma que el buen uso previsto del libre arbitrio —pero no el buen uso debido al auxilio especial sobrenatural, sino el que procede del auxilio especial puramente natural y antecede a la gracia primera, para la que, sólo por congruidad, dispone al hombre como acto puramente natural— es la causa o la razón de la predestinación por parte del adulto predestinado; explica esto con el ejemplo propuesto de Jacob y Esaú y distinguiendo algunos instantes en el acto del conocimiento y de la voluntad divina. En primer lugar, piensa que Dios quiso con voluntad antecedente la beatitud para los dos —si alcanzarla no dependiese de ellos—, cuando en ese instante no vio nada desigual en los dos hermanos, sino que los vio igualmente capaces de alcanzar la felicidad sempiterna. En segundo lugar, decidió establecer para ambos leyes iguales. En tercer lugar, decidió otorgar a ambos el auxilio universal y el particular natural, para que pudieran hacer el bien y el mal morales, según quisiesen. En cuarto lugar, tuvo la presciencia, por una parte, de que Jacob aceptaría el auxilio especial para obrar buenas acciones y obedecería la ley divina y, por otra parte, de que Esaú sólo aceptaría el auxilio general para cometer pecados y malas acciones; y quiso con voluntad absoluta recompensar a Jacob con la vida eterna, pero no a Esaú, sino que, por el contrario, a causa de la previsión de sus pecados, quiso mostrar en él su justicia. En quinto lugar, finalmente, decidió conferir a Jacob el auxilio especial sobrenatural, es decir, la gracia que convierte en agraciado, para que se hiciese merecedor de la vida eterna; y esto se habría debido a aquel primer buen uso del libre arbitrio —en virtud del auxilio particular puramente natural— por el que Dios previó que, por congruidad, Jacob sería digno de esta gracia y, en ese instante, se habría cumplido todo el plan de la predestinación de Jacob.

6. Además de lo que esta opinión comparte con las anteriores, habría dos cosas más por las que no me agradaría en absoluto. *Primera*: Porque sostiene que, para cualquier obra moralmente buena, es necesario el auxilio especial de Dios. En efecto, en nuestros comentarios a la cuestión 14, artículo 13 (disputa 5), hemos explicado lo contrario. *Segunda*: Porque —y esto es lo que peor nos suena— sostiene que todas las disposiciones que en el adulto anteceden a la

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

gracia primera, son puramente naturales y ninguna recibiría la asistencia del auxilio sobrenatural de Dios, ni transcendería los límites de los actos puramente naturales. Sin embargo, por lo que hemos dicho en nuestros comentarios al citado artículo 13[1379], según creemos, hay evidencia suficiente de que esto es contrario a la fe católica.

7. Si nos fijamos en aquello en lo que coinciden los Doctores que hemos citado hasta el momento, a ellos deberíamos añadir a Tomás de Estrasburgo (*In* I, dist. 41, art. 2), que sostiene que la causa de la predestinación de los adultos es la previsión del buen uso de su libre arbitrio, siempre que, añade, se prevea que van a perseverar hasta el final de sus días. Ciertamente, los demás Doctores admitirían esta condición, sobre todo Javelli[1380], que menciona la opinión de Tomás de Estrasburgo como conforme a la suya.

8. Este mismo parecer sostuvo Luciano de Mantua (*D. Ioannis Chrysostomi in Apostoli Pauli epistolam ad Romanos commentaria Luciano Mantuano divi Benedicti monacho interprete*, cap. 9[1381]) y Domingo de Soto lo impugna[1382] casi como error pelagiano. Por cuanto podemos colegir de los comentarios de Soto ─pues los escolios de Luciano de Mantua no han llegado a nuestras manos─, éste parece afirmar que la previsión por parte de Dios del buen uso del libre arbitrio es la causa de la predestinación de los adultos, porque, habiendo previsto Dios que unos antes que otros asentirían y cooperarían en las obras que, por ley ordinaria, Él quiso que fuesen disposiciones para la gracia primera y que, una vez obtenida ésta, perseverarían en ella hasta el final de sus días en virtud de su libertad, Dios eligió a éstos para conducirlos a la gracia primera y a la gloria y a los otros, por el contrario, los rechazó y reprobó a causa del mal uso de su propio libre arbitrio y por la previsión de sus pecados.

9. Del mismo parecer es Alberto Pighio (*De libero arbitrio*, lib. 8, cap. 2[1383]), pues sostiene que, como Dios ha previsto el buen y el mal uso de cada uno y está dispuesto a ayudar a cada uno a alcanzar la gracia y la gloria en función de la cualidad del uso previsto del libre arbitrio de cada uno, ha decidido conferir a algunos la gracia y la gloria, pero no a otros.

10. Asimismo, Bartolomé Camerario (*Dialogi de praedestinatione*[1384]) afirma que la previsión del buen uso del libre arbitrio por el que el adulto coopera para alcanzar su justificación y la gracia primera y, posteriormente,

(1379) *Cfr*. disputa 6, n. 2.
(1380) *Loc. cit*., c. 7, p. 56b.
(1381) Brixiae 1538, f. 74v-75r.
(1382) *In epistolam divi Pauli ad Romanos Commentarii*, Antverpiae 1550, 270ª-272ª.
(1383) Coloniae 1542, f. 134r-138r.
(1384) Parisiis 1566, 30ss.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

persevera en ella hasta el final de sus días, es, como mérito de congruo, la causa de la predestinación por parte del adulto o bien, ciertamente, la condición sin la cual no habría sido predestinado, de tal manera que en el buen uso del libre arbitrio de los adultos estaría la causa de la congruencia por la que Dios habría querido predestinar justamente, por ejemplo, a Pedro antes que a Judas.

Con los Doctores citados coincide Jerónimo Osorio, obispo de Silves (*De Iustitia*, lib. 9[1385]).

11. Aunque Domingo de Soto, en sus comentarios a *Romanos*, IX[1386], sólo dispute con Luciano de Mantua, sin embargo, sostiene que el parecer de estos Doctores sabe al error de Pelagio. Pero nada más lejos que esto. Pues Pelagio afirmaba que el buen uso del libre arbitrio hecho sólo por las fuerzas naturales, es digno de la vida eterna, de la gracia y de la amistad de Dios y, por ello, cada uno puede, apoyándose tan sólo en sus propias fuerzas, resurgir del pecado y hacerse justo y digno de la vida eterna; y estos Doctores sostienen que ni el uso puramente natural del libre arbitrio, ni el efecto ya sobrenatural ─por el auxilio sobrenatural de Dios─ y tal como Él exige por ley ordinaria para que sea la última disposición para la gracia primera, se deben a una condignidad de méritos, sino que se nos confieren de manera puramente gratuita por la misericordia de Dios y sin méritos por nuestra parte. Por tanto, lo que quieren decir es esto: Aunque Dios otorgue gratuitamente los auxilios que disponen a los adultos para la gracia y, una vez que ya están dispuestos, les confiera la gracia de manera gratuita ─es decir, sin una condignidad, ni un mérito en términos absolutos que anteceda por parte de ellos─, sin embargo, desde la eternidad ha querido conferir estos auxilios y esta gracia a aquellos que, según ha previsto, consentirán libremente y de este modo cooperarán en su justificación ─tal como se nos exige hacer en un momento del tiempo─ antes que a otros que, según ha previsto, no cooperarán de este modo en virtud de su libertad; además, ha querido conferir la vida eterna a aquellos que, según ha previsto, perseverarán hasta el final de sus días en la gracia ya alcanzada en virtud de su libertad y no a otros que, según ha previsto, morirán en pecado y sin gracia por su propia culpa y mal uso de su libre arbitrio, de tal manera que, por parte de los hombres adultos, la razón por la que, desde la eternidad, Dios habría predestinado a unos y no a otros, sería la previsión del buen uso futuro del libre arbitrio ─tanto para alcanzar la gracia primera, como para perseverar en ella hasta el final de sus días─ en aquéllos y no en éstos en virtud de la libertad de unos y de otros, pero no como si, por una condignidad y un mérito en términos absolutos, este uso fuese la razón de la predestinación con respecto a su efecto, sino tan sólo por una congruidad, en la medida en que, por una parte, Dios debe querer esto en razón de su bondad, sabiduría y justicia y, por otra parte, consideradas la bondad, sabiduría y justicia divinas, la propia previsión del uso exige esto mismo también a su modo. Los argumentos

(1385) *De iustitia libri decem*, Venetiis 1564, lib. IX, f. 125v-137v.
(1386) *Loc. cit*., 270.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

de Soto[1387] no concluyen nada contra el mérito de congruo así considerado, como los demás Doctores admiten en común con toda la razón. Sin embargo, tendrían fuerza, si dijéramos que el mérito de condigno por parte del pecador antecede a la gracia primera.

12. Aunque el parecer de estos Doctores parezca probable en un primer momento, sin embargo, si pretenden que se entienda en el sentido de que Dios elegiría el uso previsto del libre arbitrio como la medida y regla por la que, desde la eternidad, habría decidido conferir los auxilios y los medios para alcanzar la salvación, de tal manera que Él tendría un deseo igual de conferir a cualquier hombre auxilios y medios para alcanzar la salvación, pero se haría desigual por la desigualdad o diversidad del uso previsto del libre arbitrio y, por ello, como razón, origen y raíz por la que unos y no otros habrían sido predestinados, podría aducirse la previsión del uso del libre arbitrio, entonces, en tal caso, no dudo de que este parecer no sólo es falso, sino que tampoco es conforme a las Sagradas Escrituras ─y todavía menos a la propia experiencia─, supone un perjuicio para la gracia divina y, por ello, considero que es poco seguro en materia de fe, por no decir otra cosa[1388].

13. Esto puede demostrarse, *en primer lugar*, porque, aunque Dios nunca deniega auxilios suficientes para alcanzar la salvación a los adultos que hacen lo que en ellos está, como hemos explicado en nuestros comentarios a la cuestión 14, artículo 13 (disputa 10), sin embargo, en razón del uso futuro del libre arbitrio, no siempre concede otros auxilios que sirven para alcanzar más fácilmente la justificación y la vida eterna; es más, a veces deniega algunos auxilios a aquellos que harían un buen uso de ellos y alcanzarían la gracia y, sin embargo, se los concede a aquellos que abusan de ellos y se hacen peores, como es evidente por el pasaje de *Mateo*, XI, 21: «¡Ay de ti, Corazín! ¡Ay de ti, Betsaida! Porque si en Tiro y en Sidón se hubiesen hecho los milagros que se han hecho en vosotras, tiempo ha que en sayal y ceniza se habrían convertido». He aquí que a tirios y sidonios les denegó los auxilios con los que se habrían convertido y, sin embargo, se los concedió a los habitantes de Corazín y Betsaida; y estos auxilios hicieron que su condena fuese mayor. Asimismo, ¿quién puede dudar de que, si Dios hubiese concedido a muchos de los que hoy sufren tormentos en el infierno los auxilios extraordinarios que le otorgó a San Pablo cuando se dirigía a Damasco, se habrían convertido y habrían alcanzado la gracia? Por tanto, Dios no confiere los auxilios y los efectos de la predestinación en razón del uso futuro del libre arbitrio, sino que en razón de su beneplácito, por su misericordia y generosidad, sopla donde quiere, en unos menos y en otros más, pero en todos sopla lo suficiente para que puedan alcanzar la salvación: a unos les concede los dones por los que, según prevé, llegarán a la vida eterna en virtud de la libertad

(1387) *Loc. cit*., 271ª.
(1388) *Cfr*. *infra*, m. 12, n. 4.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

de su arbitrio; a otros les concede los dones con los que, según prevé, no llegarán a la vida eterna en virtud de esta misma libertad, a pesar de que, si quisieran, podrían hacerlo.

14. *En segundo lugar*: ¿Quién puede dudar de que, sin ninguna consideración del buen uso futuro del libre arbitrio, a los padres de la ley escrita les fueron conferidos auxilios para alcanzar la salvación mucho mayores que a los padres de la ley de la naturaleza? Las Escrituras del Viejo Testamento enseñan esto a menudo. Como dice el vate regio (*Salmos*, CXLVII, 20), *no hizo esto a todas las gentes, ni les manifestó sus juicios*. Asimismo, ¿quién puede dudar de que en el tiempo de la gracia se donaron auxilios todavía mucho mayores que en el tiempo de la ley escrita y que, por esta razón, en la Iglesia cristiana los predestinados han sido proporcionalmente muchos más y para una gloria mucho mayor que en la Sinagoga y que en la Sinagoga los predestinados fueron muchos más que en la Iglesia de la ley natural? Sin lugar a dudas, además de que los sacramentos ilustres y salutíferos que Cristo instituyó en la ley de la gracia ─así como muchas otras cosas─ testimonian esto con toda claridad, Cristo también enseña esto mismo claramente en la parábola de la viña (*Mateo*, XX, 1-16). Pues el amo mandó remunerar el trabajo mucho menor de aquellos que fueron llamados a última hora ─es decir, en el tiempo de la gracia─ con una recompensa igual que la de aquellos que trabajaron mucho más, porque, a causa de las ayudas de los sacramentos, de los mayores auxilios y de la gracia que en la ley de la gracia se confieren por los méritos e institución por parte de Cristo, el trabajo mucho menor de quienes están en la ley de la gracia resulta igual o más fructífero que el trabajo mayor de quienes vivieron antes del tiempo de la gracia. Por esta razón, los últimos fueron los primeros y el amo mandó que la retribución de la recompensa comenzase por ellos; y a aquel que se quejó, diciendo: «Estos últimos han trabajado sólo una hora y los has igualado con los que hemos soportado el peso del día y el calor»[1389]; el amo, refiriéndose a su gracia y generosidad y no al buen uso y la diligencia de quienes sólo trabajaron una hora, le contestó lo siguiente: «Amigo, no te hago agravio; ¿no has convenido conmigo en un denario? Toma lo tuyo y vete. Yo quiero dar al último lo mismo que a ti. ¿No puedo hacer lo que quiero con mis bienes? ¿O has de ver con mal ojo que yo sea bueno?»[1390]. El mismo testimonio hallamos en la bendición llena de misterios con la que Jacob (*Génesis*, XLVIII, 13-20) bendijo a sus nietos Efraim y Manasés. Pues habiendo colocado su padre José a Efraim, que era el menor, a la izquierda de Jacob y a Manasés, que era el mayor, a su diestra, Jacob, cambiando las manos y extendiendo sus brazos en cruz, puso su diestra sobre Efraim y su mano izquierda sobre Manasés, prefiriendo así al menor sobre el mayor; de este modo, enseñó y predijo clarísimamente que, en los tiempos del Mesías, la Iglesia más joven debería preferirse sobre

(1389) *Mateo*, XX, 12.
(1390) *Ibid*., XX, 13.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

la Sinagoga y debería enriquecerse con los dones mayores que los méritos, la pasión y la cruz de Cristo otorgarían a las dos Iglesias. Por esta razón, Cristo, volviéndose a sus discípulos (*Lucas*, X, 23-24), les dijo: «Dichosos los ojos que ven lo que vosotros veis, porque yo os digo que muchos profetas y reyes quisieron ver lo que vosotros veis y no lo vieron; y quisieron oír lo que oís y no lo oyeron».

15. *En tercer lugar*, casi presentamos el mismo argumento: ¿Quién puede dudar de que, si a los pueblos que existieron con anterioridad a la llegada de Cristo se les hubiese predicado el Evangelio con tantos milagros y señales como se hicieron para confirmación de éste y si hubiesen tenido los sacramentos y las demás ayudas para la salvación que el pueblo cristiano posee en abundancia, muchos de aquellos que hoy están en el infierno, habrían hecho de estas ayudas y de su libre arbitrio un uso mejor que el que hacen muchos cristianos que se encuentran entre los predestinados y habrían alcanzado una beatitud igual o incluso mucho mayor que la de éstos? Pues, como afirma San Jerónimo o quien sea el autor de la *Epistula ad Demetriadem virginem*[1391], muchos de los antiguos filósofos hicieron un uso mucho mejor de su libre arbitrio que muchos de entre los cristianos, a pesar de que nadie dudará de que entre los cristianos hay muchos más que han hecho un uso peor de su libre arbitrio y han alcanzado la vida eterna. Por tanto, Dios no decide conceder los auxilios y efectos de la predestinación en razón del uso futuro del libre arbitrio.

Este mismo argumento puede formularse a propósito de los pueblos a los que, con posterioridad a la llegada de Cristo, todavía no han llegado los nuncios del Evangelio por lo alejados que se encuentran. En este caso se encontrarían las islas japonesas, que tras haber sido ahora, por vez primera, descubiertas y recorridas por los portugueses, han recibido la luz del Evangelio con sumo gozo y un fruto increíble; y sabemos que, desde su origen, esta nación supera a muchos pueblos en costumbres y en el uso de su libre arbitrio.

16. *En cuarto lugar*: ¿Quién puede dudar de que muchos fueron arrojados al infierno, habiendo cometido menos delitos que María Magdalena ─que fue mujer pecadora en la ciudad─ y que el ladrón que fue crucificado con nuestro Señor Jesucristo, a pesar de que éstos se encontrasen entre los predestinados? Por tanto, Dios no suele conferir los efectos de la predestinación en razón de la previsión del uso del libre arbitrio. Añádase que, a menudo, Dios termina misericordiosamente con la vida de algunos hombres justos antes de que abandonen la gracia, porque, según prevé, harían un mal uso de su libre arbitrio, si vivieran más tiempo; así leemos en *Sabiduría*, IV, 11: «Fue arrebatado para que la maldad no pervirtiera su inteligencia, ni el engaño sedujera su alma»; aunque también permitió que Saúl ─que, según sabemos, antes había sido un

(1391) Pelagio, *Epistula ad Demetriadem*, c. 3; PL 30, 18c

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

hombre justo— y muchos otros cayeran posteriormente en graves pecados y murieran en ellos.

17. *En quinto lugar*: Dios confiere misericordiosamente el efecto de la predestinación a algunos de los niños que abandonan esta vida antes de llegar al uso de razón y a otros se lo niega, porque algunos de ellos mueren bautizados y otros sin bautizar. Por tanto, de la misma manera, aunque no niegue el auxilio suficiente para la salvación a ningún adulto, sin embargo, a algunos les confiere misericordiosamente los auxilios con los que, según prevé, alcanzarán la vida eterna y, por ello, los ha predestinado; pero a otros les niega estos mismos auxilios, con los que, si les fuesen concedidos, alcanzarían la vida eterna.

18. *En sexto lugar*: Esto mismo puede demostrarse con testimonios de las Sagradas Escrituras. Pues San Pablo (*Efesios*, I, 5) dice: «... predestinándonos para ser sus hijos adoptivos por medio de Jesucristo, según el beneplácito de su voluntad, para alabanza de la gloria de su gracia»; y añade: «A Él, por quien entramos en herencia, predestinados según su designio, pues hace todo conforme a la decisión de su voluntad»[1392]. Por tanto, como San Pablo dice que hemos sido predestinados según el designio de la voluntad de Dios, para alabanza de la gloria de su gracia, y que por Él entramos en herencia y somos predestinados según su designio, pues hace todo conforme a la decisión de su voluntad, entonces es evidente que Dios no ha decidido conferirnos todo el efecto de la predestinación en función de la cualidad del uso previsto del libre arbitrio, como si este uso fuera la medida de los efectos de la predestinación o la raíz y origen de nuestra predestinación; pues si esto fuese así, San Pablo no diría que entramos en herencia y somos predestinados según el designio de la voluntad divina, sino que diría que lo somos por la cualidad del uso previsto del libre arbitrio. Asimismo, en *Colosenses*, I, 12, dice: «... gracias al Padre, que os ha hecho aptos para participar en la herencia de los santos»; aquí denomina «herencia» al efecto de la predestinación. En II *Timoteo*, I, 9, dice: «... que nos ha salvado y nos ha llamado con una vocación santa, no por nuestras obras, sino por su propia determinación y por su gracia»; *Romanos*, IX, 12-15: «... que depende no de las obras, sino del que llama; y le fue dicho: *El mayor servirá al menor*; y también: *Odié a Jacob... Seré misericordioso con quien lo sea; me apiadaré de quien me apiade*»; y concluye: «Por tanto, no se trata de querer, ni de correr, sino de que Dios tenga misericordia»[1393]. También en *Salmos*, XVII, 20, dice el salmógrafo: «... me salvó porque me amaba». Todos estos pasajes dan a entender con toda claridad que Dios no decide conferir el efecto de la predestinación en función de la cualidad del uso previsto del libre arbitrio, sino en razón de su beneplácito y voluntad.

(1392) *Efesios*, I, 11.
(1393) *Romanos*, IX, 16.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

Miembro V: ¿Es la previsión del buen uso del libre arbitrio que sigue a la gracia justificante la razón de la predestinación de los adultos? Asimismo, explicaremos qué debemos pensar sobre aquellos que no llegan al uso de razón

1. En este pasaje[1394], Santo Tomás ofrece el parecer de algunos que sostenían que las obras meritorias o la previsión del buen uso del libre arbitrio que puede darse en los adultos una vez que han recibido la gracia primera, son la razón por la que, desde la eternidad, Dios habría querido conferirles la gracia primera y recompensar con la beatitud a aquellos que, según ha previsto, perseverarán en la gracia hasta el final de sus días; en consecuencia, serían la razón por la que Dios habría predestinado a algunos y a los demás ─que, según preveía, no obrarían de este modo por su propia maldad y libertad─, por el contrario, los habría reprobado.

Domingo de Soto (*In epistolam D. Pauli ad Romanos commentarii*, c. 9[1395]) impugna a los defensores de este parecer, como si considerasen que, por una parte, la gracia primera es efecto de las obras que la siguen y que, por otra parte, se confiere a los adultos por sus méritos, aunque futuros, de la misma manera que el incremento de la gracia y de la gloria se confiere por los méritos propios; y esto sería a todas luces erróneo en materia de fe. En efecto, si esa gracia se confiriese por las obras, ya no sería gracia, como explica San Pablo en *Romanos*, XI, 16. Por esta razón, he considerado superfluo ofrecer otros argumentos para impugnar el parecer que se ofrece en este sentido; además, Soto y otros los ofrecen en abundancia.

Sin embargo, creo que este parecer no debe explicarse de este modo, sino como lo interpreta Santo Tomás en este pasaje, a saber: El buen uso previsto no es un mérito para la gracia antecedente, sino tan sólo una congruidad por la que Dios habría querido entregar su gracia a los que harán un buen uso de ella antes que a aquellos que harán un mal uso en su propio beneficio; del mismo modo, si un rey quisiera entregar gratuitamente caballos a sus soldados y previese quiénes harían un buen uso de ellos y quiénes no, se juzgaría razonable que entregase los caballos a aquellos que harán un buen uso de ellos antes que a los otros. Pues este buen uso de los caballos que el rey prevé por parte de los soldados hace que sea razonable esta desigualdad en la distribución de los dones.

2. Explicado de este modo, este parecer no es menos falso y extraño a las Sagradas Escrituras que el que hemos impugnado en el miembro anterior; los argumentos con que lo hemos impugnado, también refutan este parecer y muestran que es bastante peligroso en materia de fe, por no decir algo más. También podemos ofrecer los siguientes argumentos.

Primero: A menudo Dios confiere la gracia a los réprobos y a aquellos que, acto seguido, la van a perder por caer en pecado mortal sin haber realizado ningún buen uso de ella; pues la gracia del Espíritu Santo, como dice San

(1394) *Summa Theologica*, I, q. 23, a. 5.
(1395) Antverpiae 1550, p. 272b-273b.

φñ (c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

Ambrosio[1396], no reconoce los esfuerzos tardíos, sino que, en cuanto alguien se dispone suficientemente en virtud del auxilio de Dios ─que nunca falta cuando se quiere aceptar la gracia por medio del sacramento o sin él─, recibe la gracia. Por tanto, la gracia primera no se confiere por la previsión del buen uso que se hará de ella a continuación.

Segundo: San Pablo (*Efesios*, I, 4) dice: «… por cuanto que en Él nos eligió antes de la constitución del mundo, para que fuésemos santos e inmaculados ante Él en caridad»; aquí San Pablo no dice: «porque íbamos a ser santos e inmaculados». Por tanto, Dios no decide desde la eternidad conferirnos la gracia primera o el efecto de la predestinación por la previsión del buen uso que haríamos de ella a continuación, sino para que hagamos este buen uso. En *Efesios*, II, 8, dice: «Pues de gracia habéis sido salvados por la fe; y esto no se debe a vosotros, sino que es don de Dios; no se debe a las obras, para que nadie se vanaglorie». Por tanto, la previsión de las buenas obras que siguen a la gracia no es la razón de que Dios quiera conferirnos la fe y la gracia. Asimismo, en *Tito*, III, 5, dice: «No nos salvó por las obras justas que nosotros hubiéramos hecho, sino por su misericordia»; así atribuye nuestra justificación sólo a su misericordia y no a la previsión de nuestras obras.

Tercero: Dios no previó ningún uso futuro de la gracia ─o un uso muy pequeño─ en el ladrón que fue crucificado al mismo tiempo que Cristo y en muchos otros que, ya moribundos, se convierten a la fe o se hacen bautizar o, por otra razón, resurgen del pecado y son justificados. Por tanto, los adultos no son predestinados, ni recompensados con la gracia, por la previsión del buen uso que harían de la gracia tras recibirla.

3. Con respecto a los predestinados que, con anterioridad a su muerte, no llegan a alcanzar el uso de razón ─en relación a los cuales podemos formular el argumento evidente de que la gracia no se confiere por la previsión del buen uso del libre arbitrio posterior a su recepción─, cuando a algunos ─a quienes San Próspero cita en su *Epistola ad Augustinum*, que aparece antes del *De praedestinatione*─ que sostenían con pertinacia que la previsión por parte de Dios del uso del libre arbitrio de cada uno, es la razón de la que depende la predestinación o reprobación, se les objetaba que algunos niños ya bautizados van al cielo sin haber hecho ningún uso del libre arbitrio y que otros, por el contrario, al morir sin ser bautizados, son condenados, respondían que éstos también se salvan o se condenan en función de la cualidad del uso del libre arbitrio que Dios previó que harían, si llegasen al uso de razón.

4. Este error no necesita impugnarse por lo absurdo que es y porque se afirma gratuitamente. No obstante, puede impugnarse, como hacen San Jerónimo (*Dialogi adversus pelagianos*, lib. 3[1397]), San Agustín (*Epistola 105 ad Sixtum*,

(1396) *Expositio evangelii secundum Lucam*, lib. 2, n. 19; PL 15, 1560.
(1397) *Cfr*. n. 6; PL 23, 575.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

hacia el final[1398]; *Epistola 107 ad Vitalem*[1399]; *De praedestinatione Sanctorum*, cap. 12-14[1400]) y San Gregorio (*Moralia in Job*, lib. 27, cap. l 4[1401]), en primer lugar, porque de la misma manera que nadie se condena por los deméritos que, según Dios prevé, acumularía, si viviese más tiempo o si se le pusiese en otro orden de cosas o si se le presentasen tentaciones mayores u ocasiones más peligrosas de caer en pecado, permitiéndolo Dios, así también, nadie alcanza el premio o la gracia por los méritos que acumularía, si viviese más tiempo o si se le pusiese en otro orden de cosas o si le ayudasen auxilios más potentes; pues, de este modo, muchos de los que están en el infierno, estarían en el cielo y, por el contrario, muchos de los que han alcanzado la beatitud, sufrirían tormento en el infierno. Por tanto, que algunos niños mueran bautizados y sean justificados y otros no, no se debe a los méritos o deméritos que acumularían, si creciesen, sobre todo porque Dios sabe que si los bautizados llegasen a una o a otra edad con unos o con otros auxilios, morirían en gracia, pero también sabe que si llegasen a una edad más o menos avanzada con unos o con otros auxilios y circunstancias, morirían en pecado mortal. Añádase que, si fuesen justificados o condenados en razón de la cualidad de los méritos o deméritos que acumulasen, entonces también, en función de la cantidad de éstos, alcanzarían un premio y una gracia mayor o un castigo, siendo esto absurdo. En segundo lugar, este error puede impugnarse, porque, como bien argumenta San Agustín, los méritos o deméritos que nunca van a darse, no son méritos, ni deméritos, para que, por ellos, haya de otorgarse con justicia un premio o un castigo; por ello, San Pablo (II *Corintios*, V, 10) dice: «… puesto que todos hemos de comparecer ante el tribunal de Cristo, para que cada uno reciba según lo que hubiere hecho por el cuerpo, bueno o malo»; de este modo, San Pablo dice que cada uno recibirá según lo que haya hecho «por el cuerpo», es decir, durante el tiempo que vivió en el cuerpo, porque sólo por él hay castigo o premio. También en *Mateo*, XXIV, 22, leemos: «Si no se acortasen aquellos días, nadie se salvaría; pero esos días se acortarán por amor de los elegidos». En *Sabiduría*, IV, 11-14, sobre el justo leemos: «Fue arrebatado para que la maldad no pervirtiese su inteligencia y el engaño no extraviase su alma… Pues su alma era grata al Señor; y por eso se dio prisa en sacarle de en medio de la maldad». Por tanto, ni los niños, ni los adultos, reciben la gracia o el castigo en razón de la cualidad del uso que harían de su libre arbitrio, si viviesen más tiempo.

Miembro VI: Parecer de Santo Tomás sobre la predestinación, que es el más común entre los escolásticos

1. En este pasaje[1402], el parecer de Santo Tomás, que es el más habitual entre los escolásticos, está contenido en las dos conclusiones siguientes.

(1398) *Ep*. 194 (al. 105), c. 8, n. 35; PL 33, 886s.
(1399) *Ep*. 217 (al. 107), c. 6, n. 22; PL 33, 986s.
(1400) PL 44, 977-981.
(1401) *Moralia in Job*, c. 4 (al. 2), n. 7; PL 76, 402.
(1402) *Summa Theologica*, I, q. 23, art. 5.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

Primera: Nada impide que, con respecto a los efectos particulares de la predestinación de los que consta el efecto íntegro de ésta, uno sea causa de otro, de la misma manera que, en términos de causa final, el efecto posterior es causa del anterior, aunque en términos de causa meritoria ─que, según Santo Tomás, se reduce a una disposición material─, el anterior es causa del posterior. Por ejemplo, decimos que Dios ha preordenado otorgarle a alguien la gloria por sus méritos, como disposición y requisito previo por su parte o causa meritoria de la gracia, y que ha preordenado otorgarle a alguien la gracia, para hacerlo merecedor de la gloria; por ello, la gloria es causa final de los méritos y de la gracia. Es más, la gracia primera es causa final de las disposiciones que anteceden a la infusión de la gracia. Aunque estas disposiciones no sean causas meritorias, sin embargo, son como la materia de la causa de la gracia primera, en la medida en que Dios ha establecido por ley ordinaria que sean disposiciones necesarias para alcanzarla.

2. *Segunda*: Con respecto al efecto íntegro de la predestinación, no hay una causa por parte del predestinado. Esto se demuestra así: Todo lo que se encuentra en el hombre y lo dirige hacia la vida eterna, está contenido en el efecto íntegro de la predestinación, incluida la propia preparación para la gracia, que sólo se produce por medio del auxilio particular de Dios. Por tanto, de ningún modo puede suceder que en nosotros se dé alguna causa del efecto íntegro de la predestinación. Así pues, considerada de este modo, la predestinación en su efecto tiene como razón a la voluntad divina, a la que como fin se ordena todo el efecto de la predestinación y de la que procede como si se tratase de un primer principio motor. Así habla Santo Tomás en el cuerpo de este artículo.

3. En muchos lugares San Agustín ofrece este mismo parecer. Entre otros muchos, está el pasaje célebre del *De praedestinatione Sanctorum* (cap. 15[1403]), donde dice que en la predestinación de Cristo ─por la que, según San Pablo en *Romanos*, I, 4, el Hijo de Dios fue predestinado y, al igual que fue raíz y origen de toda la gracia conferida al género humano tras el pecado de Adán, así también, lo es de la predestinación de los demás─ se encuentra la luz brillantísima de la predestinación y de la gracia de los descendientes de Adán. Pues del mismo modo que el Verbo divino asumió la humanidad de Cristo sin que precediera ningún mérito en absoluto por su parte y, por ello, Cristo, en cuanto hombre, fue predestinado desde la eternidad a ser Hijo de Dios sin que sus méritos fueran previstos, así también sucedió en la predestinación de los santos, que brilló con el mayor fulgor en el Santo de los Santos, a partir del cual, como si de la cabeza se tratara, se ha difundido la gracia por la que cada uno de los miembros ha sido predestinado desde la eternidad, sin que ninguno de sus méritos haya sido previsto, sino tan sólo por la misericordia y la libre voluntad divina.

(1403) *Cfr*. n. 30s; PL 44, 981s.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

Este mismo parecer lo defienden el Maestro de las Sentencias (*Libri sententiarum*, I, dist. 41), Escoto[1404], Durando[1405], Gregorio de Rímini (*In* I, dist. 41[1406]), Marsilio de Inghen[1407], Juan Driedo (*De concordia liberi arbitrii et praedestinationis*[1408]), Cayetano[1409], Domingo de Soto (*In epistolam D. Pauli ad Romanos*, cap. 9[1410]) y casi todos los demás seguidores de Santo Tomás, así como muchos otros.

4. Santo Tomás, en su respuesta al tercer argumento[1411], añade que, por parte de los hombres predestinados y de los réprobos, no habría ninguna causa o razón por la que Dios hubiese predestinado a algunos de ellos y reprobado a otros, sino que la razón debemos explicarla y buscarla en Dios. Como dice, la razón de que, de manera genérica, desde la eternidad Dios haya elegido y predestinado a algunos hombres y a otros los haya reprobado, es que en los predestinados, al mirar por ellos con clemencia, la bondad divina brille por su misericordia y en los réprobos, al castigarlos justamente, brille por su justicia; esta es la razón que San Pablo ofrece en *Romanos*, IX, 22-23: «Pues si para mostrar Dios su ira (es decir, su justicia castigadora)[1412] y dar a conocer su poder soportó con mucha longanimidad a los vasos de ira, maduros para la perdición, y al contrario, quiso hacer ostentación de la riqueza de su gloria sobre los vasos de su misericordia, que Él preparó para la gloria…»; en II *Timoteo*, II, 20, dice: «En una casa grande no hay sólo vasos de oro y plata, sino también de madera y de barro; los unos para usos de honra, los otros para usos viles». La única razón de haber determinado predestinar a unos y reprobar a otros, es la voluntad divina por la que Dios ha querido libremente que esto suceda así. Santo Tomás ofrece dos ejemplos. *Primero*: Como la materia prima de las cosas sublunares es toda de la misma naturaleza, si alguien pregunta por qué Dios, al establecer las cosas por vez primera, puso una parte de ellas bajo la forma del fuego y otra bajo la forma de la tierra, puede muy bien respondérsele que lo hizo para que, en este universo mundo, hubiese una diversidad de especies que, de distintas maneras, representasen la bondad, sabiduría y poder divinos y también por la conveniencia de otros fines. Pero si pregunta por qué ha puesto a una parte de las cosas bajo la forma del fuego y no ha hecho lo mismo con la parte de las cosas que ha puesto bajo la forma de la tierra, la única razón que podría darse de esto sería que así lo ha querido. *Segundo*: Como la naturaleza de un arte exige que el artesano coloque algunas piedras en una parte del edificio y otras en otra parte, la única razón que puede darse de que el artesano haya determinado poner unas

(1404) *Loc. cit*., n. 11 (ed. Vivès f. 10, 697).
(1405) *Loc. cit*., q. 2.
(1406) *Loc. cit*., q. 1, art. 2.
(1407) *Loc. cit*., art. 2.
(1408) *Loc. cit*., c. 3, Lovanii 1566, f. 9ss.
(1409) *In epistolam ad Romanos*, IX, 23.
(1410) Antverpiae 1550, p. 273ª.
(1411) *Summa Theologica*, I, q. 23, art. 5 ad tertium.
(1412) *Addit*. de Molina.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

piedras en una parte y no en otra, es que así lo ha querido. Sin embargo, como dice Santo Tomás, en Dios no habría iniquidad por disponer para cosas iguales efectos desiguales; pues confiere a los hombres el efecto de la predestinación por gracia y no por que se les deba. En efecto, en aquello que se confiere por gracia, alguien, en virtud de su arbitrio, puede otorgar más a uno que a otro sin cometer ninguna injusticia, ni cometer un delito de discriminación, que sólo puede darse cuando algo se confiere por justicia.

5. Aquí voy a decir de paso ─porque es posible que más adelante no se presente el momento propicio─ que a la doctrina que acabamos de ofrecer de Santo Tomás no se le oponen las palabras de San Pedro en *Hechos de los Apóstoles*, X, 34: «Verdaderamente he comprendido que Dios no discrimina, sino que, en todo pueblo, quien es temeroso de Él y practica la justicia, le es grato». En efecto, en este pasaje Pedro no habla de discriminación, que es un delito y se opone a la justicia, sino que habla de la opción o elección del pueblo de los judíos ─y no de los gentiles─ o de la del resto del mundo, que compartió la gracia de Cristo de manera especial, como si fuese el pueblo al que se le había prometido el Mesías y como si, tras la muerte de Cristo, la redención del género humano y la apertura de las puertas del cielo, los judíos del futuro fuesen la Iglesia especial de Cristo y de Dios sobre la que los dones de Dios descenderían por Cristo de distinta manera o de manera más abundante, como sucedió con anterioridad a la llegada de Cristo, cuando eran una Iglesia especial sobre los demás pueblos; pero la ley antigua desapareció totalmente y se destruyó el muro de la ley que hasta ese momento había dividido a la Sinagoga de la Iglesia de los gentiles y se hizo un solo redil común bajo un solo pastor, así como una sola Iglesia común que acoge igualmente a todos los que quieren acceder a ella, tanto de entre los judíos, como de entre los gentiles, sin ninguna prerrogativa en absoluto, ni división entre ellos. Por ello, cuando San Pablo habla de los conversos gentiles (*Efesios*, II, 11-22), dice: «Así que, recordad cómo en otro tiempo vosotros, los gentiles según la carne, llamados *incircuncisos* por falta de circuncisión ─por una operación practicada en la carne─, estabais a la sazón lejos de Cristo, excluidos de la ciudadanía de Israel y extraños a las alianzas del testamento (del viejo que ya habían recibido los israelitas y del nuevo que esperaban bajo el Mesías)[1413], sin esperanza de Promesa y sin Dios en el mundo. Mas ahora, en Cristo Jesús, vosotros, los que en otro tiempo estabais lejos, habéis llegado a estar cerca por la sangre de Cristo. Porque él es nuestra paz: el que de los dos pueblos hizo uno, derribando el muro que los separaba, la enemistad, anulando en su carne la Ley de los mandamientos con sus preceptos, para crear en sí mismo, de los dos, un solo Hombre Nuevo, haciendo la paz, y reconciliar con Dios a ambos en un solo Cuerpo, por medio de la cruz, dando en sí mismo muerte a la enemistad. Vino a anunciar la paz: *paz a vosotros que estabais lejos, y paz a los que estaban*

(1413) Interpolación de Molina.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

cerca. Pues por él, unos y otros tenemos libre acceso al Padre en un mismo Espíritu. Así pues, ya no sois extraños, ni forasteros, sino conciudadanos de los santos y familiares de Dios, edificados sobre el cimiento de los apóstoles y profetas (es decir, donde se apoyan los apóstoles y los profetas)[1414], siendo la piedra angular Cristo mismo, en quien toda edificación bien trabada se eleva hasta formar un templo santo en el Señor, en quien también vosotros estáis siendo juntamente edificados, hasta ser morada de Dios en el Espíritu». Por tanto, puesto que a Pedro, como cabeza de la Iglesia, en la visión que tuvo del lienzo (*Hechos de los Apóstoles*, X, 11) que bajaba del cielo ─en el que estaban todos los cuadrúpedos, reptiles y aves del cielo─ y en lo demás que en ese capítulo se cuenta que sucedió a propósito de la conversión de Cornelio, le fue revelado como primero de los apóstoles el final de la ley, así como la igualdad de los gentiles y los judíos en la participación de la gracia de Cristo en uno y el mismo cuerpo de la Iglesia, que Cristo fundó con su sangre una vez desaparecida la ley antigua, admirándose de ello y dirigiéndose a los conversos y antiguos judíos que le acompañaban, dijo: «Verdaderamente he comprendido (a saber, en lo que ha sucedido a propósito de la conversión de Cornelio a la fe y en lo que me ha sido revelado)[1415] que Dios no discrimina (como si del mismo modo que eligió a los judíos antes que a los gentiles para la Sinagoga, así también, los eligiese para la Iglesia que Cristo fundó con su sangre)[1416], sino que, en cualquier pueblo, quien es temeroso de Él y practica la justicia, le es grato (es decir, está dispuesto a recibir a todos por igual)[1417]»[1418]. Por esta razón, San Pablo (*Efesios*, III, 1-3, 5-6), a continuación de las palabras que acabamos de citar, añade: «Por lo cual yo, Pablo, prisionero de Cristo por vosotros los gentiles (por esta razón, los judíos quisieron matarlo por predicar el alejamiento de la ley de Moisés, fue detenido en Jerusalén y escribió esta carta sufriendo cárcel en Roma)[1419]... si es que conocéis la misión de la gracia que Dios me concedió pensando en vosotros: cómo me fue comunicado por una revelación el conocimiento del Misterio, tal como brevemente acabo de exponeros... Misterio que en generaciones pasadas no fue dado a conocer a los hombres, como ha sido ahora revelado a sus santos apóstoles y profetas (es decir, del Nuevo Testamento)[1420] por el Espíritu: que los gentiles sois coherederos, miembros del mismo Cuerpo (es decir, partes iguales al mismo tiempo en el mismo cuerpo de la Iglesia)[1421] y partícipes de la misma Promesa en Cristo Jesús por medio del Evangelio &c.».

Una vez señalado esto, volvamos a donde estábamos.

(1414) *Id*.
(1415) *Id*.
(1416) *Id*.
(1417) *Id*.
(1418) *Hechos de los Apóstoles*, X, 34-35.
(1419) Interpolación de Molina.
(1420) *Id*.
(1421) *Id*.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

6. Algunos sostienen este parecer de tal manera que establecen un doble auxilio divino: uno eficaz y otro suficiente, pero ineficaz. Consideran que el hecho de que el auxilio sea eficaz o ineficaz no puede atribuirse de ningún modo al libre arbitrio, como si por él cualquier auxilio ─ya sea grande, ya sea pequeño─ fuese eficaz o ineficaz ─pues como el arbitrio, en virtud de su libertad, podría consentir y no consentir y cooperar y no cooperar con él, si consintiese y cooperase, como está en su potestad, lo haría eficaz, pero si no consintiese, ni cooperase, como también está en su potestad, lo haría ineficaz─, sino que al propio auxilio o a Dios, cuando mueve el arbitrio de manera eficaz o ineficaz por medio de su auxilio, habría que atribuir el hecho de que el libre arbitrio consienta o no consienta, de tal manera que, siempre que Dios lo moviese por medio de un auxilio eficaz por la propia naturaleza de la moción divina y por el propio Dios, el libre arbitrio consentiría y cooperaría en su salvación, pero si lo moviese por medio de un auxilio que, a pesar de proceder de Él, no es eficaz, el libre arbitrio no consentiría, ni cooperaría en su salvación. Afirman que Dios ha predestinado por su libre voluntad a unos adultos antes que a otros, porque libremente ha querido conferir a aquéllos un auxilio eficaz y a éstos sólo un auxilio ineficaz. Pues, según dicen, Dios ha predestinado a quienes ha decidido llamar con un auxilio eficaz y conservar en ellos la gracia a través de este mismo auxilio hasta el final de sus días; y a todos los demás, con los que no ha querido ser tan generoso, los ha reprobado, permitiendo que caigan en los pecados por los que serán castigados con justicia y endureciéndolos en los pecados ya cometidos, al denegarles un auxilio eficaz.

7. Ciertamente, no dudo en denominar a este parecer, tal como lo hemos explicado, erróneo en materia de fe.

En efecto, de ser cierto este parecer, no veo de qué modo podría salvarse la libertad de nuestro arbitrio, que en nuestros comentarios a la cuestión 14, artículo 13 (disputa 23), hemos demostrado clarísimamente que, incluso dándose la gracia, presciencia y predestinación divinas, es materia de fe en la misma medida que esta última. Pues si el hecho de que el libre arbitrio consienta o no con Dios ─cuando Él lo llama─, coopere o no en su salvación y persevere o no en la gracia, depende de la eficacia o ineficacia del auxilio divino, entonces esto no dependerá de su libertad propia e innata, sino de la cualidad del auxilio y de la moción divina y, por ello, necesariamente será de ellos la alabanza y el mérito y desaparecerá totalmente la libertad de arbitrio para la salvación.

8. Además, el auxilio al que denominan «suficiente e ineficaz» es suficiente para que nuestro arbitrio, sin otro auxilio y moción divina, pueda consentir con Dios ─cuando Él lo llama─, cooperar en su salvación y perseverar en la gracia, o no es suficiente. Si es suficiente, entonces el propio arbitrio puede, en virtud de su cooperación y libertad innata, hacerlo eficaz. Pero si no es suficiente, entonces lo denominan erróneamente «suficiente e ineficaz». Añádase que de ningún modo podemos culpar a nuestro arbitrio por no consentir, ni cooperar con Dios,

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

cuando Él lo llama con este auxilio, porque no podría hacer esto sin otro auxilio y la cooperación divina que se le deniega.

9. Asimismo, muchos habrían sido condenados por no haber perseverado en la gracia recibida; y esto sólo sucedería a causa del pecado mortal por el que habrían perdido la gracia. Por tanto, con el auxilio que Dios estaba dispuesto a concederles, pudieron evitar este pecado o no. Si no pudieron, entonces no pecaron al consentir caer en él, porque nadie peca haciendo algo que no puede evitar. Pero si pudieron, entonces en su potestad estuvo hacer eficaz el auxilio y perseverar con él en la gracia y a su propia voluntad se debería que este auxilio no fuese eficaz.

10. Finalmente, los defensores de este parecer nunca podrán satisfacer la definición clarísima que la Iglesia ofreció en el Concilio de Trento (ses. 6, cap. 5, can. 4[1422]), que ya hemos explicado en nuestros comentarios a la cuestión 14, artículo 13, en el apéndice que ofrecemos en la disputa 40[1423] que hemos añadido tras haber compuesto ya nuestra obra. En efecto, allí ya se define que de nuestro arbitrio depende que los auxilios divinos resulten eficaces o ineficaces para nuestra conversión y justificación. Declaro que a menudo Dios hace que, a través de la multiplicación o variación de los auxilios, el libre arbitrio quiera aquello que en razón de su libertad no querría con un auxilio distinto o menor, a pesar de que podría quererlo y, en consecuencia, un auxilio divino será eficaz con respecto a un libre arbitrio considerado aquí y ahora, pero otro auxilio no lo será, siempre que uno mueva completamente y el otro no. Sin embargo, mientras haya libertad de arbitrio para moverse en uno o en otro sentido ─y debemos reconocer que esto siempre es así─, el propio arbitrio podrá hacer que el auxilio que es eficaz para mover completamente resulte ineficaz por no consentir con él y, asimismo, podrá hacer que el auxilio que no es eficaz resulte eficaz por consentir y cooperar diligentemente con él. Esto significa que, en el estadio de esta vida, los hombres están a merced de su propia potestad, de tal manera que pueden extender su mano hacia aquello que deseen. Sobre esta cuestión, ya nos hemos extendido en nuestros comentarios a la cuestión 14, artículo 13, en la última disputa[1424] y en nuestro *Apéndice a la Concordia* («Respuesta a la tercera objeción»[1425]).

11. Una vez compuesta ya nuestra obra, hemos leído una obra sin duda docta[1426], en la que se objeta contra nuestro parecer lo siguiente. *Primero*[1427]: Si del influjo de nuestro libre arbitrio, junto con el auxilio o auxilios divinos,

(1422) Mansi 33, 34-40.
(1423) *Cfr*. n. 6.
(1424) *Cfr*. d. 53, m. 1, n. 2; m. 2, n. 30.
(1425) *Cfr*. n. 57.
(1426) Francisco Zumel, *Commentaria in primam D. Thomae*, Salmanticae 1590.
(1427) *Cfr*. I, q. 23, art. 3, disp. 7, concl. 1, p. 669b.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

dependiese que los auxilios divinos resultasen o no eficaces para nuestra conversión o disposición última para la gracia, de aquí se seguiría que, en nuestra conversión y justificación, habría algo que procedería de nosotros y no de Dios, a saber, un libre influjo tal que haría eficaces a todos los auxilios; sin embargo, esto contradice lo que leemos en *Efesios*, II, 10: «En efecto, somos hechura suya: creados en Cristo Jesús, en orden a las buenas obras que de antemano dispuso Dios que practicáramos».

12. *Segundo*: Se seguiría que el comienzo de nuestra salvación ─al menos con respecto al influjo del que ésta depende─ procedería de nosotros y no de Dios[1428].

13. *Tercero*: Se seguiría que los justificados tendrían algo que se debería a ellos mismos y que les diferenciaría de los no justificados y les haría sobresalir por encima de ellos, contrariamente a los que leemos en I *Corintios*, IV, 7: «Pues, ¿quién es el que te distingue? ¿Qué tienes que no lo hayas recibido? Y si lo has recibido, ¿por qué te vanaglorias, como si no lo hubieras recibido?». Por esta razón, necesariamente habría que decir que también este influjo del libre arbitrio procedería de Dios, cuando Él determina y mueve al propio arbitrio por medio del auxilio eficaz con objeto de que se produzca este influjo libre y este consenso[1429].

14. *Respuesta a la primera objeción*: Debemos distinguir el consecuente. Pues si cuando en él se infiere que en nuestra conversión hay algo que procede de nosotros y no de Dios, se está hablando de la obra o acción debida a nosotros y no al mismo tiempo ─y sobre todo─ a que Dios, por medio de su influjo, auxilios y dones, la conduzca a un ser sobrenatural que, en orden y grado, estaría conmensurado con la gracia que convierte en agraciado, entonces habrá que negar la consecuencia, porque Dios nos ha preparado en Cristo ─por cuyos méritos nos confiere auxilios y dones sobrenaturales, para que podamos ejercer nuestras obras, siendo así Él mismo el autor y el principal productor de ellas en nosotros─ todas las obras a través de las cuales nos disponemos para la gracia o, una vez alcanzada ésta, avanzamos hacia la vida eterna. Pero cuando San Pablo dice que Dios las ha preparado para que avancemos por ellas, sin duda, no excluye, sino que, antes bien, habla de nuestro influjo libre sobre estas obras, en razón del cual éstas también procederían libremente de nosotros, junto con Dios, como pasos nuestros con los que nosotros mismos nos dirigimos hacia la vida eterna con la cooperación de Dios. Además, aunque nuestro influjo libre sobre nuestras acciones sobrenaturales dé lugar a las propias acciones y operaciones totales por totalidad de efecto ─como suele decirse─, que procederían de la influencia sobrenatural de Dios y de nosotros como dos partes de una sola causa total, sin embargo, daría lugar a estas acciones en la medida en que se las considere de

(1428) *Ibid*., concl. 4, 671ss.
(1429) *Ibid*., concl. 2, 670s; concl. 4, 672b.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

manera precisa en tanto que emanando de la influencia libre del libre arbitrio y no en tanto que, al mismo tiempo, emanando íntegramente de Dios por una misma totalidad de efecto, como hemos explicado en nuestros comentarios a la cuestión 14, artículo 13[1430], y también a menudo en otros lugares. Por ello, en estas acciones no sólo no hay cosa alguna, sino tampoco razón formal alguna que no proceda de manera eficaz tanto de nuestro arbitrio, como de la influencia sobrenatural de Dios sobre ellas. Así también, cuando dos hombres empujan una embarcación, en esta tracción y movimiento no hay nada que proceda de uno de ellos y no del otro simultáneamente, a pesar de que se puede decir que la totalidad del propio movimiento y la totalidad de la acción, en tanto que consideradas de manera precisa procediendo de un solo hombre, serían influjo de este hombre y, en tanto que consideradas de manera precisa procediendo del otro hombre, serían influjo de este otro hombre. Pero si en el consecuente se habla de alguna cosa, es decir, de alguna realidad o formalidad, pero no considerada en términos absolutos, sino considerada de manera precisa en tanto que emanando de una sola parte de su causa íntegra ─del mismo modo que decimos que nuestras acciones sobrenaturales que proceden simultáneamente de Dios y de nosotros, son influjo de nuestro arbitrio, en la medida en que proceden de manera precisa de nuestro arbitrio─, entonces habrá que admitir que hay algo que procede de nuestro arbitrio y de Dios, pero sólo en cuanto creador de la naturaleza y del propio libre arbitrio, porque nos habría conferido esta facultad a fin de que así cooperemos libremente con Él en nuestras acciones y, por ello, sirvan de alabanza y mérito nuestros, en tanto que, de este modo, estarían en nuestra potestad. Estas mismas acciones, en la medida en que las consideremos de manera precisa en tanto que procedentes de nuestro arbitrio, también pueden atribuirse a Dios, no sólo porque incita y atrae a nuestro arbitrio por medio de los dones de la gracia previniente para que influya sobre estas acciones y, por esta razón, hace más fácil el influjo y la cooperación de nuestro arbitrio, sino también porque, si no coopera por medio de esta gracia previniente en la misma acción con vistas a la cual influye sobre nuestro arbitrio, del mismo modo que esta acción no se producirá, tampoco tendrá lugar el influjo de nuestro arbitrio sobre ella, como hemos explicado en nuestros comentarios a la cuestión 14, artículo 13. No obstante, nuestro arbitrio en su influjo siempre tiene libertad para que estas acciones se produzcan o no y, en consecuencia, para que los auxilios que nos previenen y coadyuvan con nosotros, resulten eficaces o ineficaces e inútiles; no veo cómo puede negarse esto sin perjuicio de la fe católica.

15. Según esta doctrina y lo que vamos a responder a las siguientes objeciones, debe entenderse el pasaje de *Ezequiel*, XXXVI, 26-27: «Y os daré un corazón nuevo, infundiré en vosotros un espíritu nuevo, quitaré de vuestra carne el corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Infundiré mi espíritu en vosotros y haré que os conduzcáis según mis preceptos y observéis y practiquéis

(1430) *Cfr*. disp. 12, n. 10-11; disp. 38, n. 10-11; disp. 26, n. 11ss.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

mis normas»; y también el pasaje de *Isaías*, XXVI, 12: «... llevas a cabo todas nuestras obras, Señor».

16. *Respuesta a la segunda objeción*[1431]: Como los dones de la gracia que previenen e incitan a nuestro arbitrio a consentir y cooperar con ellos en la disposición última para la gracia, anteceden al influjo de éste, sobre el que estamos disputando, es evidente que no se puede inferir correctamente que el comienzo de nuestra salvación ─en el sentido en que San Agustín y los Concilios lo niegan─ proceda de nosotros por la siguiente razón, a saber, porque este influjo procedería del libre arbitrio cuando coopera con los auxilios de la gracia y los hace eficaces. Pues este influjo no es principio y origen de nuestra salvación, porque hay muchas otras cosas ─que tienen como finalidad la gracia y nuestra salvación─ que lo anteceden; además, en términos de naturaleza, este influjo no es una cosa, ni una razón formal, que no proceda simultáneamente de la cooperación de Dios por medio de los auxilios de la gracia, sino que es la propia acción sobrenatural procedente de Dios al igual que del arbitrio, pero considerada tan sólo con respecto a nuestro libre arbitrio como parte de la causa íntegra de una misma acción, como ya hemos dicho.

17. Cuando decimos que nuestro consenso hace que los auxilios de la gracia sean eficaces, esto no debe entenderse como si estuviéramos diciendo que nuestro arbitrio confiere alguna fuerza o eficacia a los propios auxilios. Pues como ya hemos explicado en nuestros comentarios a la cuestión 14, artículo 13 (disputa 40[1432]) y en nuestro *Apéndice a la Concordia* («Respuesta a la tercera objeción»[1433]), nuestro arbitrio e influjo no confieren ninguna fuerza a los auxilios de la gracia, sino que, por el contrario, los auxilios proporcionan al arbitrio la propensión y la fuerza para elegir el consenso, incitando, atrayendo y ayudando al libre arbitrio a elegirlo. Pero como es evidente por lo que hemos dicho anteriormente y por lo que ya dijimos en los lugares citados y en otros, en este sentido decimos lo siguiente: Como el hecho de que un auxilio sea eficaz no supone otra cosa que ─en un momento y por la propia incitación que despliega por necesidad de naturaleza en cuanto gracia previniente─ la conducción total del arbitrio hacia el consenso ─o la cooperación con él en la contrición o en otro acto al que la gracia previniente invita─ y como la conducción total del arbitrio hacia el consenso o la cooperación con la gracia previniente en la contrición, depende de la libertad innata del arbitrio por la que éste quiere o no quiere elegir el consenso y la cooperación, por ello, que el auxilio de la gracia previniente sea eficaz ─es decir, que de él se siga el efecto hacia el que incita al arbitrio─ dependerá del propio arbitrio, cuando consiente libremente y coopera con él como una parte de la causa que debe producir con él dicho efecto, respecto del

(1431) *Cfr*. n. 12.
(1432) *Cfr*. n. 10-12.
(1433) *Cfr*. n. 57.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

cual, en caso de que se produzca, hablaremos de auxilio eficaz y, en caso de que no lo haga ─porque el arbitrio no habría querido consentir y cooperar─, hablaremos de auxilio ineficaz. Por ello, que el arbitrio, una vez movido ─con prioridad de naturaleza─ e incitado por el auxilio de la gracia previniente, consienta libremente y coopere con este auxilio, no significa que le otorgue a éste su eficacia, sino que estaría cumpliendo la condición sin la cual este auxilio no podría considerarse eficaz con respecto a dicho efecto, ni tampoco una gracia coadyuvante con el arbitrio en su contrición a través de un nuevo influjo sobre ella de este mismo auxilio, por el que cooperase con el arbitrio en la contrición, porque en ésta faltaría la cooperación libre del arbitrio con el auxilio, como ya hemos explicado por extenso en la citada disputa 40 y en nuestro *Apéndice a la Concordia*.

He considerado necesario añadir esto aquí, aunque son cosas ya muy evidentes en nuestra doctrina, porque no han faltado quienes[1434], defendiendo unos auxilios de la gracia eficaces de por sí, han intentado deformar nuestra doctrina, como si nosotros enseñáramos que el arbitrio confiere la eficacia o la fuerza al auxilio de la gracia y que habría una eficiencia o eficacia sobrenatural que no procedería del auxilio de la gracia. En efecto, toda la eficiencia sobrenatural por la que se produce la contrición, procede del auxilio de la gracia y, además, el carácter sobrenatural de este acto se debe totalmente a él como raíz y causa. Pues aunque el arbitrio coopere en este acto, lo hace por medio de su fuerza natural, a la que no se debe el carácter sobrenatural de este acto, que se debería a la cooperación del auxilio de la gracia, aunque el hecho de que este acto sea libre, no se debe al auxilio de la gracia, sino tan sólo al arbitrio.

18. *Respuesta a la tercera objeción*[1435]: Aquí, como hemos hecho en nuestra respuesta a la primera objeción, debemos distinguir el consecuente. Pues si éste se entiende en el sentido de que en los justificados habría algo ─esto es, alguna acción o cosa o razón formal sobrenatural debida a ellos y no simultáneamente y principalmente a Dios─ que los diferenciaría de los no justificados y les haría sobresalir por encima de ellos, tendremos que negar la consecuencia; pues en ellos no estaría esto y, además, declaramos que si en ellos reconocemos algo así, todo ello será don sobrenatural de Dios, tanto si ellos cooperan en ello por medio de su libre arbitrio, como si no lo hacen. Por ello, dice San Pablo (I *Corintios*, IV, 7) con toda la razón: «Pues, ¿quién es el que te distingue...»; es decir, como autor y principal causa de los dones por los que superas a otros y difieres de ellos. De ahí que, a continuación, añada: «¿Qué tienes que no lo hayas recibido? Y si lo has recibido, ¿por qué te vanaglorias, como si no lo hubieras recibido?». Pero si el consecuente se entiende en el sentido de que en los justificados habría algo sobrenatural que, no en términos absolutos, sino en tanto que emanando del libre arbitrio como parte de una causa íntegra ─y considerado de este modo

(1434) Francisco Zumel, *op. cit*., I, q. 23, art. 7, disp. 7, concl. 4, p. 671ss.
(1435) *Cfr*. n. 13.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

podría entenderse como un concurso del libre arbitrio─, procedería del propio libre arbitrio ─y en ello se diferenciaría el justificado de los no justificados o, más bien, en el propio efecto sobrenatural considerado del mismo modo, es decir, en tanto que emanando del libre arbitrio y en tanto que en la potestad del arbitrio estaría consentir en ese momento o no hacerlo, como define el Concilio de Trento y como atestigua la experiencia interior de cualquiera de nosotros─, entonces, en este caso, tendremos que admitir la consecuencia; pero ni San Pablo pretende negar tal cosa, ni nadie puede negarlo sin perjuicio de la fe católica. Ciertamente, por esta razón, quien resulta justificado y, una vez alcanzada la justicia, coopera con la gracia y se hace merecedor de su incremento, es digno de alabanza y deberá ser honrado por el Padre celestial con la beatitud sempiterna.

En *De spiritu et littera* (c. 33 y 34) San Agustín dice: «De aquí se sigue que San Pablo pregunte si la voluntad por la que creemos, es también don de Dios o procede del libre arbitrio que poseemos de manera natural. Pues si decimos que no es don de Dios, habremos de temer haber encontrado algo que nos permitirá responder al Apóstol ─cuando increpando dice: *¿Qué tienes que no lo hayas recibido? Y si lo has recibido, ¿por qué te vanaglorias, como si no lo hubieras recibido?*[1436]─ lo siguiente: He aquí que tenemos una voluntad de creer que no nos ha sido dada. Ahora bien, si decimos que esta voluntad sólo es don de Dios, a su vez, habremos de temer que, con razón, los infieles e impíos crean haber encontrado justamente una excusa para no creer, a saber, que Dios no habría querido otorgarles esta voluntad»[1437]; y en el cap. 34, resolviendo esta cuestión, tras haber hablado de la gracia previniente y excitante, añade: «Por tanto, de todos estos modos, cuando Dios entra en relación con el alma racional, para que ésta crea en Él (pues el libre arbitrio no puede creer nada, si no le precede una persuasión o vocación), Dios obra en el hombre el propio deseo y su misericordia nos previene en todo; pero dar el consentimiento a la vocación de Dios o disentir de ella, tal como he dicho, es tarea propia de la voluntad; y las palabras *¿qué tienes que no lo hayas recibido?* no sólo no debilitan esto, sino que lo confirman. Pues el alma no puede recibir, ni tener los dones a los que se refieren estas palabras, si no da su consentimiento; por esta razón, lo que reciba y lo que tenga, se deberá a Dios, pero recibir y tener dependerá de quien recibe y de quien tiene»[1438]. Sin duda, del mismo modo que, en presencia de una tentación, quien la consiente, peca y pierde la gracia, influye libremente cuando la consiente ─por determinarse voluntariamente a sí mismo a consentirla por medio de su arbitrio y por abusar de éste a fin de realizar un acto para el que Dios no se lo ha conferido─ y de la misma manera que no es Dios quien determina a su arbitrio a realizar este acto, ni lo inclina por medio de una aplicación y un movimiento eficaz y previo para que quiera este acto, sino que sólo coopera con él como causa universal a través de un concurso indiferente respecto del consenso o del disenso, así también,

(1436) I *Corintios*, IV, 7.
(1437) *Cfr*. c. 33, n. 57; PL 44, 237ss.
(1438) *Cfr*. c. 34, n. 60; PL 44, 240ss.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

cuando, estando disponible el auxilio suficiente de Dios ─que Él no deniega ni siquiera a aquel que consiente en caer pecado─, alguien resiste la tentación, alcanza la victoria y se hace merecedor de un aumento de la gracia, es él mismo quien libremente ─y no predeterminado por Dios, sino tan sólo ayudado─ se determina e influye en su disenso, pudiendo también influir en ese momento a fin de consentir el pecado y pecar, como define el Concilio de Trento[1439]. Por tanto, puesto que consentir la tentación es un abuso del libre arbitrio y no se debe a que Dios le incline a ello ─es más, Él sólo ayuda por medio de un concurso universal, que es indiferente de por sí con respecto al bien y al mal─, este consentimiento no se puede atribuir a Dios ─tampoco como creador de la naturaleza─, sino únicamente al libre arbitrio y a la maldad del pecador. Pero disentir del pecado y vencerlo, debe atribuirse a Dios, no sólo como creador de la naturaleza ─pues para este fin confiere el libre arbitrio─, sino también como aquel que ayuda e inclina a través de la gracia que convierte en agraciado y de otros auxilios que ayudan a vencer y como aquel que hace tender hacia ella, pero sin predeterminar, ni aplicar el arbitrio por medio de un movimiento y un auxilio eficaz para que, sólo en virtud de Él y no del arbitrio creado, en la potestad del arbitrio no esté consentir y caer en la tentación en ese mismo instante en el que influye bajo la forma de un disenso y alcanza la victoria. No entiendo de ningún modo cómo permanece a salvo la libertad de nuestro arbitrio, si es Dios quien, por medio de un concurso e influjo suyos y no del arbitrio creado, predetermina la eficacia del propio arbitrio en todos sus actos. Pues aunque permanezca a salvo una voluntariedad, que es lo único que admiten los luteranos, sin embargo, no veo de qué modo pueda permanecer a salvo la facultad del propio arbitrio para no consentir o incluso disentir en el mismo instante en que consiente, siendo esta facultad la que el Concilio de Trento define, la que cada uno experimenta en sí mismo y en la que reside la razón de la libertad de arbitrio.

19. Los autores que defienden el parecer contrario, presionados por la dificultad de muchos argumentos que ellos mismos construyen y que, sin duda, no pueden resolver, sostienen, entre otras cosas, que el hombre que recibe los movimientos de la gracia previniente ─que, según ellos, Dios no deniega a ningún pecador─ y que, sin embargo, no se convierte, porque no se le confiere el auxilio eficaz, sin el cual no puede convertirse y con el cual ─una vez se le ha ofrecido─ no puede resistírsele, sino que necesariamente se convierte, tal como digo, este hombre sería culpable de no recibir en adelante el auxilio eficaz, por no haber progresado más haciendo uso de los auxilios recibidos de la gracia. Gustosamente preguntaría a estos autores si progresar más hacia el uso de la gracia previniente es un buen uso del libre arbitrio conducente a la justificación y si puede darse sin otro auxilio de Dios previo y eficaz para este acto del libre arbitrio y sin la moción previa y la determinación por la que Dios determina al libre arbitrio a realizar este acto. Creo que no negarán que es un buen acto del

(1439) *Cfr*. ses. 6, can. 4; Mansi 33, 40.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

libre arbitrio y que conduce a la justificación. Pero si admiten que puede darse sin el auxilio eficaz y sin la moción previa y la determinación de Dios, cuya eficacia se debería a Él y no al libre arbitrio, ya estarán admitiendo el influjo del libre arbitrio sobre el acto bueno conducente a la justificación; es más, de él dependerá que se confiera o no el auxilio eficaz para que se complete la justificación, pero sin que Dios predetermine este acto, sino que se deberá a la determinación del arbitrio creado sobre sí mismo; en consecuencia, contra ellos se dirigen las tres objeciones que presentan contra nuestro parecer. Además, admiten que Dios no predetermina, ni predefine por medio de su influjo y moción eficaz, todos los actos moralmente buenos; según ellos, Dios presabe con certeza todos los actos y efectos del libre arbitrio en esta predeterminación o predefinición o, más bien, en la voluntad absoluta divina que los predetermina. Pero si dicen que este acto no puede producirse sin el auxilio eficaz de Dios y que, por una parte, en presencia de este auxilio y de la premoción eficaz, nuestro arbitrio realizará necesariamente este acto y, por otra parte, en ausencia de este auxilio y de esta premoción, no podrá realizar este acto, entonces no habrá ninguna razón para considerar culpable a nuestro libre arbitrio por no progresar más a fin de realizar este acto, porque, sin otro auxilio previo y eficaz y sin una premoción, en su potestad no estará la realización de este acto en mayor medida que el acto último por el que se completa la conversión del impío.

20. Ahora volvamos a la opinión de San Agustín y de Santo Tomás, que es la más común entre los escolásticos, sobre la predestinación sin estos auxilios eficaces de por sí y sin las predefiniciones para los actos no malos en general del libre arbitrio por un concurso de Dios eficaz de por sí.

Sin duda, como es evidente por lo que hemos dicho hasta aquí y como también lo será por lo que vamos a ir diciendo cuando avancemos en esta cuestión, nos adherimos a este parecer, en la medida en que en él se sostiene que no habría ninguna causa, ni razón, de la predestinación con respecto al acto de la voluntad divina por el que se completa el ser de la predestinación, es decir, por el que Dios decide conferir a unos adultos y no a otros los medios a través de los cuales, según prevé, aquéllos alcanzarán la vida eterna en virtud de su libertad; es más, de la predestinación tampoco habría una condición necesaria por parte del uso previsto del libre arbitrio de estos adultos; por el contrario, que éstos sean predestinados y no otros, sólo dependerá de la voluntad libre y misericordiosa de Dios, que querrá distribuir sus dones en razón únicamente de su libre beneplácito, sin denegar a nadie una ayuda suficiente para alcanzar la salvación; en consecuencia, nos adherimos a este parecer, en la medida en que en él se sostiene que la predestinación no se produce por la presciencia del uso del libre arbitrio, es decir, como si Dios decidiese predestinar o distribuir sus dones a los adultos en razón de la cualidad del uso previsto[1440].

(1440) *Cfr*. m. 11, concl. 6, n. 20.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

21. Sin embargo, muchos se adhieren y defienden este parecer en el siguiente sentido, a saber, como si Dios, con anterioridad a cualquier presciencia del uso futuro del libre arbitrio ─incluso hipotética─ y, por ello, en ausencia de todo conocimiento sobre este uso, eligiese a los hombres y ángeles que quisiese, para conferirles la beatitud, y a los demás los excluyese de ella, queriendo estas dos cosas, para que su bondad y misericordia resplandezcan en los elegidos y su justicia castigadora brille en los demás. Pero entonces habría ido más allá, con objeto de predestinar a los que ha elegido, proveyéndoles de medios para que por fin alcancen la beatitud, y con objeto de decidir permitir a otros que caigan en pecado y endurecerlos en ellos hasta el final de sus días, para castigarlos justamente y que en ellos resplandezca su justicia[1441].

22. Será tarea de otros juzgar si acaso Santo Tomás sólo sostiene lo primero ─en lo que también nosotros nos adherimos a su parecer y al más común entre los escolásticos─ o si también sostiene lo segundo, siendo esto algo que, a nuestro juicio ─como diremos─, lo haría demasiado duro. Aunque sus propias palabras ─tanto en otros lugares, como en este pasaje, en la respuesta al tercer argumento[1442], que ya hemos citado anteriormente[1443]─ parezcan dar a entender tal cosa, sin embargo, quizás no reflexiona sobre la predestinación y la reprobación de manera tan dura como algunos creen; no me cabe ninguna duda de que no reflexiona sobre ellas de manera tan dura como aquellos que establecen auxilios eficaces de por sí y predefiniciones por un concurso divino y eficaz de por sí, como es evidente por lo que dice en *De veritate* (q. 6, a. 3) y en otros lugares. Pero como deseamos ardientemente coincidir en todo con este santo Doctor, nos será muy grato, si alguien explica su pensamiento de tal manera que sostenga sólo lo primero, como también hacemos nosotros. Por nuestra parte, vamos a decir lo que pensamos a propósito del parecer de Santo Tomás sobre esta cuestión, explicando a continuación el pensamiento de San Agustín.

23. Respecto a la doctrina de San Agustín, en primer lugar, es evidente que, según él, la causa de la reprobación de los hombres es el pecado original, como más adelante[1444] comentaremos. En segundo lugar, como el parecer habitual de los Padres que le antecedieron fue que la predestinación se produce en función de la presciencia del uso del libre arbitrio, como más adelante[1445] diremos, San Agustín ─tras examinar muy atentamente toda esta cuestión con ocasión de la herejía pelagiana─ afirmó con razón que la predestinación no se produce en función de esa presciencia ─es decir, como si Dios decidiese conferir los dones de la gracia y de la predestinación en razón de la cualidad prevista del uso del libre arbitrio─, sino exclusivamente por su libre voluntad, siendo esto algo a lo que Santo Tomás,

(1441) *Cfr*. q. 23, art. 1 y 2, disp. 2, n. 7ss; art. 3, n. 16; art. 4 y 5, disp. 1, m. 8, n. 40.
(1442) Santo Tomás, *Summa Theologica*, I, q. 23, art. 5 ad tertium.
(1443) *Cfr*. n. 4.
(1444) *Cfr*. m. 8, n. 3-4; disp. 4, n. 16.
(1445) *Cfr*. m. ult., n. 1-11.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

el parecer más común entre los escolásticos y nosotros mismos nos adherimos. Pero este parecer, tanto por la novedad que suponía en su tiempo, como porque San Agustín no añadió que la predestinación no se produce sin la presciencia de lo que el libre arbitrio haría en virtud de su libertad ─dada la hipótesis de que fuese colocado en uno o en otro orden de cosas y circunstancias, con unos o con otros auxilios─ y tampoco sin tener en cuenta el uso futuro que de él harían los ángeles y los hombres que deben ser predestinados y reprobados, aunque no de tal modo que los dones de la gracia y la predestinación se les confiriesen en razón de esta cualidad ─aunque San Agustín no niegue esto, sin embargo, tampoco lo dice[1446]─, sin lugar a dudas, en esos tiempos turbó sobremanera a algunos fieles, como más adelante[1447] comentaremos; pues este parecer parecía implicar esa segunda opinión tan cruel que, según acabamos de decir, muchos sostienen y defienden hoy en día.

Con respecto a la cuestión de si San Agustín pretende sostener lo segundo con su opinión, pues la presenta de manera bastante cruel, parece que puede inducirnos a responder de manera afirmativa el hecho de que, como ya señalamos en nuestros comentarios a la cuestión 19, artículo 6 (disputa 1[1448]), cuando San Agustín explica las palabras de I *Timoteo*, II, 4: «Quiere que todos los hombres se salven», interpreta en muchos lugares de sus obras que estas palabras no se refieren a todos los hombres de manera genérica, sino tan sólo a los predestinados. Pero no en menor medida puede inducir una respuesta negativa el hecho de que San Agustín no niega esa presciencia anterior a todo acto libre de la voluntad divina ─y, en consecuencia, anterior a toda predestinación y reprobación─, por la que Dios sabe qué haría cualquier arbitrio creado, en virtud de su libertad, dada cualquier hipótesis y cualquier orden de cosas, como es evidente por las citas que hemos hecho de San Agustín, tanto en otros lugares, como en nuestros comentarios a la cuestión 14, artículo 13 (disputa 52[1449]). Por esta razón, no debemos dudar de que, si consultásemos a San Agustín y a Santo Tomás sobre esta cuestión, responderían de inmediato que habría predestinación y reprobación con esta ciencia previa y teniendo en cuenta el uso futuro del libre arbitrio, aunque no de manera que Dios confiera los dones de la gracia y de la predestinación en función de la cualidad de este uso[1450]; sin duda, esto elimina el rigor y la crueldad que de otro modo conllevaría este parecer y también tranquiliza el ánimo de los hombres.

Por esta razón, si mi juicio sobre esta cuestión tiene algún peso, sospecho que, con sus opiniones, San Agustín y Santo Tomás ─que sigue los pasos de aquél─ tan sólo quisieron dar a entender lo primero ─a lo que también nosotros nos adherimos gustosamente, siguiendo el parecer más habitual entre los escolásticos─, sin advertir en qué gran medida la adición mencionada, que no

(1446) *Cfr*. m. 11, concl. 7-9, n. 21-44.
(1447) *Cfr*. m. ult., n. 3.
(1448) *Cfr*. n. 3-5.
(1449) *Cfr*. n. 26-29.
(1450) *Cfr*. m. 11, concl. 7-9, n. 21-44.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

negaron, ni habrían negado, si sobre ella se les hubiese consultado ─a saber: hay predestinación y reprobación con presciencia de la cualidad del uso del libre arbitrio y teniendo en cuenta este uso del modo que hemos explicado y que más adelante[1451] explicaremos más detenidamente─, permitía eliminar ese otro aspecto cruel que no buscaban.

Pero mientras que, de manera un tanto oscura, San Agustín no repara en esta cuestión, considerando que a primera vista su opinión sobre la predestinación incluye que Dios no quiera que, de manera genérica, todos los hombres se salven, sino tan sólo los predestinados, en muchos lugares de su obra, como hemos dicho en nuestros comentarios a la cuestión 19, artículo 6 (disputa 1[1452]), interpreta las palabras de San Pablo en I *Timoteo*, II, 4, de tal manera que se entiendan referidas tan sólo a los predestinados. Sin embargo, los demás Padres ─tanto anteriores, como posteriores a San Agustín─, así como los Doctores escolásticos en común, no aprueban esta explicación, como ya hemos dicho en la disputa citada, sino que explican el pasaje de San Pablo como referido de manera genérica a todos los hombres, aunque la salvación estaría en la voluntad condicionada de Dios, si no estuviese en la potestad de los propios hombres o del primer padre. Es más, aunque Santo Tomás cite las explicaciones de San Agustín, sin embargo, se adhiere más bien a la explicación de Damasceno sobre la voluntad antecedente o condicionada de Dios. Por esta razón, habría que atribuir a San Agustín antes que a Santo Tomás lo segundo, que convierte en cruel ese parecer sobre la predestinación. Incluso, en algunas ocasiones, el propio San Agustín ha abrazado otra explicación del pasaje de San Pablo como referido, de manera genérica, a todos los hombres y a la voluntad condicionada de Dios. Pues en su *Ad articulos falso sibi impositos* (art. 2)[1453], él mismo ─o quienquiera que sea el autor de esta obra─ dice: «Hay que creer y confesar sincerísimamente que Dios quiere que todos los hombres se salven, porque el Apóstol, a quien pertenece este parecer, recomienda de manera muy solícita lo que en todas las iglesias se cuida con toda piedad, a saber, elevar súplicas a Dios por todos los hombres. De entre todos ellos, muchos perecerán por su propia culpa; pero la salvación de otros muchos se deberá al don de su salvador; pues la justicia de Dios no es la culpable de que el reo sea condenado; pero la justificación del reo se deberá a la gracia inefable de Dios». En *De Spiritu et Littera* (c. 33[1454]), San Agustín ofrece esta misma explicación.

Por el contrario, San Agustín ─o quienquiera que sea su autor─ en *Ad articulos sibi falso impositos* (art. 2[1455]) afirma que la predestinación se produce con presciencia del uso del libre arbitrio y teniendo en cuenta este uso; así

(1451) *Cfr*. m. 11, concl. 9, n. 36ss.

(1452) *Cfr*. n. 3-5.

(1453) San Próspero de Aquitania, *Responsiones ad capitula obiectionum Vincentianarum*, ad obiec. 2; PL 51, 179 (45, 1844ss).

(1454) PL 44, 237s.

(1455) San Próspero de Aquitania, *op. cit.*, c. 12; PL 51, 184 (45, 1847).

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

aparece citado en *Quaest. XXIII*, c. 4 (Nabucodonosor[1456]): «Aquellos de quienes se dice: *De nosotros han salido, pero no eran de los nuestros. Si de los nuestros hubieran sido, habrían permanecido con nosotros*[1457]; salieron por su propia voluntad y cayeron por su propia voluntad. No fueron predestinados, porque hubo presciencia de su caída; pero si hubiesen tenido la intención de volver y vivir en santidad y virtud, habrían sido predestinados. Por esta razón, la predestinación de Dios es la causa de que muchos no caigan, pero a nadie hace caer».

24. Por todo ello, es evidente que la opinión sobre la predestinación en relación a lo segundo, como hemos dicho acerca de algunos que la sostienen y defienden, no debe atribuirse a San Agustín, ni a Santo Tomás, que sólo sigue los pasos de San Agustín y afirma con toda claridad que Dios quiere que, de manera genérica, todos los hombres se salven, siempre que la salvación no esté en la potestad de éstos.

Ahora bien, aunque estos dos Padres se inclinasen hacia este parecer, no obstante, sin perjuicio de la reverencia máxima que se les debe, no debería admitirse este parecer en relación a lo segundo. No me sorprende que, entendida de esta manera, muchos hayan juzgado esta opinión demasiado dura e indigna para con la bondad y clemencia divinas, sobre todo porque cualesquiera adultos serían reprobados ─de tal manera que no sólo se les excluiría de la vida eterna y se les expoliaría de los dones gratuitos, sino que también serían esclavizados a sufrir tormentos eternos y crudelísimos─, porque Dios no los habría predestinado desde la eternidad. En efecto, ¿qué equidad ─por no hablar de bondad o clemencia─ puede soportar que, sin tener en cuenta en absoluto el uso del libre arbitrio, Dios sólo haya elegido y predestinado desde la eternidad a algunos hombres en particular, dejando a los demás, que serían casi innumerables, sin elegir y sin predestinar, sabiendo que de inmediato serían futuros réprobos, principalmente o exclusivamente por la siguiente razón, a saber, para tener de este modo a quienes castigar y en quienes realzar su justicia castigadora? Asimismo, ¿qué equidad, bondad y clemencia pueden exigir que, sólo por la pura voluntad divina y sin tener en cuenta el uso del libre arbitrio, Dios decida que unos hombres en particular sean predestinados y otros reprobados? Ciertamente, esto parece propio de alguien duro, fiero y cruel antes que del príncipe clementísimo y autor de toda consolación, bondad y piedad; de este modo, en vez de realzarse, la justicia divina se oscurece; ya hemos explicado esto más detenidamente en nuestros comentarios a la cuestión 23, artículo 3[1458], al hablar de la permisión de los pecados.

25. Además, este parecer es poco conforme a las Sagradas Escrituras. En efecto, si por su sola voluntad y para tener en quién manifestar su misericordia

(1456) Graciano, *Concordia discordantium canonum*, c. 23; PL 187, 1183s; Emil Friedberg, *Corpus Iuris Canonici*, I, 907

(1457) I *Juan*, II, 19.

(1458) *Cfr*. n. 13.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

y su justicia castigadora, sin tener en cuenta en absoluto el uso del libre arbitrio de los hombres y de los ángeles o cualquier otra cosa que pudiera saberse de ellos, Dios ha decidido desde la eternidad que sólo alcancen la beatitud y sean predestinados aquellos que Él ha designado, así como excluir de ella a los demás, para que persistan en su reprobación, y ha querido crear a los hombres, a los ángeles y todo este universo con vistas a este fin, pregunto, ¿cómo puede ser verdad que Dios haya querido que todos los hombres se salven y que los haya creado a todos para que alcancen la felicidad sempiterna? Asimismo, ¿por qué razón, tal como leemos en *Ezequiel*, XVIII, 23, en verdad afirma bajo juramento que no es su voluntad la muerte del impío, sino que se convierta y viva? Así también, ¿por qué razón en las Sagradas Escrituras invita a todos los hombres de manera genérica y sin excepción a que hagan penitencia y alcancen la vida eterna? O bien, ¿con qué derecho se queja de que los no predestinados no vivan y desprecien su salvación? Ciertamente, si lo que impugnamos es verdad, estas invitaciones y reproches hechos por el propio Dios en persona y que aparecen en las Sagradas Escrituras, parecerán fingimientos y burlas con respecto a aquellos que no alcanzan la vida eterna antes que verdaderos significados del alma; sin embargo, esta afirmación no sólo sería indigna de la bondad y majestad divinas, sino también totalmente blasfema. Quienes se oponen nunca podrán explicar los lugares citados de las Sagradas Escrituras de manera conforme a su parecer, salvo que pretendan inferirles abiertamente la mayor de las violencias; pero el pasaje de San Pablo en *Romanos*, IX, 11-23, en el que se apoyan especialmente, debería explicarse ─sin inferir ninguna violencia a sus palabras─ de manera muy distinta de como pretenden, según demostraremos de manera más provechosa en la disputa 4[1459]. Finalmente, además de que este parecer proporciona a los hombres ocasión de desánimo ─por no decir de desesperación, de obrar con indolencia, de poner excusas y de no pensar en un Dios de bondad, como es necesario─ y, por esta razón, parece levantar menos los ánimos de los hombres hacia su creador, al que hay que amar y respetar, sin lugar a dudas, no veo de qué modo la libertad evidentísima de nuestro arbitrio que experimentamos y que con tanta claridad enseñan las Sagradas Escrituras, podría hacerse concordar con la predestinación divina así explicada. No me extraña que Cayetano, siguiendo ingenuamente este parecer, declare en sus comentarios a *Romanos*, IX, que no sabe conciliar la libertad de nuestro arbitrio con la predestinación divina así entendida, aunque afirme sostener con fe firme tanto la predestinación como la libertad de arbitrio.

Además, todo esto tendría mucha mayor fuerza, si se afirmase que la predestinación se produce a través de auxilios eficaces de por sí o a través de predefiniciones dirigidas a todos los actos no malvados por medio de un concurso divino y eficaz de por sí, como es evidente de por sí.

(1459) *Cfr*. n. 22ss.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

Miembro VII: ¿Determina Dios el asentimiento o disentimiento de nuestra voluntad? Apéndice del miembro anterior

1. Aprovechando lo que hemos dicho en el miembro anterior, especialmente tras haber refutado las tres objeciones presentadas en él[1460], debemos dirimir la presente cuestión en este momento. En ella no sólo nos referimos al consentimiento o disentimiento dirigidos a las acciones sobrenaturales, sino también a las naturales. Aunque ya anteriormente habríamos podido introducir esta cuestión en otros lugares, nos ha parecido apropiado diferirla hasta este momento, con objeto de que la podamos responder con mayor facilidad a partir de todo lo que hemos dicho hasta aquí. Pero para que el miembro anterior no resultase tedioso por excesivamente largo, hemos separado de él esta cuestión. Aunque reconozca que muchos juzgarán con razón que esta cuestión resulta superflua después de todo lo que hemos dicho sobre ella en numerosas ocasiones, sin embargo, como tras la primera edición de esta obra he sabido que algunos, contradiciendo nuestra doctrina, se jactan de presentar los siguientes argumentos como ineluctables, me ha parecido bien añadirla, sobre todo porque, aprovechando la ocasión que me brindan estos argumentos, podré añadir algo que arroje mayor luz sobre lo que hemos dicho hasta aquí.

Así pues, algunos argumentan en sentido afirmativo.

2. *En primer lugar*: Porque Dios convierte nuestras voluntades; por tanto, todavía en mayor medida determina su asentimiento o disentimiento. *Demostración*: Es más difícil convertir las voluntades que determinarlas, porque la conversión se produce al pasar de un extremo a otro, pero la determinación se produce a partir de una situación intermedia y de indiferencia.

3. *En segundo lugar*: Dios es causa de la determinación que se encuentra en la voluntad, porque sin Él no se hace nada; por tanto, determina la voluntad y su acto. No importa que alguien diga que esta consecuencia es falaz, del mismo modo que la siguiente tampoco se sigue: Dios realiza el acto de merecer, de comer, de hablar o de blasfemar; por tanto, merece, come o blasfema. En efecto, la razón no es la misma, porque estas cosas implican una pasión y una imperfección que repugnan a Dios; pero determinar la voluntad no implica nada que repugne a Dios, que determina las voluntades creadas, al menos las de los beatos.

4. *En tercer lugar*: Dios produce junto con la voluntad el efecto, influyendo sobre él al mismo tiempo que la voluntad; por tanto, ¿por qué no puede decirse también que con su influjo determina al mismo tiempo la propia voluntad, al menos con prioridad de naturaleza?

(1460) *Cfr*. n. 11-13, 14-19.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

Demostración: No supone ningún perjuicio que Dios determine la voluntad junto con ella, del mismo modo que también junto con ella realiza la operación de la voluntad.

5. *En cuarto lugar*: O bien el influjo por el que la voluntad se determina y produce el efecto es distinto o bien es uno e idéntico. Si es distinto, del mismo modo que decimos que Dios produce el efecto al mismo tiempo por naturaleza que la voluntad, ¿por qué no decimos también que la determina al mismo tiempo que la voluntad se determina a sí misma? Si es uno e idéntico, al igual que decimos que, por medio de este influjo, Dios produce el efecto al mismo tiempo que la voluntad, ¿por qué no decimos también que determina a la voluntad junto con ella?

6. *En quinto lugar*: Del mismo modo que la voluntad, sin perjuicio de su libertad, se determina libremente a sí misma, así también, no es nada absurdo decir que Dios la determina libremente junto con ella misma.

7. *Demostración*: Lo que Dios puede hacer por medio de causas segundas, también lo puede hacer Él solo.

8. *En sexto lugar*: ¿Cómo puede suceder que el concurso universal divino a través del cual Dios concurre simultáneamente con la voluntad en un mismo efecto, sea causa de la determinación de la voluntad, cuando, más bien, parece que este concurso universal se determina por el concurso especial de la voluntad, porque es propio de lo especial determinar lo universal y no al contrario?

9. *Demostración*: El concurso universal es la propia volición en tanto que depende de la causa primera. Y la volición, según nuestra doctrina, es la propia determinación de la voluntad. Por esta razón, parece necesario sostener que este concurso es determinación de la voluntad y no causa de la determinación de la voluntad. De ahí que haya que establecer que hay otro influjo previo de Dios, que sería causa de la determinación de la voluntad y que determinaría a la voluntad junto con ella misma.

10. A favor de este parecer se cita a Santo Tomás (*Contra gentes*, lib. 3, cap. 90; *Summa Theologica*, I, q. 23, art. 1 *ad primum*), como si éste sostuviese que Dios Óptimo Máximo determina todos los actos positivos de la voluntad, incluidos los malvados.

11. Además de lo que hemos dicho en la disputa anterior en respuesta a las tres objeciones presentadas en ella y en distintos lugares anteriormente, sólo vamos a recordar lo siguiente.

En primer lugar: Que un acto sea libre no implica una nueva razón formal en el propio acto, sino que lo denominamos «libre» casi por denominación extrínseca, es decir, a partir de la libertad que posee la potencia que lo ha

φñ (c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

producido libremente. En efecto, que una potencia sea libre no implica otra cosa que la capacidad de realizar o no indiferentemente un acto aquí y ahora, o también la capacidad de realizar o no el acto contrario, en caso de que, con respecto a dicho acto, esta potencia no sólo posea libertad de contradicción, sino también de contrariedad. Así pues, aunque la voluntad de por sí y por su esencia sea una potencia dirigida a querer aquello en lo que brilla el bien y a despreciar y no querer aquello en lo que se percibe el mal ─del mismo modo que la visión es la potencia de ver y el entendimiento la potencia de entender─, sin embargo, la libertad de voluntad que hay en ella formalmente implica la posesión de potencia para querer o no querer de tal modo que en ella misma esté, cuando quiere algunos bienes, no quererlos ─refrenando o no realizando el acto─ o también rechazarlos o refrenar este acto, sin que la visión, el entendimiento o las demás potencias no libres puedan hacer algo así, porque, cuando realizan sus actos, en ellas no está no realizarlos, sino que, por el contrario, los realizan en ese momento por necesidad de naturaleza.

Por ello, la libertad de la voluntad radica en la potencia para querer o no querer, de tal manera que la voluntad no realiza estos actos por necesidad de naturaleza, sino que puede no realizarlos; cuando digo que no los realiza por necesidad de naturaleza y que, en consecuencia, puede no realizarlos, me refiero a una negación y condición que tienen su base en la naturaleza de la voluntad con respecto a casi todos sus objetos, en la medida en que se distingue de toda otra potencia no libre.

Por esta razón, es fácil entender que, del mismo modo que, cuando la voluntad puede querer y no quiere, porque no realiza el acto de volición que puede realizar, decimos que no quiere libremente y, por consiguiente, esta no-volición es libre y la denominamos así por la libertad de la voluntad, puesto que no quiere de tal modo que podría querer ─y, por ello, decimos que es pecado de pura omisión y verdaderamente libre─, así también, cuando la voluntad realiza el acto que puede no realizar, decimos que este acto es libre, pero no por alguna libertad que haya en él, sino por la libertad de la voluntad en virtud de la cual puede no realizarlo, cuando lo realiza.

Así pues, la libertad del acto realizado libremente no radica en el propio acto, sino en la voluntad que lo ha realizado libremente, es decir, en posesión de la facultad de refrenarlo o no realizarlo; por esta facultad, con denominación casi extrínseca, decimos que es libre, sin que en el propio acto haya otra razón formal por la que debamos denominarlo «libre». Además, que el acto se realice libremente, es condición sin la cual no habrá razón de virtud o vicio, ni de mérito o demérito, ni de cosa digna de alabanza o censura y premio o castigo.

Por todo lo dicho, también se puede entender que, aunque los actos sobrenaturales del libre arbitrio procedan de la voluntad y de la gracia previniente, en tanto que ésta puede considerarse gracia cooperante y coadyuvante con el arbitrio en la producción de estos actos, sin embargo, como esta gracia, en cuanto en ella está, actúa por necesidad de naturaleza y en ella no hay libertad alguna, estos actos serán sobrenaturales por proceder de esta

φñ (c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

gracia, pero no por esta razón serán libres; por el contrario, estos actos serán libres por proceder de la voluntad, que pudo no influir en ellos, pero no por esta razón serán sobrenaturales.

12. *En segundo lugar*: Como hemos dicho en parte en nuestros comentarios a la cuestión 14, artículo 13 (disputa 33[1461]), las potencias naturales y las libres difieren en que las naturales están determinadas de por sí y por su propia naturaleza a realizar sus operaciones, como el calor a calentar, el frío a enfriar, la visión a ver, &c., y, por esta razón, en caso de que también se dé todo lo demás que se requiere para actuar, no pueden refrenar sus acciones. Esta determinación procede de Dios, pero no de otro modo que a través de las propias naturalezas de estas potencias, que Dios ha elaborado determinándolas a actuar.

Sin embargo, aunque las potencias libres, como la voluntad angélica y la humana, sean potencias para querer y no querer, no obstante, no están determinadas por su propia naturaleza a realizar estas acciones, como si, una vez que los requisitos están presentes y ayudan a querer o no querer, las realizasen por necesidad de naturaleza y, en consecuencia, no pudiesen refrenarlas. Más bien, la libertad de estas potencias o el dominio de sus actos, así como que éstos puedan ser virtuosos o malvados, meritorios o demeritorios, laudables o vituperables y dignos de premio o de castigo, se deberá a que, una vez dadas la presencia y asistencia de todo lo que se requiere para actuar, pueden refrenar o no realizar ningún acto o bien, con respecto a uno y el mismo objeto, pueden elegir su volición antes que su nolición o, por el contrario, su nolición antes que su volición. Por esta razón, son ellas mismas las que, una vez dadas la presencia y asistencia de todo lo que se requiere para actuar, se determinan a realizar la acción y a elegir la volición antes que la nolición o viceversa; esto se debe a la propia naturaleza innata de la voluntad, que Dios ha creado libre y dueña de sus actos a imagen y semejanza de la propia voluntad divina.

13. Pero debemos señalar que aunque, cuando los dones de la gracia ayudan a nuestra voluntad a realizar actos sobrenaturales, la atraen e incitan al consenso o influjo necesarios por parte del libre arbitrio, sin embargo, no la aplican y determinan a este consenso, sino que ella misma, una vez incitada y ayudada de este modo, se aplica, consiente, coopera y se determina a sí misma por su libertad innata, pudiendo no sólo refrenar el consenso, sino también disentir, como define el Concilio de Trento. Sin embargo, puesto que, salvo que los dones de la gracia ayuden simultáneamente, este consenso y cooperación de la voluntad es una acción natural que difiere en especie de la que se produce con la cooperación simultánea de los dones de la gracia, por ello, puede decirse que, en virtud de su influjo y cooperación, los dones de la gracia determinan el consenso de la voluntad hacia otra especie de acción

(1461) *Cfr*. n. 2-6.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

sobrenatural, pero sin aplicar, ni determinar a la voluntad a influir y consentir, sino cooperando e influyendo de manera inmediata con ella en una especie de acción sobrenatural distinta.

14. *En tercer lugar*: Como en esa misma disputa 33[1462] hemos demostrado claramente, con el mismo influjo de Dios y del libre arbitrio por el que se produce un acto natural del libre arbitrio, este mismo acto también puede recibir, sin otro influjo, razón de virtud o de vicio y de mérito o de demérito, tanto si todas estas cosas son entes de razón, como si las razones de virtud y de vicio son reales formalmente y sólo se distinguen de estos mismos actos por género de naturaleza.

15. *En cuarto lugar*: Nosotros no negamos que Dios posea potencia para aplicar y obligar a nuestra voluntad a realizar el acto que Él mismo desea que ésta realice, como ya hemos explicado en nuestros *Commentaria in primam secundae S. Thomae* (q. 6) y como ya hemos afirmado al final de la disputa 21[1463]; además, en estos lugares y en otros, añadimos, en primer lugar, que entraña contradicción que Dios haga uso de esta potencia con objeto de inclinar a nuestro arbitrio a pecar, porque esto es contrario a su bondad infinita, y, en segundo lugar, que, por lo general, Dios no obliga a la voluntad humana, sino que, por medio de sus dones y auxilios, la incita, inclina y atrae suavemente, de tal modo que, salvaguardando totalmente su derecho de libertad, quiera y realice aquello que Él desea que quiera y realice; así leemos en *Proverbios*, XXI, 1: «… el corazón del rey en manos de Dios, que Él dirige a donde le place».

16. *Respuesta al primer argumento*[1464]: Admitido el antecedente ─a saber, Dios convierte nuestras voluntades─, tendremos que negar la consecuencia, en caso de que entendamos que Dios hace esto por medio de sus dones de gracia previniente y excitante y por medio de otros auxilios, atrayéndolas e incitándolas a la conversión y, una vez que éstas le han ofrecido su consenso ─después de que Dios las ha prevenido e incitado de la manera mencionada─, influyendo simultáneamente por medio de estos mismos dones de gracia junto con nuestras voluntades de manera inmediata en los actos de conversión, como ya hemos explicado a lo largo de toda esta obra. Pues esto no implica que, por medio de los dones de la gracia, Dios determine nuestras voluntades al consenso, como hemos explicado varias veces, sino tan sólo que incita y atrae. De este antecedente explicado en sentido verdadero, como hemos hecho nosotros, mucho menos se sigue que Dios determine nuestras voluntades hacia el consenso o el disenso en relación a actos puramente naturales. Asimismo, de

(1462) *Cfr*. q. 14, art. 13, disp. 33, n. 4.
(1463) *Cfr*. n. 2.
(1464) *Cfr*. *supra* n. 2.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

este antecedente tampoco se sigue de ningún modo que determine a nuestras voluntades a realizar actos pecaminosos en la medida del influjo de nuestro arbitrio, que es el único responsable de que estos actos sean contrarios a la ley de Dios y fundamento de la razón o la infamia del pecado; sin duda, afirmar tal cosa es error manifiesto en materia de fe y resulta blasfemo para con Dios Óptimo Máximo, como es evidente a todas luces por lo que hemos dicho en nuestros comentarios a la cuestión 14, artículo 13 (desde la disputa 31 a la 53) y a la cuestión 19, artículo 6 (disputa 3).

En cuanto a la demostración de la consecuencia, debemos señalar que, por lo general, la conversión no se debe a una adhesión en acto de la voluntad a través de algún acto positivo persistente y por el que la voluntad se adhiera al objeto contrario por consenso o disenso, sino que se debe a la culpa contraída por un acto pretérito que ya ha cesado y, en algunas ocasiones, a la culpa contraída sólo por la omisión mortalmente culpable de un acto. Aunque la conversión se debiese a la culpa por un acto que persistiría hasta el instante de la conversión excluído éste ─como seguramente sucedió en el caso de San Pablo, que seguía un camino pecaminoso hasta que súbitamente le rodeó una luz del cielo, aunque aquí parece haber mediado cierto espacio de tiempo desde ese instante hasta el momento de su conversión, pues en ese espacio de tiempo oyó una voz proveniente del cielo, a la que respondió: *¿Quién eres, Señor?*[1465]─, como estamos diciendo, aunque se debiese a la culpa por un acto que persistiría hasta el instante de la conversión excluído éste, sin embargo, esta conversión sólo se produciría por los dones y auxilios que, de manera más o menos potente, invitan y atraen a la voluntad hacia el consenso, aunque ésta siempre tendría libertad para aplicar o refrenar el consenso y, por consiguiente, para determinarse o no a ofrecer su consenso, como ya hemos dicho a propósito de la conversión de San Pablo en la disputa 53[1466] citada.

Por ello, a la demostración de la consecuencia debemos responder que, aunque la conversión de la voluntad es más difícil que la determinación de ésta hacia otros actos comunes, sin embargo, la determinación de la voluntad que se produce en ambos casos procede de la propia voluntad ─cuando en virtud de su libertad se aplica y determina libremente hacia el consenso o el disenso, como ya hemos dicho─ y no de una determinación de Dios en virtud de su omnipotencia, aunque tal cosa esté en la potestad divina, porque entonces el acto no sería libre, sino necesario por parte de nuestra voluntad y, por consiguiente, no conllevaría razón de virtud o vicio, ni de mérito o demérito, y tampoco sería un acto humano. Pero el argumento supone que la conversión se produce en virtud de la aplicación y determinación de la voluntad por parte de Dios, para que ésta otorgue su consenso a la gracia que la incita y le llama, siendo esto falso.

(1465) *Hechos de los Apóstoles*, IX, 5.
(1466) *Cfr*. m. 4, n. 14.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

17. *Respuesta al segundo argumento*[1467]: Si el antecedente se refiere también a la determinación de la voluntad hacia el acto pecaminoso, no sólo es falso, sino que además es erróneo en materia de fe, como es evidente por las disputas que hemos citado en el punto anterior[1468]. Ahora bien, con respecto a la demostración ─a saber, sin Él no se hace nada─, debemos decir que esto es cierto referido a cualquier acción y entidad real o a cualquier razón formal real de una acción o entidad real; sin embargo, la determinación de la voluntad hacia el acto pecaminoso es el propio acto o acción pecaminosa que simultáneamente procede de Dios ─influyendo sobre ella con su concurso general─ y del arbitrio o voluntad humana ─influyendo con su concurso particular─, como dos partes de una sola causa íntegra de esta acción, como ya hemos explicado varias veces; no obstante, la determinación de la voluntad es esta acción, pero no en términos absolutos, sino considerada de manera precisa en tanto que procedente de la voluntad humana; en efecto, de este modo puede considerarse un influjo, cooperación o consenso de la voluntad humana sobre esta acción o acto pecaminoso y, puesto que este influjo y consenso procede de la voluntad de tal modo que en su potestad estaría refrenarlo o, más aún, elegir el disenso contrario, decimos que es una determinación libre de la voluntad hacia esta acción pecaminosa; ahora bien, si consideramos esta acción de manera precisa en tanto que procedente de Dios, decimos que es un influjo general y una cooperación de Dios como causa universal de esta acción. Por tanto, puesto que, en esta acción, el influjo general de Dios sobre ella y el influjo particular del libre arbitrio no se distinguen formalmente, sino tan sólo cuando se considera la relación de la acción con los principios diversos de los que procede por parcialidad causal y de distinto modo, como ya hemos explicado en distintas ocasiones, de aquí se sigue que, como la voluntad humana se determina a sí misma a influir y cooperar de manera particular en esta acción, no habría una acción o razón formal de la acción procedente de la voluntad humana y no simultáneamente de Dios. Añádase también que la determinación de la voluntad humana no se produce sin Dios, pero no porque su existencia dependa de un influjo de Dios sobre la voluntad por el que la aplicaría y determinaría al consenso, sino porque depende de un influjo universal de Dios ─junto con la voluntad─ sobre esta misma acción, como ya hemos explicado en nuestros comentarios a la cuestión 14, artículo 13 (disputa 26).

Si este antecedente no se refiere a una determinación de la voluntad hacia el acto pecaminoso, sino tan sólo hacia las demás acciones, también habrá que responder lo mismo tanto al antecedente, como a su demostración, y en ambos casos por la misma razón, aunque esta determinación podría atribuirse en cierto modo al creador de la naturaleza, en la medida en que dicha determinación procede de la facultad de determinarse libremente que el propio creador de la naturaleza ha conferido al arbitrio ─porque no es un abuso del libre arbitrio,

(1467) *Cfr*. *supra* n. 3.
(1468) *Cfr*. n. 16.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

como sucede en el caso de la determinación hacia el acto pecaminoso─ y en la medida en que el propio creador de la naturaleza frecuentemente ayuda e incita al arbitrio a determinarse de este modo por medio de sus dones particulares y sus auxilios; sin embargo, en términos absolutos, esta determinación debe atribuirse al propio arbitrio, como hemos dicho.

Con respecto a lo último que se añade en este argumento, debemos decir que, aunque a Dios no repugne determinar a las voluntades creadas hacia el bien y en el cielo las determine u obligue a través de la visión beatífica a amarlo, sin embargo, cuando el objeto no es el bien infinito visto con toda claridad, no las determina, sino que las deja libres para que se determinen a sí mismas en sus actos, como pide y exige la naturaleza y libertad de las mismas.

18. *Respuesta al tercer argumento*[1469]: Admitiendo el antecedente y entendiendo bajo el nombre de «efecto» tanto la acción de la voluntad, como su término, debemos decir que el consecuente no es verdadero, porque una determinación extrínseca de la voluntad hacia su acto o hacia la cooperación o el consenso, eliminaría la libertad de la voluntad en relación a estos actos.

19. En cuanto a la demostración, debemos negar su antecedente, porque realizar junto con la voluntad la operación de ésta como una causa parcial que, sin la voluntad, no bastaría para realizarla, no elimina la libertad de la voluntad en relación a esta operación; sin embargo, determinar a la voluntad a que otorgue su consentimiento supone eliminar la libertad de la voluntad.

Si se dice que, dándose esta cooperación de Dios simultáneamente con la voluntad en su determinación, la voluntad todavía posee libertad para determinarse o no, porque esta cooperación de Dios no es causa íntegra de la determinación de la voluntad, sino tan sólo una parte, habrá que decir que si, dándose esta cooperación de Dios ─con prioridad de naturaleza─ en la determinación de la voluntad hacia el consenso, la voluntad todavía puede no determinarse y no consentir, entonces esta acción o cooperación no la determinan, sino que aún falta que la voluntad se determine o no y que consienta o no; por tanto, esta acción y esta cooperación de Dios no implican una determinación de la voluntad. Además, resulta innecesaria una determinación más allá del concurso general de Dios ─que es inmediato junto con la voluntad en su acción─ y más allá del influjo de la gracia previniente y cooperante con la voluntad en sus acciones sobrenaturales, sobre todo porque es la voluntad la que se determina a sí misma. Igualmente, la determinación de la voluntad no es una acción de la voluntad en toda su consideración, sino que es la propia acción en tanto que considerada influjo tan sólo de la voluntad y a la que llamamos «determinación de la voluntad», en la medida en que la voluntad influye, coopera y consiente de tal manera que en su potestad está no influir, ni cooperar, ni consentir de este modo. Por tanto, no hay que hablar de otra cosa que de cooperación de Dios en la determinación de la voluntad junto con ella misma.

(1469) *Cfr*. *supra* n. 4.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

20. Si en el cuarto argumento se está hablando del influjo por el que la voluntad se determina y por el que produce el efecto y si se pregunta si este influjo es uno e idéntico o distinto, debemos decir que es uno e idéntico y lo denominamos «determinación de la voluntad», en la medida en que en la facultad de la voluntad está no realizarlo, sino refrenarlo, o elegir el influjo contrario, como ya hemos dicho. Cuando se argumenta lo siguiente: «Al igual que decimos que, por medio de este influjo, Dios produce el efecto al mismo tiempo que la voluntad, ¿por qué no decimos también que determina a la voluntad junto con ella?»[1470]; debemos negar que, a través de este influjo, Dios produzca el efecto junto con la voluntad, porque, en términos de naturaleza, el influjo de Dios sobre la acción y sobre su término difiere del influjo de la voluntad, como ya hemos dicho varias veces. Además, el influjo de Dios sobre la acción es inmediato sobre la propia acción y no sobre la voluntad e influye sobre ella porque hacia ella se mueve la voluntad; pero si el influjo de Dios hubiese de aplicarse para determinar la voluntad, debería ser inmediato sobre la voluntad, para que ésta se moviese y se aplicase a consentir o a determinarse a ofrecer su consenso.

Pero si en este argumento se está hablando del influjo de la voluntad para hacer las dos cosas y también del influjo de Dios y se pregunta si el influjo de Dios y el de la voluntad son uno y el mismo o distintos, debemos decir que son distintos, aunque Dios posee un influjo sobre la acción de la voluntad; ahora bien, con este influjo no determina a la voluntad hacia el consenso o la cooperación.

Cuando se hace la siguiente pregunta: «Del mismo modo que decimos que Dios produce el efecto al mismo tiempo por naturaleza que la voluntad, ¿por qué no decimos también que la determina al mismo tiempo que la voluntad se determina a sí misma?»[1471]; debe responderse así: Porque, como ya hemos respondido al tercer argumento y a su demostración, lo primero no implica ningún absurdo, ni elimina la libertad de la voluntad para esa acción, y lo segundo, sin embargo, la eliminaría, como ya hemos explicado en el lugar mencionado.

21. *Repuesta al quinto argumento*[1472]: Ya hemos dicho que la primera parte de su antecedente no implica ningún absurdo, pero la segunda suprime la libertad de la voluntad.

22. En cuanto a la demostración, debemos decir que nosotros no negamos que Dios pueda por sí mismo determinar la voluntad, del mismo modo que ella se determina a sí misma; pero negamos que, por ley ordinaria, actúe así con respecto a los objetos en relación a los cuales la voluntad es libre, porque, al determinarla, suprimiría su libertad y no la dejaría a merced de su propia naturaleza.

(1470) *Cfr. supra* n. 5.
(1471) *Ibid.*
(1472) *Cfr. supra* n. 6.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

23. El sexto argumento[1473] parece dar por supuesto que nosotros afirmamos que, por medio de su concurso universal, Dios determina a la voluntad hacia su acto; pero quien argumenta parece pretender que esto debe suceder por medio de otro concurso e influjo de Dios. Pero nosotros no decimos que el concurso universal de Dios determine a la voluntad hacia el consenso, sino que, por el contrario, el influjo particular del libre arbitrio determina el concurso universal de Dios hacia la especie del acto de la voluntad, en la medida en que la voluntad influya hacia la volición antes que hacia la nolición ─o viceversa─ o bien influya hacia la volición de un objeto antes que otro. Además, negamos que cualquier otro influjo de Dios determine a la voluntad hacia su libre consenso.

24. En cuanto a la demostración, admitida la mayor, si aquélla se entiende en el sentido de que el concurso general de Dios para la volición sería la propia acción de la voluntad, pero considerada de manera precisa en tanto que procedente de Dios ─que influiría de la manera mencionada─, entonces a la premisa menor tendremos que responder que la volición, según nuestro parecer, sería la propia determinación de la voluntad hacia esa misma acción, pero considerada la acción de la volición de manera precisa en relación a la voluntad y como un influjo de ésta sobre dicha acción; así, en términos de razón, esta acción se distinguiría de sí misma considerada del primer modo y se podría contemplar como un influjo distinto en relación a las distintas partes de una sola causa íntegra de esta acción, como ya hemos explicado varias veces; por ello, debemos negar la consecuencia por la que se infiere que de nuestro parecer se sigue que el concurso general de Dios sería la determinación de la voluntad. Pues se está cometiendo falacia de accidente, en la medida en que del hecho de que el concurso general de Dios y el influjo particular de la voluntad sobre una misma acción de volición se unan en una sola realidad ─más aún, en una sola razón formal de la acción─ se infiere que un influjo es otro; pues decimos que estos influjos son distintos ─como realmente son─, en tanto que la misma razón formal de la acción puede considerarse de distintas maneras en relación a las distintas partes de la causa íntegra de la que procede, como ya hemos explicado varias veces. Por ello, del hecho de que, en términos de realidad y de razón formal, se unan en una misma acción, no se sigue que sean entre sí un influjo idéntico, porque en términos de razón son influjos distintos, pero no lo son en términos de razón de realidad, del mismo modo que los atributos divinos en términos de razón de realidad ─más aún, en términos de razón de una razón formal real─ son idénticos, aunque en términos de razón de los atributos son distintos y se comete falacia de accidente si del hecho de que un atributo sea idéntico a otro en términos de realidad y de razón formal real, se infiere que un atributo es otro atributo. Así pues, según nuestro parecer, es falso que el concurso general con el que Dios concurre en el acto de la voluntad sea la determinación de la voluntad y es verdad que no es causa de la determinación de la voluntad, aunque el argumento del que se infiere sea falaz.

(1473) *Cfr*. *supra* n. 8.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

Más adelante se colige que debe haber otro influjo divino previo por el que Dios determine la voluntad; pero debemos negar esta consecuencia, porque, como ya hemos explicado, Dios no determina a la voluntad con su concurso general, ni con ningún otro, sino que la deja libre, para que, una vez dadas la presencia y asistencia de todo lo que se requiere para obrar, se determine a sí misma.

25. Con respecto a las citas que se ofrecen de Santo Tomás, debemos decir que éste no afirma nada semejante en los lugares citados, sino que, disputando sobre si Dios predestina a los hombres y presentando como opuesto a ello a Damasceno (*De fide orthodoxa*, lib. 2[1474]) ─según el cual, Dios no predetermina aquello que depende de nuestro arbitrio, sino que los méritos y deméritos están en nosotros, en tanto que somos dueños de nuestros actos por nuestro libre arbitrio─, Santo Tomás responde que Damasceno no niega la predestinación a través de los medios sobrenaturales que Dios preordena ─por medio de los cuales, tal como prevé, aquel a quien predestine, alcanzará la vida eterna en virtud de su libertad─, sino que niega las predeterminaciones que infieren la necesidad de querer y esperar una cosa u otra en particular, del mismo modo que Dios ha predeterminado las causas naturales sin excepción. Es evidente a todas luces que aquí Santo Tomás piensa lo mismo que nosotros, a saber, hay que rechazar las predefiniciones, tal como las presentan aquellos contra quienes disputamos en esta obra, es decir, unas predefiniciones por determinación y aplicación de nuestra voluntad por parte de Dios, para que ésta quiera o rechace lo que Él mismo desea que quiera o rechace, siendo evidente que esto suprime la libertad de nuestra voluntad e infiere una necesidad a nuestro modo de obrar. Pero Santo Tomás admite las predefiniciones en el sentido en que nosotros las presentamos en nuestros comentarios a la cuestión 14, artículo 13 (disputa 53, miembro 2) y no pretende sostener otra cosa en los lugares mencionados.

Miembro VIII: En el que se considera el proceso que, según algunos imaginan, Dios sigue con los hombres a predestinar y a reprobar; y en el que también nos preguntamos si a la predestinación le antecede la previsión de los pecados o alguna elección

1. Duns Escoto (*In* I, dist. 41, q. única; *In* III, dist. 7, q. 3; dist. 19, q. única[1475]) explica el proceso que Dios sigue desde la eternidad con los hombres a predestinar y a reprobar, estableciendo varios momentos en los que, según nuestro modo de entender, habría querido y previsto una cosa antes que otra. Se apoya en un principio que, a propósito de la cuestión que estamos tratando, también les es familiar a otros muchos, a saber, aquel que, siguiendo un orden, quiere un fin y unos medios dirigidos a este fin, antes quiere el fin que los medios dirigidos a este fin.

(1474) *Cfr*. c. 30; PG 94, 969.

(1475) *In* I, dist. 41, q. un., n. 11-12 (ed. Vivès, tom. 10, 697s); *In* III, dist. 7, q. 3 (14, 348s).

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

Por tanto, en lo que atañe a esta cuestión, distingue estos momentos de la siguiente manera: En un primer momento, Dios habría querido con voluntad eficaz la beatitud para algunas de entre todas las criaturas futuras dotadas de entendimiento que se le ofrezcan; entre estas criaturas estaba Cristo en cuanto hombre, para cuyo honor y gloria quiso la beatitud de los demás hombres; y, según cree Escoto, Cristo habría venido al mundo, aunque Adán no hubiese pecado; con respecto a las demás criaturas que no alcanzarán la beatitud, según Escoto, en ese momento Dios habría mantenido una actitud puramente negativa. En el segundo momento, habría querido con voluntad eficaz la gracia para las criaturas a las que en el primer momento eligió para la beatitud. Del mismo modo, en este segundo momento, según Escoto, Dios habría mantenido una actitud puramente negativa con respecto a las demás criaturas. Además, Escoto denomina «predestinación» a la voluntad eficaz de conferir la gracia y la gloria a las criaturas así elegidas; de ahí que sostenga que ya habrían sido predestinadas con anterioridad a lo que Dios ordene en los momentos siguientes, como podemos leer con toda claridad en los lugares citados, sobre todo en sus comentarios a la distinción 19. En el tercer momento, Dios habría querido permitir el pecado de Adán y todos los demás pecados del género humano que siguieron a aquél y, por ello, habría previsto que todo esto sucedería. Pues la ciencia libre divina es posterior al acto eficaz de la voluntad divina por el que Dios quiere que algo suceda o permitirlo; por ello, Dios habría querido con voluntad eficaz las cosas siguiendo el mismo orden en que, según prevé, van a acontecer. De ahí que Escoto afirme que no sólo la predestinación de Cristo, sino también la de los demás hombres, a una gracia y gloria seguras, así como la presciencia de que van a alcanzar las dos, anteceden a la presciencia del pecado de Adán y de cualesquiera otros pecados, como enseña con toda claridad en sus comentarios a la distinción 7, cuestión 3. Finalmente, en el cuarto momento, conocida la caída del género humano, Dios habría querido que Cristo ─que, según piensa Escoto, habría venido al mundo, aunque Adán no hubiese pecado─ se hiciese hombre, para que sufriese de tal modo que, con su pasión y con sus méritos, obtuviese para los predestinados de manera eficaz la gracia primera y la perseverancia en ella hasta el final de sus días. Por esta razón, en ese mismo momento Dios habría reprobado a los demás hombres, una vez previstos sus pecados, en los que habrían de perseverar hasta el final de sus días. Por ello, según Escoto, no habría ninguna causa de la predestinación de los elegidos a excepción de la voluntad divina; ahora bien, la causa de la reprobación estaría en los propios réprobos, es decir, en sus pecados previstos, a causa de los cuales se les reprobaría y condenaría con justicia.

2. Hemos dicho que, en lo que atañe a esta cuestión, Escoto distingue los cuatro momentos que acabamos de ofrecer, porque no niega, sino que, antes bien, afirma que en cada uno de ellos podemos distinguir otros muchos. En efecto, en el primero distingue otros cuatro: primero, en el que Dios se conoce; segundo, en el que conoce a las criaturas dotadas de entendimiento; tercero, en el que predestina a Cristo como fin y principio de los demás predestinados; y cuarto, en

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

el que predestina a los demás, como afirma en sus comentarios a las distinciones 7 y 19. También el segundo momento puede dividirse en otros muchos, en la medida en que, para el fin de la gloria, puede haber muchos medios, de los cuales uno existiría a causa de otro, que sería su fin, porque siempre se elige el fin antes que aquello que conduce a él. Escoto tampoco niega que, en el tercer momento, la previsión del pecado de Adán antecediese a la de los demás pecados del género humano que se siguieron de aquél como raíz de todos ellos. También admite que, en el cuarto momento, los méritos y la pasión de Cristo anteceden a la gracia que por ellos reciben los predestinados.

3. Sin embargo, otros consideran que la presciencia divina de los pecados antecedió a la predestinación tanto de Cristo, como de los otros hombres. Parece que San Agustín enseña clarísimamente en muchos lugares que la ciencia que Dios tuvo de la caída del género humano y del pecado original que inficionó a todos, antecedió a la predestinación y reprobación de los hombres; ahora bien, previendo que todo el género humano se inficionaría con el pecado original y que, por ello, se haría merecedor de la muerte eterna como masa condenada a la perdición a causa del pecado que le inficionó, sólo por su misericordia y generosidad, sin la preexistencia de ningún mérito o razón por parte de los hombres, Dios habría querido desde la eternidad conferir a algunos de ellos medios eficaces a través de Cristo para que alcanzasen la beatitud y así los habría predestinado en Cristo y por Cristo de manera puramente gratuita para mostrar en ellos las riquezas de su gloria y para que en ellos resplandeciese su bondad misericordiosa; no obstante, libremente no ha querido ejercer esta beneficencia con todos los demás, sino que, con justo juicio y sin ser inicuo con nadie, ha querido abandonarlos como masa condenada a la perdición, rechazando conferirles a través de Cristo medios eficaces con los que pudiesen alcanzar la vida eterna; por ello, ha querido castigarlos a causa tan sólo del pecado original o a causa de otros pecados actuales en los que, según ha previsto, abandonarán esta vida; habría hecho esto para realzar su justicia castigadora, es decir, este sería el fin por el que los habría reprobado.

4. Según San Agustín, ninguna de las dos cosas se produciría por las obras propias de quienes son predestinados o reprobados, sino que ambas se producirían con anterioridad a que pudiesen obrar bien o mal, como enseña San Pablo (*Romanos*, IX, 11) recurriendo al ejemplo de Jacob y Esaú. Sin embargo, aunque la predestinación se produzca tan sólo en virtud de la misericordia divina por la que, de manera puramente gratuita y sin ningún motivo que atribuir a los predestinados, Dios habría querido separar a éstos de la masa condenada a la perdición, sin embargo, San Agustín afirma que la reprobación se produce a causa del pecado original previsto como preexistente, mientras Dios estaba ocupado en dar con el remedio y la gracia que habría de conceder por mediación de Cristo, por la que fueron predestinados todos aquellos que lo fueron. En efecto, Dios quiso la reprobación en el momento en que decidió no conferir a los réprobos a través de

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

Cristo los medios para alcanzar la vida eterna, porque no se los debía en absoluto, sino que los abandonó al pecado original o, en caso de que resurgieran de él, permitió que cayeran en otros pecados que, según preveía, cometerían en virtud de su libertad, terminando sus días en ellos. Por esta razón, el origen y la razón de la reprobación fue el pecado original y el estado de naturaleza corrupta junto con el propósito de no conferir a través de Cristo los medios por los que pudiesen evitar totalmente su perdición. Así entendemos a San Agustín, que enseña este parecer en muchos lugares, aunque no explica de manera tan precisa en qué sentido entiende que el pecado original de los réprobos es la razón y la causa de su reprobación. Por ello, muchos impugnan este parecer, objetando que, como en el caso de Esaú el pecado original se expió por medio de la circuncisión y en el caso de muchos otros réprobos se expió por medio del bautismo y otros remedios y, una vez que ha desaparecido, no puede volver, el pecado original no pudo ser de ningún modo la razón de la reprobación de éstos. Sin embargo, San Agustín parece entender que fue causa de reprobación en el siguiente sentido, a saber, en tanto que fue la causa, por una parte, de perder el derecho a entrar en el reino de los cielos y, por otra parte, del estado de naturaleza corrupta, al no querer Dios conferir a los réprobos por mediación de Cristo la gracia y los auxilios sin los cuales, según preveía, caerían en la perdición eterna voluntariamente y en virtud de su propia libertad, a pesar de que, si así lo hubiesen querido, con los mismos auxilios y con otros que Dios estaba dispuesto a concederles por mediación de Cristo ─en caso de que hubiesen querido hacer lo que en ellos estaba─, habrían podido huir de la perdición eterna y alcanzar la vida eterna para la que habían sido creados. San Agustín enseña con toda claridad esta doctrina en *Quaestiones ad Simplicianum* (lib. 1, q. 2[1476]), *Epistola 105 ad Sixtum*[1477], *Epistola 157 ad Optatum*[1478], *Enchiridion* (c. 94, 98 y 99[1479]), *De praedestinatione et gratia* (desde el cap. 3[1480]) e *Hypognosticon* (lib. 6[1481]; en otros libros dice esto mismo San Agustín o quienquiera que sea el autor de estas dos últimas obras).

5. Algunos sostienen[1482] que el parecer más habitual entre los escolásticos, del que hemos hablado en el miembro anterior[1483], no debe entenderse como si, con anterioridad a toda presciencia de las acciones del libre arbitrio creado y, en consecuencia, con anterioridad a la presciencia del pecado original, Dios hubiese elegido a quienes quiso y hubiese rechazado y reprobado a los demás por su libre voluntad, para mostrar así su misericordia y su justicia castigadora,

(1476) *Ad Simplicianum*, n. 8ss; PL 40, 115ss.
(1477) *Ep*. 194 (al. 105) *ad Sixtum*; PL 22, 874-891.
(1478) *Ep*. 190 (al. 157) *ad Optatum*; PL 22, 857-866.
(1479) PL 40, 275-277s.
(1480) PL 45, 1667s.
(1481) PL 45, 1675ss.
(1482) *Cfr*. *Ratio Studiorum Societatis Iesu anni 1586*, «De opinionum delectu in Theologica facultate», reg. 6, prop. 13 (apud G. M. Pachtler, *Ratio Studiorum et Institutiones Scholasticae* S. I., tom. 2, p. 34).
(1483) *Cfr*. *supra* m. 6.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

sino que habría hecho esto con posterioridad a su conocimiento al menos del pecado original, mientras decidía conducir por mediación de Cristo y en Cristo ─cuya encarnación no habría tenido lugar, si Adán no hubiese pecado─, desde el estado de perdición a la felicidad sempiterna, a todos aquellos que debían alcanzar la felicidad, de tal manera que la predestinación y la reprobación de los descendientes de Adán se habrían producido desde la eternidad, como acabamos de explicar[1484] siguiendo el parecer de San Agustín.

6. En primer lugar, aquí no aparece aquella inhumanidad o crueldad indigna de Dios, por la que, sin ningún motivo por parte de los réprobos, ni culpa alguna que les hubiese hecho merecedores de ello, Dios habría querido rechazar y reprobar a un número tan grande de hombres y, casi a propósito, habría buscado para ellos las ocasiones de pecar y habría permitido sus pecados para poder castigarlos con justicia. Pues como el pecado original futuro ya previsto por Dios, sería causa suficiente y meritoria del castigo justo y de la exclusión de todo el género humano del reino de los cielos, por ello, por una parte, a la misericordia divina e infinita se habría debido que Dios quisiera conceder al género humano a Cristo redentor y que en Cristo y por mediación de Cristo quisiera predestinar a algunos hombres y, por otra parte, a su juicio justo, pero inescrutable, se habría debido que quisiera reprobar a los demás, no confiriéndoles por mediación de Cristo los auxilios sin los cuales, tal como preveía, no alcanzarían la vida eterna, sino abandonándolos a la perdición en la que habrían permanecido, si Dios no hubiese concedido al género humano a Cristo redentor, sobre todo porque Cristo liberó a muchos réprobos de muchos pecados ─por los que habrían cumplido penas más duras en el infierno─, aunque no alcanzaron la vida eterna.

7. En segundo lugar, si se explica así el parecer común, sus defensores pueden decir que, por esta razón, Dios quiso que todos los hombres alcanzasen la salvación y, sin embargo, no quiso predestinar a todos en Cristo, porque sólo predestinó a algunos y a otros reprobó a propósito, para que en ellos resplandeciese su justicia castigadora, pues casi su primera intención ─por la que, sin haber pensado todavía en Cristo y sin haber previsto el pecado futuro, decidió crear al género humano en la justicia original, que se extendería a todos los descendientes de Adán─ fue querer que todos los hombres alcanzasen la salvación, si esto no estuviese en su potestad, ni en la del primer padre; sin embargo, una vez previsto el pecado y la perdición del género humano, mientras predestinaba a los hombres en Cristo y por mediación de Cristo, no quiso la salvación de todos, sino tan sólo la de aquellos a quienes predestinó.

8. Sin embargo, finalmente, debemos decir sin dudar que Dios también quiere que todos los hombres en estado de naturaleza caída alcancen la salvación por mediación de Cristo, si esto no está en su potestad, ni en la propia disposición de

(1484) *Cfr*. *supra* n. 3-4.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

las cosas, como hemos explicado en nuestros comentarios a la cuestión 19, artículo 6[1485]. Pues San Pablo se refería al estado de naturaleza caída en pecado original, cuando dijo (I *Timoteo*, II, 4) que Dios quiere que todos los hombres alcancen la salvación. Sobre este mismo estado, Dios dijo bajo juramento (*Ezequiel*, XVIII, 23) lo siguiente: «¿Quiero yo acaso la muerte del impío y no más bien que se convierta de su mal camino y viva?». Dios invita a la vida eterna, sin hacer excepciones, a todos los que se encuentran en este estado. Además, Cristo ha sido entregado como redentor de todos, para que alcancen la vida eterna, si esto no está en su potestad. No debemos decir, siguiendo aquella otra explicación, que Dios quiere que todos los hombres alcancen la salvación, sino que quiso salvar a todos los hombres en estado de inocencia, si este estado hubiese perdurado y salvarse no hubiese estado en la potestad del primer padre.

9. Santo Tomás (*Summa Theologica*, III, q. 1, art. 3 *ad quartum*) sostiene que la predestinación presupone en Dios la presciencia de los futuros y, por ello, del mismo modo que Dios predestina que un hombre se salve por medio de las oraciones de otros ─como San Pablo se salvó por las oraciones de San Esteban─, así también, predestinó la obra de la encarnación como remedio del pecado humano futuro, del que tenía presciencia.

10. Sin embargo, consideremos la siguiente proposición: *La presciencia de los futuros antecede en Dios a su predestinación*. Si entendemos esta proposición como si se refiriese a absolutamente todos los futuros, así como a la presciencia de que estos futuros lo son de manera absoluta y sin la mediación de hipótesis alguna, entonces esta proposición es falsa a todas luces. En efecto, la presciencia divina de que Pedro va a alcanzar la gracia y la gloria, es posterior al decreto de la voluntad divina por el que Dios decide crearlo y conferirle los medios a través de los cuales, según prevé, alcanzará la gracia y la gloria, porque en Dios la ciencia libre de cualquier efecto es posterior al acto libre de la voluntad divina por el que decide hacer o permitir tal efecto o conferir los medios a través de los cuales, según prevé, este efecto va a producirse en virtud de la libertad de arbitrio, como ya hemos dicho anteriormente; además, la predestinación de Pedro se completó por el acto de la voluntad divina a través del cual Dios decidió conferir a Pedro los auxilios y los medios en virtud de los cuales, tal como preveía, alcanzó la gracia y la gloria.

11. Cayetano[1486], pensando que en el lugar citado Santo Tomás habla de la presciencia de los futuros en cuanto a su ser futuro de manera absoluta y sin hipótesis, para superar la dificultad de la que hemos hablado, distingue tres órdenes de cosas que subyacen a la preordenación divina por medio de la providencia o la predestinación. Primero, en el que la providencia divina ordena

(1485) *Cfr*. disputa 1, n. 19ss.
(1486) *Commentaria in S. Thomae summam theologicam*, 3, q. 1, art. 3, n. 6.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

todas las cosas hacia sus fines naturales; Cayetano se refiere a él como «orden de naturaleza». Segundo, en el que la gracia y los medios sobrenaturales dirigen a las cosas dotadas de entendimiento hacia el fin sobrenatural de la gloria; Cayetano se refiere a él como «orden de la gracia». Tercero, en el que alguna criatura se ordena hacia la suma unión que puede haber con Dios, como es la unión hipostática; Cayetano se refiere a él como «orden de Dios y de la criatura», aunque sería mejor denominarlo «orden de unión hipostática».

12. Según Cayetano, estos tres ordenes están dispuestos de tal modo que el segundo supone el primero, porque la providencia ordena las cosas hacia sus fines naturales con anterioridad a que la gracia las ordene hacia un fin sobrenatural. Por tanto, como Dios decidió crear por medio de su providencia todas las cosas naturales ─así como conferirles medios ajustados a sus propios fines naturales─ con anterioridad a su decisión de ordenar a las criaturas dotadas de entendimiento hacia la gloria a través de la gracia y de medios sobrenaturales, de aquí se sigue que previera todos los futuros contingentes de orden natural antes de decidir y prever algo relativo a los futuros contingentes dentro del orden de la gracia. Pero como dentro del orden de naturaleza no sólo se encuentran las cosas naturales ─así como sus medios, operaciones y efectos─, sino también los defectos y los pecados, por una parte, de las cosas que actúan por necesidad de naturaleza ─como son las cosas monstruosas─ y, por otra parte, de las que actúan libremente ─como son aquellos efectos a los que, dentro del género de las costumbres, denominamos «pecados»─, porque, según lo que leemos en *Oseas*, XIII, 9: «… ¡oh, Israel!», podemos pecar sólo con nuestras propias fuerzas, por ello, antes de decidir la predestinación y establecer el orden de la gracia, Dios prevé todos los pecados del género humano y, en consecuencia, tiene presciencia de ellos con anterioridad al establecimiento del orden de la unión hipostática, que supone los dos órdenes anteriores. Pues Dios primero estableció el orden de naturaleza; pero como éste no se dirige hacia el fin sobrenatural de la gloria, añadió el orden de la gracia; pero como éste no se dirige hacia la suma unión que puede haber con Dios, sobreañadió el orden de la unión hipostática.

13. Por tanto, en función de todo esto, Cayetano sostiene[1487] que la proposición de Santo Tomás no debe entenderse referida a absolutamente todos los futuros contingentes, sino a aquellos que no se originan en el orden de la predestinación divina o la gracia, ni en el de la unión hipostática, aunque estos órdenes supongan los futuros contingentes de orden natural, entre los que se encuentran los pecados futuros.

14. Sin embargo, debemos establecer la siguiente conclusión: Con anterioridad a la predestinación tanto de los hombres, como de nuestro Señor

(1487) *Op. cit*., III, q. 1, art. 3, n. 7.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

Jesucristo en cuanto hombre ─para que simultáneamente fuese hijo de Dios─ y, por ello, con anterioridad a que Dios decidiera la encarnación, el entendimiento divino tuvo presciencia de absolutamente todos los futuros contingentes, aunque no los conociera como futuros absolutos, sino como futuros hipotéticos y dependientes del deseo de Dios de establecer todo el orden de cosas, de naturaleza, de gracia y de unión hipostática que de hecho decidió establecer; sin embargo, de los pecados el entendimiento divino no tuvo una presciencia tal que le hiciera a Dios conocerlos de antemano como futuros absolutos y sin mediación de hipótesis alguna. La primera parte[1488] de nuestra conclusión está suficientemente demostrada en nuestros comentarios a la cuestión 19, artículo 13 (disputa 49 y siguientes), donde hemos explicado que Dios, con anterioridad a todo acto libre de su voluntad y, por ello, con anterioridad a toda predestinación y a toda ciencia libre, ha conocido ─en parte, por ciencia puramente natural y, en parte, por ciencia media, que se encuentra entre la ciencia libre y la puramente natural y de la que ya hemos hablado en la disputa 51 y en las dos siguientes─ todos los futuros contingentes y no sólo los futuros que van a acontecer dentro de la totalidad del orden de cosas que ha decidido establecer, sino también los futuros que acontecerían tanto en este orden ─si en relación a sus circunstancias y auxilios lo modificase de alguna de las infinitas maneras de las que es capaz de hacerlo en virtud de su omnipotencia─, como también en cualquiera de los infinitos órdenes de cosas que pudo establecer; no obstante, ha conocido absolutamente todos estos futuros contingentes, pero no de manera absoluta y sin la mediación de alguna hipótesis en relación a su ser futuro, sino bajo la condición de su deseo de establecer uno u otro orden de cosas con unas o con otras circunstancias. Es evidentísimo que, por parte del entendimiento divino, esta fue la deliberación íntegra, plena y, por así decir, ajustada al ser divino, que antecedió a todo acto libre de la voluntad de Dios; por medio de ella, con la misma visión simplicísima por la que, de manera natural, en sí mismo Dios se conoce a sí mismo y a todas las cosas, ha conocido con toda perfección y plenitud todo lo que puede querer, toda relación de medios con fines y la conexión de algunos fines entre sí.

15. Por todo ello, en lo que atañe a nuestro propósito, debemos considerar que Dios, antes de querer libremente algo, ve los órdenes infinitos de cosas que puede establecer y qué haría el libre arbitrio creado en cada uno de ellos, si Él quisiese establecer un orden determinado con unas o con otras circunstancias; por consiguiente, ve qué haría el arbitrio de los ángeles y de los primeros padres dada la hipótesis de que a unos y a otros los crease estando en gracia ─y, además, a los primeros padres los crease en posesión de la justicia original, para que alcanzasen la vida eterna por sus propios méritos─ y los pusiese en el orden de cosas que de hecho decidió establecer; además, no sólo ve qué relación guardaría este orden de cosas con el universo mundo y con los hombres y los ángeles

(1488) Sobre la segunda parte véase n. 19.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

creados de la manera mencionada ─para que en ellos resplandeciese la bondad, generosidad, sabiduría, poder y demás perfecciones de la naturaleza divina─, sino también qué relación y coherencia podría haber en Cristo, como verdadero Dios y hombre, para que sobresaliese entre los hombres y los ángeles ─y, por ello, recibiese dones mejores que los que recibieron los otros y todo lo demás redundase en su honor y en su gloria─, para que redimiese al género humano ─cuya caída Dios veía que se seguiría dada esta misma hipótesis─, para que en Cristo y por Cristo fuesen predestinados todos los hombres que debían salvarse y, finalmente, para que, en la redención del género humano y en todo lo demás que Cristo hiciese, los propios atributos divinos resplandeciesen mucho más que en las demás cosas; como digo, debemos considerar que Dios ve todas estas cosas y otras muchas en número infinito, antes de establecer libremente cualquiera de ellas.

Pero puesto que, en primer lugar, habría conocido con toda certeza las relaciones de los fines y de todas las cosas entre sí y habría tenido libertad para no querer permitir la caída del género humano, si no hubiese querido ayudarlo felicísimamente por mediación de Cristo, del mismo modo que la habría tenido para no querer la encarnación, si no hubiese tenido en sus manos, como parte de su fin íntegro, la reparación del género humano; puesto que, en segundo lugar, no sólo con anterioridad a la caída del género humano, sino también con posterioridad a ésta, no habría querido la beatitud sempiterna para ningún adulto, salvo de manera dependiente del uso propio del libre arbitrio de cada uno de ellos; es más, tampoco la habría querido para ningún niño, salvo de manera dependiente del remedio contra el pecado original aplicado a través del uso del libre arbitrio de otros, como es cosa sabida en materia de fe; y puesto que, finalmente, desde la eternidad habría querido todo aquello que ha querido con un único acto simplicísimo de su voluntad y con una deliberación o conocimiento previos y plenísimos sobre todas las cosas; por todo ello, parece que deben rechazarse totalmente los instantes de los que hablan Escoto y otros[1489]; pues cuando Dios decide la encarnación y predestina a Cristo con los demás beatos o reprueba a los demás hombres, en estos instantes querría una cosa antes que otra o, por ciencia libre, prevería una cosa antes que otra; sin lugar a dudas, estos instantes oscurecen tanto esta cuestión que resulta difícil ─por no decir imposible─ de entender.

Es más, tampoco parecería admisible la ciencia por medio de la cual Dios habría previsto ─considerando su ser futuro en términos absolutos y sin mediación de ninguna hipótesis─ la caída del género humano antes de que Él mismo se ocupase de la encarnación de Cristo y de la predestinación en Cristo y por Cristo de Adán y sus descendientes, como San Agustín y otros muchos parecen enseñar. Pues basta con el conocimiento a través del cual, por ciencia natural y ciencia media ─que se encuentra entre la ciencia libre y la ciencia puramente natural─, Dios prevé como futuras esta caída y todas las cosas contingentes dada

(1489) *Cfr*. *infra* n. 32-45.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

la hipótesis de su decisión de crear este mismo orden de cosas. No creo que San Agustín quisiese decir otra cosa.

Sin embargo, puesto que el hecho de que Dios nunca habría querido permitir la caída del género humano, si al mismo tiempo no hubiese decidido ayudarlo por mediación de Cristo, no es menos verosímil que el hecho de que no habría querido de ningún modo la encarnación, si ésta no hubiese conllevado la reparación del género humano, por ello, del mismo modo que, según el parecer de San Agustín ─y de otros que sostienen que si Adán no hubiese pecado, no se habría producido la encarnación─, Dios no tuvo presciencia de la encarnación futura de manera absoluta y sin hipótesis con anterioridad al conocimiento de la caída del género humano, tampoco tuvo presciencia de la caída futura de manera absoluta y sin hipótesis con anterioridad al conocimiento de la encarnación futura, porque así como Dios no quiso permitir, ni que se diese, ninguna de las dos cosas sin la otra, tampoco tuvo conocimiento por ciencia libre ─y, por ello, considerando su ser futuro en términos absolutos y sin mediación de ninguna hipótesis─ de una de ellas antes que de la otra; sin embargo, si consideramos su ser futuro según la hipótesis de que Dios hubiese querido crear todo el orden de cosas que de hecho decidió crear, el conocimiento de las dos cosas se habría producido simultáneamente ─por ciencia natural y ciencia media, que se encuentra entre la libre y la puramente natural─ con anterioridad a todo acto de la voluntad divina.

16. Por tanto, al fundamento en el que Escoto[1490] y otros se apoyan para establecer sus instantes, debemos responder lo siguiente: Si pretenden sostener que aquel que, siguiendo un orden ─a saber, por el que una cosa es posterior a otra─, quiere un fin y unos medios, debe querer el fin antes que los medios, están en lo cierto; ahora bien, esto no se puede aplicar a Dios ─especialmente en esta cuestión sobre la que versa nuestra disputa─, porque Él quiere el fin y los medios simultáneamente. Pero si querer siguiendo un orden significa querer siguiendo el orden correcto y conveniente, debemos responder que no parece incorrecto e inconveniente que Dios, que abarca todo con un único acto de su entendimiento y que quiere todos los medios y los fines con un único acto de su voluntad, quiera un medio y un fin simultáneamente y, por ello, no conozca de antemano por ciencia libre uno de ellos antes que el otro.

También debemos decir que aquel que quiere un fin, pero no para sí mismo, sino para otro, como premio y bajo la condición de que éste quiera alcanzarlo por sus propios méritos ─aunque apoyándose en la gracia─, no quiere con voluntad absoluta el premio para él antes de prever que estos méritos van a darse y tampoco quiere el premio para él antes de querer con voluntad absoluta para él los medios a través de los cuales llegará al fin; además, la beatitud no es un fin de Dios, sino un fin y un premio de las criaturas racionales que éstas deben obtener por sus propios méritos siguiendo la ordenación divina, como podemos

(1490) *Op. cit*., I, dist. 41, n. 11-12 (ed. Vivès, tom. 10, 697s).

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

leer en *Mateo*, XIX, 17: «Si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos», por no mencionar otros muchos testimonios de las Sagradas Escrituras. Por esta razón, Dios no quiere con voluntad absoluta para nosotros el fin antes que los medios y tampoco prevé que nosotros alcanzaremos el fin antes de prever que alcanzaremos los medios. Un ejemplo adecuado de esto que decimos lo podemos hallar en el propietario que contrata a un trabajador. Pues el denario diurno no es un fin del propietario, sino que es el fin y el premio de las labores del trabajador contratado; pero como el propietario sólo quiere para el trabajador el fin y el premio de manera dependiente del trabajo que éste realice, no quiere con voluntad absoluta el premio para él ─ni ve de manera absoluta que lo alcanzará─ antes de ver que trabajará.

17. Pero puesto que Escoto[1491] recurre al mismo fundamento para demostrar que la encarnación se habría producido, aunque Adán no hubiese pecado, porque Cristo y su predestinación son el fin de la predestinación y de los bienes, no sólo de los demás hombres, sino también de todo el universo ─ahora bien, la volición y el conocimiento previo del fin de acuerdo con su ser en sentido absoluto, anteceden en Dios a la volición y al conocimiento previo de aquello que conduce al fin y, por consiguiente, aunque no hubiese habido pecado, se habría producido la encarnación y predestinación de Cristo, que de ningún modo dependían de aquello que les sucediese a los hombres, que han sido ordenados hacia Él como fin─, puesto que, como estamos diciendo, Escoto recurre al mismo fundamento para demostrar esto que acabamos de decir, debemos responder lo siguiente: Cuando Dios quiere algún fin principal de tal manera que, a su vez, ordena este fin en interés de los medios y no lo quiere salvo con dependencia del beneficio de los medios, ciertamente, ni quiere el fin antes que los medios o que este beneficio de los medios proveniente de dicho fin principal, ni presabe en términos absolutos este fin principal futuro antes de prever de manera absoluta los medios futuros o el beneficio de los medios procedente de dicho fin; además, resulta verosímil pensar que Dios nunca habría querido encarnarse, si no hubiese querido simultáneamente proceder a la reparación del género humano y a la predestinación de los hombres por la encarnación, aunque la encarnación y la predestinación de Cristo hubiesen sido un fin ─al que Dios habría ordenado todo lo demás─ mejor que el propio género humano y la predestinación de los demás, hacia cuyo fin, a su vez, como parte de su fin íntegro, habría sido ordenada la encarnación.

18. De acuerdo con la primera parte de nuestra conclusión, entendemos que la doctrina de Santo Tomás, en su citada respuesta al cuarto argumento[1492], donde dice que la predestinación presupone en Dios la presciencia de absolutamente todos los futuros contingentes ─incluidos aquellos que se

(1491) *Cfr*. *supra* n. 16; *In III*, dist. 7, q. 3, n. 3-4 (ed. Vivès, tom. 14, 354s).
(1492) *Cfr*. *supra* n. 9.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

originen a partir del orden de predestinación y de la gracia y del orden de la unión hipostática—, pero no la presciencia de que vayan a acontecer en términos absolutos, sino hipotéticos —como ya hemos explicado[1493]—, siendo esta presciencia la única que sirve a la enseñanza de Santo Tomás. Pues para ordenar con el acto libre de la predestinación las oraciones de un hombre justo como medio para la salvación de otro —como San Agustín y otros afirman a propósito de las oraciones de San Esteban protomártir en favor de San Pablo—, a Dios le bastó, durante la predestinación de San Esteban y San Pablo, con conocer de antemano por ciencia media —que está entre la ciencia libre y la puramente natural—, siempre que Él mismo quisiese ponerlos en el orden de cosas y de circunstancias en que los puso, las oraciones futuras de San Esteban —entre los golpes y los ruidos de las piedras— en favor de sus perseguidores, que Él habría ordenado como medio para la predestinación y la salvación de San Pablo, que era su perseguidor principal, y por las cuales habría decidido llamarlo y ayudarlo con tanta magnificencia. Asimismo, para ordenar la encarnación dirigida a reparar el género humano, le bastó con prever por medio de esa misma ciencia la caída del género humano dada la hipótesis de querer crear este orden de cosas. Finalmente, para establecer todo lo demás relativo a los tres órdenes —a saber, de naturaleza, de gracia y de unión hipostática— y para ordenar recíprocamente los efectos de un orden con vistas a los efectos de otro orden, le bastó esa misma presciencia, como ya hemos explicado. En efecto, Santo Tomás afirma que el ejemplo de las oraciones vertidas por uno para predestinación de otro, debe entenderse referido también a la presciencia de los futuros contingentes que acontecen en el orden de la gracia, porque Dios ordena estas oraciones de un solo hombre para predestinación de otro y estas oraciones proceden de la gracia por la que se vuelven gratas a Dios.

19. La segunda parte de la conclusión[1494] —a saber, de los pecados el entendimiento divino no tiene una presciencia tal que le haga a Dios conocerlos de antemano, como futuros absolutos y sin mediación de hipótesis alguna, con anterioridad a la predestinación y al decreto divino sobre el orden de la gracia y el orden de la unión hipostática— puede demostrarse clarísimamente.

En primer lugar: El orden de la gracia y de la predestinación divina impide la comisión de muchos pecados; pues cuanto mayor es el número de los auxilios de la gracia tanto menor es el número de los pecados cometidos. Por tanto, que unos u otros pecados sean futuros en sentido absoluto y que Dios los prevea, depende del decreto de la voluntad divina sobre el orden de la gracia y de la predestinación divina. Por tanto, antes de establecer este orden, Dios no conoce de antemano qué pecados son futuros en sentido absoluto, sino tan sólo qué pecados se cometerían dada la hipótesis de que quisiera establecer uno u otro orden de gracia.

(1493) *Cfr*. *supra* n. 14-15.
(1494) *Cfr*. *supra* n. 14.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

20. *En segundo lugar*: La previsión del pecado original, para cuyo remedio el Verbo asumió la naturaleza humana, supone la previsión de la justicia original y de la gracia conferida a Adán y a sus descendientes; en efecto, en ausencia de este don no habría pecado original —que sólo nos perjudica en nuestros dones gratuitos— y en nuestra concepción el primer pecado de Adán no se nos transmitiría en mayor medida que el resto de sus pecados y los de los otros padres. Por tanto, como la justicia original y la gracia no pertenecen al orden de la naturaleza, sino al de la gracia, por ello, la previsión divina de todos los pecados no antecede al orden de la gracia y a la previsión de los futuros contingentes pertenecientes a este orden.

21. *En tercer lugar*: Si no hubiese precedido el pecado original de Adán, que se cometió una vez recibidos en el estado de inocencia todos los dones de la gracia, no se habrían seguido tantos pecados como los que —perdida ya la justicia original— se cometieron y, por consiguiente, Dios no los habría previsto. Pero Dios no previó el primer pecado de Adán antes de prever la justicia original y los demás dones; y sin que éstos pudieran impedirlo, Adán pecó y fue ingrato a Dios. Por tanto, Dios tampoco previó los demás pecados de Adán y sus descendientes antes de prever el orden de la gracia de dichos dones. Por tanto, la previsión divina de todos los pecados de acuerdo con su ser futuro en términos absolutos no precedió a la constitución libre del orden de la gracia, ni a la previsión de los futuros contingentes pertenecientes a este orden.

22. *En cuarto lugar*: Como los pecados no pueden cometerse salvo que Dios los permita, Dios no previó como futuros absolutos los pecados de Adán y sus descendientes antes de decidir permitirlos. Pero sólo decidió permitirlos estableciendo desde la eternidad no conferir auxilios de gracia mayores que los que de hecho confiere; en efecto, no hay ningún pecado que, multiplicados los auxilios de la gracia, no pueda impedirse. Por tanto, Dios no prevé desde la eternidad qué pecados son futuros absolutos antes de decidir también desde la misma eternidad el orden de la gracia.

23. *En quinto lugar*: Como ya hemos dicho, resulta verosímil pensar que la bondad divina no habría permitido la caída de todo el género humano, si al mismo tiempo no hubiese querido aplicar felicísimamente el remedio por mediación de Cristo. Por tanto, no decidió permitir los pecados del género humano y, en consecuencia, tampoco los previó como futuros absolutos antes de establecer el orden de la unión hipostática y de prever la encarnación futura.

24. *En sexto lugar*: En caso de que, de entre las cosas que se relacionan de tal modo que una se produce a causa de otra como fin de la primera, Dios quiera o conozca con anterioridad alguna de ellas como futura en términos absolutos, tal cosa será un fin antes que algo ordenado hacia un fin. Pero la gloria es el fin de la gracia; y la gloria y la gracia son el fin de la naturaleza y no al revés; pues

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

Dios creó al hombre para la gracia y la gloria y a las demás cosas corpóreas para el hombre. Por tanto, en caso de que, de entre los futuros contingentes que pertenecen al orden de la naturaleza y al orden de la gracia, Dios haya querido o conocido con anterioridad algunos como futuros absolutos, sin lugar a dudas, estos futuros serán futuros contingentes pertenecientes al orden de la gracia y de la predestinación antes que al orden de la naturaleza. Este argumento tiene fuerza de por sí y se dirige sobre todo contra Cayetano[1495], Escoto[1496] y otros que recurren a esta manera de argumentar en relación a la cuestión sobre la que estamos disputando.

25. Asimismo, lo que Cayetano afirma parece peligroso en materia de fe, a saber: En el entendimiento divino el orden de la naturaleza y el orden de la gracia anteceden al orden de la unión hipostática y, por ello, al decreto de la voluntad divina de establecer la encarnación y, además, en el entendimiento divino el conocimiento de los futuros contingentes pertenecientes al orden de la naturaleza y al orden de la gracia antecede al conocimiento de la encarnación futura. En efecto, como la decisión de Dios de que Cristo como hombre recibiese su ser a través de la encarnación fue anterior ─o, ciertamente, no fue posterior─ a la predestinación de Cristo a una gloria tan grande, por ello, si en el entendimiento divino el orden de la gracia y de la predestinación de otros hombres hubiese antecedido al orden de la encarnación, Cristo no habría sido el primero de los predestinados, sino que todos los demás habrían sido predestinados antes que Él y, por consiguiente, no habrían sido predestinados en Él y por Él, es decir, por sus méritos; es evidente que esto contradice las Sagradas Escrituras. Pues en *Efesios*, I, 1-4, San Pablo dice: «… por cuanto que en Él nos eligió antes de la constitución del mundo, para que fuésemos santos e inmaculados ante Él en caridad, y nos predestinó a la adopción de hijos suyos por Jesucristo»; además, no sólo nos predestinó en Cristo y por Cristo ─es decir, por sus méritos─, sino también a imagen y semejanza suyas, como cabeza y ejemplo de los predestinados, como leemos en *Romanos* VIII, 29: «Porque a los que conoció de antemano, a ésos los predestinó a ser conformes a la imagen de su Hijo, para que éste fuese el primogénito entre muchos hermanos». Esto mismo también puede demostrarse, porque todos hemos sido predestinados desde la eternidad para alabanza y honor de Cristo ─que es nuestra cabeza─ y por mediación de su gracia y sus méritos. Pues como correctamente enseña Santo Tomás en su argumento *Sed contra* del artículo 5[1497], desde la eternidad Dios nos ha predestinado para que alcancemos la beatitud por los mismos medios por los que llegamos a ella, sin que nuestro camino hacia la beatitud sea otra cosa que un efecto y ejecución de la predestinación eterna. Pero tras el pecado de Adán, nadie alcanza la beatitud ─y ni siquiera la gracia─, si no

(1495) *Op. cit*., In III, q. 1, art. 3, n. 8.
(1496) *Cfr*. n. 17.
(1497) *Summa Theologica*, I, q. 23, art. 5.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

es por los méritos de Cristo, para que así esto redunde en gloria y alabanza suyas, como leemos en *Hebreos*, II, 10: «Pues convenía que aquel para quien y por quien son todas las cosas, que se proponía conducir a muchos hijos a la gloria, perfeccionase al autor de la salvación de éstos con su pasión». Por tanto, como sólo pudimos ser predestinados desde la eternidad para alabanza y gloria de Cristo y por sus méritos, en la medida en que previamente o al mismo tiempo se hubo decidido la encarnación, por ello, el orden de la gracia y de la predestinación y el conocimiento de los futuros contingentes de este orden no pudieron preceder en el entendimiento divino al orden y al decreto de la unión hipostática, ni al conocimiento de la llegada de Cristo[1498].

26. Por todo ello, es evidente que debemos pensar que, con anterioridad a todo acto libre de su voluntad, Dios Óptimo Máximo, con la deliberación plenísima de la que hemos hablado[1499], prevé la caída futura de algunos ángeles y de todo el género humano dada la hipótesis de que, en ausencia de Cristo, Él quiera colocar a los ángeles y a los hombres en el orden de auxilios y de cosas en que los ha creado, para que alcancen la beatitud en virtud de su libertad; asimismo, debemos pensar que prevé que, gracias a su misericordia y bondad infinitas, pueda entregar a Cristo, para conferirle como hombre la gracia de la unión y bienes mucho mayores que a todas las demás cosas tomadas en conjunto, para hacerle cabeza de los hombres y de los ángeles y señor de todas las cosas, para ennoblecer en Él a todo el universo, para redimir por medio de Él al género humano y para que de Él se deriven todos los dones por los que el género humano alcanzará la salvación. Entonces, con un único acto simplicísimo de su voluntad, Dios habría elegido simultáneamente todo ese orden ─que abarca los órdenes especiales de la naturaleza, de la gracia y de la unión hipostática y que se va a extender desde la constitución del mundo hasta el final del mismo─ de tal manera que en él, con sabiduría admirable, habría entretejido de manera asombrosa los órdenes de la naturaleza, de la gracia y de la unión hipostática y habría ordenado algunos de sus efectos entre sí con reciprocidad. Sin embargo, debemos pensar que, a causa de la deliberación plenísima y del conocimiento en virtud de los cuales ha previsto todos los futuros de manera hipotética, Dios eligió simultáneamente todo ese orden y entretejió sus partes de tal manera que, por la previsión de la caída del género humano como condición necesaria para que sucediera esto, decidió establecer ─en lo que atañe a los hombres─ un orden distinto de la gracia a través de la unión hipostática y de Cristo en lugar del orden de la gracia que habría establecido, si Adán no hubiese pecado, así como vincularlo a los demás órdenes.

27. Por todo ello, en primer lugar, debemos pensar que, no de manera fingida, sino de corazón ─y aquí encontramos su verdad y su bondad─, con

(1498) *Cfr*. *infra* n. 34, 43-44.
(1499) *Cfr*. *supra* n. 15.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

el mismo acto por el que Dios elige todo el orden que desde el principio del mundo se va a extender hasta el final del mismo, también decide crear a los ángeles y a los hombres en el estado de inocencia ─sin pensar de momento en Cristo─, con objeto de que, en virtud de su propio arbitrio, al que la gracia presente en ese estado presta una gran ayuda, alcancen la beatitud; además, quiere de todo corazón conferírsela a todos indistintamente, en caso de que alcanzarla no esté en la potestad de éstos. Aunque la elección de este orden, con respecto al devenir de los ángeles y de los hombres en el estado de inocencia y con respecto al orden de la gracia en este estado, sea una predestinación de los ángeles que en este orden, según Dios prevé, alcanzarán en virtud de su arbitrio la vida eterna con estos auxilios, sin embargo, con respecto a los hombres y a aquellos ángeles que en este estado, según prevé, no alcanzarán la vida eterna también en virtud de su propio arbitrio y por su propia culpa, Dios sólo tendría una providencia para la beatitud junto con una voluntad de permitir los pecados a causa de los cuales, según prevé, no la alcanzarán; no obstante, en razón de los pecados que los ángeles cometerán ─tal como prevé─ y de su decisión divina de no reparar su caída, Dios también tendrá más tarde la voluntad de excluirlos del reino de los cielos y castigarlos con tormentos eternos, cumpliéndose así el plan de su reprobación a través de esta voluntad.

28. En segundo lugar, también debemos pensar que, con ese mismo acto por el que Dios elige todo el orden que desde el principio del mundo se va a extender hasta el final del mismo ─en relación a su voluntad de entregar a Cristo redentor y de establecer el orden de la gracia que recibimos por Cristo en lugar de aquel que Adán perdió─, también quiere de todo corazón conducir hacia la vida eterna indistintamente a todos los hombres ya caídos en la persona de Adán, siéndole grato, por una parte, que cada uno de ellos ponga un cuidado diligente en su salvación y alcance la vida eterna y, por otra parte, que los demás lo ayuden diligentemente a alcanzar este fin, como leemos en I *Tesalonicenses*, IV, 2: «Porque esta es la voluntad de Dios: vuestra santificación»; y en I *Timoteo*, II, 3-4, donde, tras haber mandado elevar oraciones por todos los hombres, San Pablo añade: «Esto es bueno y agradable a Dios, nuestro salvador, que quiere que todos los hombre se salven»; por omitir otros muchos pasajes de las Sagradas Escrituras. Sin embargo, Dios quiere que todos los hombres ya caídos alcancen la salvación de tal modo que ─por las razones que ofrecimos en nuestros comentarios a la cuestión 22, artículo 1, y en otros lugares, y como castigo del pecado─ quiere que esto suceda no sólo de manera dependiente del arbitrio de cualquier adulto, sino también con dificultad y peligro mucho mayores; por lo que respecta a aquellos que no llegan al uso de razón, quiere su salvación de manera dependiente de causas naturales, del curso del universo y del arbitrio de otros que les apliquen el remedio contra el pecado original; finalmente, en lo que respecta a unos y a otros, quiere su salvación en gran parte de manera dependiente del esfuerzo de la Iglesia, de los padres y del curso del universo en relación a las demás causas libres, en cuya potestad está enseñar e informar a otros sobre las cosas necesarias para alcanzar la salvación, así como impulsarles hacia este fin con la palabra y el

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

ejemplo, de la misma manera que comportarse con desidia o también pervertirlos y ofrecerles ocasión de caer.

29. En tercer lugar, la elección de este orden ─en relación a la voluntad de entregar a Cristo y de establecer el orden de la gracia conferido a los hombres en el estado de naturaleza caída─ simultáneamente es, por una parte, una elección y predestinación de Cristo en cuanto hombre ─para que, por la unión hipostática, al mismo tiempo sea Hijo de Dios, primero entre los predestinados a la gloria, cabeza de hombres y ángeles, así como Señor de todas las cosas, en cuyo honor y gloria todo redundaría─ y, por otra parte, es una elección en Cristo y por Cristo de todos los mortales que, en virtud de sus méritos y de su gracia, alcanzarán la vida eterna. En efecto, la voluntad de entregarles a los hombres caídos a Cristo y, por medio de Cristo, todo el orden de la gracia ─que, tras la caída de los primeros padres y desde el principio hasta el final del mundo, se extiende de varias maneras en los distintos estados de la Iglesia militante y que tendría un efecto mucho mayor, si no dependiese de los hombres─ es una providencia divina dirigida a la beatitud de todos los mortales, a través de la cual, por Cristo y en Cristo, Dios provee en relación a la beatitud de todos; sin embargo, esta voluntad es una predestinación en Cristo y por Cristo con respecto a aquellos que, según Dios prevé, alcanzarán la vida eterna por este camino en virtud de la libertad de su arbitrio o por recibir el remedio contra el pecado original, en caso de que no lleguen al uso de razón. Por ello, al mismo tiempo, con este acto Dios ordena hacia Cristo como fin a todas las demás cosas pertenecientes al orden de la naturaleza y al orden de la gracia y aunque desee la propia encarnación y a Cristo porque en sí mismos son un bien mayor que todas las demás cosas creadas, sin embargo, a su vez, también quiere que sirvan de reparación del género humano como parte de un fin íntegro sin la cual, según el parecer más verosímil, no tendría lugar la encarnación de Cristo. No obstante, Dios dirige todas las cosas ─incluidos el orden de los ángeles y el de los hombres en el estado de inocencia─ hacia sí mismo como fin y como muestra y realce admirables de todos sus atributos, como ya hemos dicho en numerosas ocasiones.

30. Por todo ello, cualquiera podrá entender fácilmente que no hubo ninguna elección, ni predestinación de los hombres para la vida eterna, salvo en Cristo y por Cristo, es decir, en virtud de sus méritos y de su gracia, como en parte hemos dicho en nuestros comentarios al artículo 1 (disputa 2[1500]) y al artículo 3[1501].

31. Finalmente, debemos señalar que del mismo modo que ─como ya hemos dicho[1502]─ la elección del orden de los ángeles y de los hombres en el estado de inocencia es una providencia que, dirigida hacia la vida eterna, Dios tiene con

(1500) *Cfr*. n. 9.
(1501) *Cfr*. n. 4.
(1502) *Cfr*. *supra* n. 27.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

los hombres y con aquellos ángeles que, según prevé, no llegarán a ella por su propio arbitrio y por su propia culpa y que conlleva la voluntad de permitir su caída en pecado y, posteriormente, la voluntad de excluir a los demonios del reino de los cielos y someterlos a tormentos eternos, por la que se completa el plan de su reprobación eterna, así también, la elección de Cristo y del orden de la gracia conferido por Cristo a los hombres en el estado de naturaleza caída, es una providencia divina que, dirigida hacia la vida eterna, Dios tiene con aquellos hombres que, según prevé, no la alcanzarán con esos auxilios y que conlleva, por una parte, la voluntad de permitir su caída en pecado mortal ─que, tal como prevé, se producirá en virtud de la libertad y culpa propias o en virtud de la libertad y culpa del primer padre─ y su perseverancia en él hasta el final de sus días y, por otra parte, a causa de la previsión de este pecado, la voluntad de excluirlos de la beatitud, por la que se completa el plan de su reprobación eterna.

Apéndice del miembro VIII

32. No han faltado quienes[1503] piensan que, en el miembro anterior[1504], presento el siguiente argumento: *Dios ha querido desde la eternidad con un único acto simplicísimo de su voluntad todo aquello que ha querido; por tanto, parece que los instantes de Escoto y de otros deben ser totalmente eliminados, &c.*; como si yo sostuviese el siguiente parecer: En la volición divina, a causa de su simplicidad, no se puede distinguir ninguna prioridad, ni posterioridad, según nuestro modo de entender, basado en la realidad de las cosas.

33. Entonces argumentan que me contradigo, porque en otro lugar[1505] enseño que primero Dios ha querido con voluntad antecedente o condicionada que todos los hombres alcancen la salvación y después ha querido con voluntad absoluta la beatitud para algunos y la condenación para otros.

34. Asimismo, según ellos, me contradigo, porque en el miembro anterior[1506] enseño que Cristo es el primero entre los predestinados y que lo contrario se opone a las Sagradas Escrituras, a pesar de que esto sólo puede ser verdadero, si en la voluntad divina podemos distinguir una prioridad por la que Cristo habría sido predestinado antes que otros.

35. Pero si, según dicen, hay que admitir necesariamente que en la volición divina hay una prioridad y posterioridad según nuestro modo de entender, porque aunque este acto sea simplicísimo, sin embargo, contendría muchos otros virtualmente, entonces no habrá ninguna razón por la que en ella no puedan

(1503) Se trata de los censores romanos; *cfr. Censura romana*, ad p. 438.
(1504) *Cfr*. m. 8, n. 15.
(1505) *Cfr*. q. 19, art. 6, disp. 1, n. 11ss.
(1506) *Cfr*. m. 8, n. 25.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

distinguirse algunos instantes, que, aunque no sean como los que distingue Escoto, ciertamente, serían como los que distinguen otros.

36. Si sometemos a correcto examen lo que hemos dicho en el miembro anterior, así como todo aquello que hemos remitido a este lugar, es fácil entender, atendiendo a tres situaciones relacionadas con la cuestión sobre la que disputamos, que en este lugar nosotros rechazamos los instantes ─o prioridades según nuestro modo de entender─ en los que Dios querría o conocería una cosa como futura en sentido absoluto con anterioridad a otra.

37. La primera situación se da cuando unos órdenes se encuentran relacionados de tal modo que algunas cosas que en un orden se producirán de manera determinada, a su vez dependen de aquellas cosas que se producirán en otro o en otros órdenes. En efecto, en la medida en que las cosas futuras que acontecerán en un orden, dependen a su vez de las cosas futuras que acontecerán en otro orden, no deben admitirse los instantes en los que Dios querría o conocería como futuras en sentido absoluto aquellas cosas que acontecerán en un orden, antes de querer o conocer las que acontecerán en otros. Por esta razón, en el miembro anterior[1507] rechazamos la prioridad que Cayetano intenta introducir, por la que, en general, Dios conocería los futuros absolutos que acontecerán en el orden de la naturaleza antes de conocer los que acontecerán en el orden de la gracia y también los que acontecerán en el orden de la gracia antes de conocer los que acontecerán en el orden de la unión hipostática.

38. La segunda situación se produce cuando se quieren algunos fines y uno depende de otro o no se da sin él. Por esta razón, puesto que del mismo modo que hay que creer que Dios no habría permitido la caída de todo el género humano por el pecado de Adán, si no hubiese tenido la intención más venturosa de repararlo por mediación de Cristo, así también, según el parecer más común de los Padres, la encarnación no se habría producido, si al mismo tiempo Dios no hubiese querido que sirviese de reparación del género humano como fin parcial y dependiente del principal, por ello, de aquí se sigue que no puede admitirse un instante en el que la encarnación habría sido querida o conocida como futura en sentido absoluto, con anterioridad a que la reparación del género humano por mediación de Cristo hubiese sido querida y conocida como futura en sentido absoluto ─como Escoto sostenía[1508]─, sino que las dos cosas habrían sido queridas al mismo tiempo, a saber, la reparación para alabanza y honor de Cristo y el propio Cristo y la encarnación para reparación del género humano como parte del fin íntegro para el que habría sido querida y sin el cual no lo habría sido; por ello, las dos cosas habrían sido conocidas como futuras en sentido absoluto.

(1507) *Cfr*. m. 8, n. 14-31.
(1508) *In* III, dist. 7, q. 3, n. 3-4 (ed. Vivès, tom. 14, 354).

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

39. La tercera situación se produce cuando un fin no se quiere y, en consecuencia, no se conoce como futuro en sentido absoluto, salvo con dependencia de los medios. Por esta razón, como Dios no quiere para los hombres la beatitud, salvo como un premio que, en caso de ser adultos, alcanzarán por sus propios méritos, apoyados en la gracia de Dios y en los méritos de Cristo tras el pecado de Adán, por ello, Dios no quiere con voluntad absoluta el premio para ellos ─ni los elige para que lo alcancen─ antes de ver y querer para ellos los medios adecuados para alcanzarlo y, por ello, antes de predestinarlos con estos medios. Así también, el propietario no quiere con voluntad absoluta para el trabajador el denario diurno que le propone como premio y fin de su trabajo, antes de prever su trabajo y sus méritos, porque quiere este premio para él con dependencia de éstos.

40. Ciertamente, esta doctrina nuestra admite totalmente la voluntad antecedente de Dios, por la que Él quiere su beatitud sempiterna para todos aquellos a quienes decide crear y crea, con todo corazón y no de manera fingida, para que alcancen este fin. En efecto, como crea o decide crear a todos para que alcancen la beatitud, pero considerada como un fin y un premio que deben alcanzar o bien en virtud de su propia libertad y de sus méritos ─apoyados en la gracia de Dios─ o bien en virtud de los méritos de Cristo, tras aplicárseles algunos medios, sin lugar a dudas, por esta misma razón, quiere la beatitud para todos, pero con una voluntad dependiente de la condición de que alcanzarla no esté en sus potestades o en la del primer padre o de que, tras el pecado de Adán, alcanzarla no dependa del curso de las cosas o de que otros apliquen los medios. Por esta razón, puesto que quien quiere un fin para alguien como premio y condicionado por los medios, no quiere este fin para ese alguien de manera absoluta antes de ver y querer con voluntad absoluta para ese alguien los medios ─en la medida en que dependen de él─, de aquí se sigue que, en virtud de la voluntad antecedente y condicionada por la que Dios quiere la beatitud para todos, se entiende que para nadie la quiere de manera absoluta y, en consecuencia, no elige a nadie de manera absoluta para que la alcance, salvo a través de la voluntad absoluta de los medios y a través de la previsión de que se cumpla la condición sin la cual no quiere la beatitud para nadie. Esto sólo significa que no elige a nadie salvo en Cristo y a través de los medios que quiere que reciba gracias a Cristo, de tal manera que, a través de ellos ─con la cooperación de su arbitrio, si se trata de un adulto─, alcance la beatitud. Además, elegir de este modo es exactamente lo mismo que predestinar en Cristo y por Cristo; de aquí se sigue claramente que no debe admitirse una elección para la beatitud que anteceda a la predestinación. Puesto que ─aunque no haya una causa de la predestinación─ la causa de la reprobación y del rechazo para la beatitud son los pecados futuros previstos, todavía menos admisible será que una voluntad absoluta de rechazar a algunos para la beatitud, anteceda a la voluntad de permitir los pecados y de endurecer en ellos ─tras prever el futuro─ al réprobo por su propia voluntad hasta el final

φñ (c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

de sus días; sobre esto ya hemos hablado en nuestros comentarios al artículo 3[1509] y todavía diremos algo más en la última disputa[1510].

41. He aquí que hemos explicado los instantes que, en el miembro anterior, rechazamos ─en contra de lo que sostienen Escoto[1511], Cayetano[1512], Durando en sus comentarios al artículo 3 citado[1513], y algunos otros─ en razón del argumento que nuestro censor ofrece de manera amputada. Esto puede entenderse fácilmente: en primer lugar, por el propio desarrollo de nuestra doctrina y por el propósito que nos guía; en segundo lugar, porque al comienzo del párrafo que contiene dicho argumento indicamos con toda claridad que no hablamos en términos genéricos, sino que lo que decimos se reduce al propósito que nos guía, cuando afirmamos lo siguiente: «Por todo ello, en lo que atañe a nuestro propósito, debemos considerar &c.»[1514], que es como si dijéramos que, de momento, no nos preocupamos de otras cosas, ni extendemos hacia ellas nuestro discurso; y, en tercer lugar, por el propio argumento. En efecto, su antecedente íntegro, del que deducimos la conclusión, no se reduce a las siguientes palabras: «finalmente, desde la eternidad habría querido todo aquello que ha querido con un único acto simplicísimo de su voluntad y con una deliberación o conocimiento previos y plenísimos sobre todas las cosas &c.»[1515] ─como si de la simplicidad del acto de la voluntad divina pretendiésemos inferir en términos genéricos que, ni en la propia volición, ni en el objeto de la volición, Dios quiere algo con anterioridad a otra cosa, según nuestro modo de entender, basado en la realidad de las cosas─, sino que esas palabras sólo son una parte del antecedente y no la principal, porque sólo sirven de apoyo al antecedente íntegro. En efecto, una vez presentado al comienzo del párrafo[1516] el conocimiento o deliberación plenísima que el entendimiento divino posee con anterioridad al acto de su voluntad ─sirviendo esto para introducir nuestra doctrina─, comenzamos a desarrollar nuestro argumento con las siguientes palabras: «Pero puesto que, &c.», como es evidente a todas luces incluso por la propia manera de puntuar. El argumento completo es el siguiente: «Pero puesto que, en primer lugar, habría conocido con toda certeza las relaciones de los fines y de todas las cosas entre sí y habría tenido libertad para no querer permitir la caída del género humano, si no hubiese querido ayudarlo felicísimamente por mediación de Cristo, del mismo modo que la habría tenido para no querer la encarnación, si no hubiese tenido en sus manos, como parte de su fin íntegro, la reparación del género humano; puesto que, en segundo lugar, no sólo con anterioridad a la caída del género humano, sino también con posterioridad a

(1509) *Cfr*. q. 23.
(1510) *Cfr*. q. 23, art. 4 y 5, disp. 4.
(1511) *Cfr*. m. 8, n. 1-2.
(1512) *Ibid*., n. 11-13.
(1513) *Cfr*. q. 23, art. 3, n. 5.
(1514) *Cfr*. m. 8, n. 15.
(1515) *Ibidem*.
(1516) *Ibidem*.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

ésta, no habría querido la beatitud sempiterna para ningún adulto, salvo de manera dependiente del uso propio del libre arbitrio de cada uno de ellos; es más, tampoco la habría querido para ningún niño, salvo de manera dependiente del remedio contra el pecado original aplicado a través del uso del libre arbitrio de otros, como es cosa sabida en materia de fe; y puesto que, finalmente, desde la eternidad habría querido todo aquello que ha querido con un único acto simplicísimo de su voluntad y con una deliberación o conocimiento previos y plenísimos sobre todas las cosas; por todo ello, parece que deben rechazarse totalmente los instantes de los que hablan Escoto y otros; pues cuando Dios decide la encarnación y predestina a Cristo con los demás beatos o reprueba a los demás hombres, en estos instantes querría una cosa antes que otra o, por ciencia libre, prevería una cosa antes que otra &c.». Esto no significa negar toda prioridad ─según nuestro modo de entender─ en la voluntad divina, porque esto sería como contradecirnos, ya que, por una parte, en nuestros comentarios a la cuestión 14, artículo 13 (disputa 51, §15) decimos que el acto de la voluntad divina, en un primer momento, es libre y completamente indeterminado por naturaleza y, posteriormente, en el mismísimo ahora de la eternidad debe determinarse completamente ─como ya dijimos en nuestros comentarios al artículo 13, disputa 24[1517], a propósito de nuestra voluntad en un mismo momento del tiempo─ y, por otra parte, en los pasajes que se nos censuran y en otros pertenecientes a nuestros comentarios a la primera parte de la *Summa Theologica*, también establecemos una prioridad y posterioridad en el acto de la voluntad divina con respecto a distintos objetos.

42. Por ello, es evidente que lo primero[1518] que se nos objeta es totalmente irrelevante.

43. En cuanto a lo segundo, sobre la predestinación de Cristo, sin duda, dejamos bien claro que si comparamos la predestinación de Cristo con la de cada uno de los hombres en particular, la predestinación de Cristo resulta anterior ─según nuestro modo de entender─ a la predestinación de cada uno de los hombres que han sido predestinados en Cristo, como causa ejemplar de la predestinación de los demás hombres y como fin, principio y fuente de la que derivan los medios de la predestinación de los demás, como añadimos en ese mismo miembro[1519].

44. En efecto, aunque la predestinación de Cristo no anteceda a la voluntad absoluta de redimir al género humano por mediación de Cristo y, por consiguiente, a la voluntad de predestinar de manera genérica a algunos hombres en Cristo, sin embargo, antecede a la predestinación de cada uno de los redimidos. Así

(1517) *Cfr*. n. 8.
(1518) *Cfr*. *supra* n. 33.
(1519) *Cfr*. m. 8, n. 25.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

como la volición de la encarnación y de Cristo conlleva la redención del género humano como condición sin la cual la encarnación y Cristo no serían objeto de volición, sin embargo, no sucede que la predestinación de Cristo conlleve la predestinación de uno o de otro hombre en particular como condición sin la cual la predestinación de Cristo no sería objeto de volición.

45. A lo último[1520] que se nos objeta ya hemos respondido, hasta el punto de que en el miembro anterior ya rechazamos los instantes o una prioridad y posterioridad en la volición divina.

Miembro IX: En qué medida el efecto de la predestinación depende del libre arbitrio del adulto

1. Una vez examinado y establecido todo lo anterior, antes de ofrecer nuestro parecer sobre la predestinación ─que sometemos, como el resto de nuestra doctrina, a la corrección de la santa madre Iglesia─ debemos comenzar señalando que la predestinación de aquellos que mueren antes de llegar al uso de razón, difiere en gran medida de la de aquellos que llegan a él; en adelante, llamaremos «niños» a los primeros y «adultos» a los segundos.

En efecto, la predestinación y la reprobación de los niños se reducen a alcanzar o perder los dones gratuitos; pues los niños reprobados se encontrarán con respecto a todo lo demás exactamente igual que si hubiesen sido creados en posesión tan sólo de sus fuerzas naturales. Es más, tras el día del juicio, una vez que a sus cuerpos les hayan sido restituidas sus almas, se liberarán de manera sobrenatural de todas las molestias y aflicciones a las que estamos sometidos en esta vida mortal y a lo largo de toda la eternidad perpetua tendrán una vida, libre de toda tacha de mente y cuerpo, mejor que la que haya tenido nunca ninguno de los mortales. Por tanto, puesto que la predestinación y la reprobación de los niños se reducen a alcanzar o perder los dones gratuitos, no es de extrañar que del mismo modo que son predestinados sólo por méritos ajenos ─a saber, por los méritos de Cristo nuestro salvador─, así también, sean reprobados a causa tan sólo de los deméritos ajenos que se extienden a ellos, a saber, a causa del pecado cometido no por su voluntad, sino por la del primer padre, que se transmite y adhiere a ellos de manera natural. Asimismo, no es de extrañar que, una vez perdido el estado de inocencia, en su potestad no esté alcanzar la vida eterna, ni escapar del castigo eterno, porque las dos cosas dependen tanto del curso del mundo y de las causas que pueden acabar con ellos antes de nacer o de ser bautizados, como de la diligencia y voluntad ajenas de aplicarles o no el remedio contra el pecado original.

2. Pero cuando de lo que se trata es de cambiar la felicidad sempiterna por tormentos eternos y acérrimos, la propia razón exige que, en la predestinación

(1520) *Cfr. supra* n. 35.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

y reprobación de los adultos —estando Dios dispuesto a ayudar a alcanzar los méritos para la vida eterna que los adultos no pueden alcanzar en virtud tan sólo de sus fuerzas—, éstos estén en posesión de la potestad de —según prefieran— alcanzar la vida o la muerte eterna, ya sea por hacer méritos para la vida eterna o por su propia diligencia —digo esto por aquel que, estando atrito mientras aún es dueño de sí, muere habiendo recibido el sacramento tras perder el uso de razón—, ya sea por sus propios deméritos; las Sagradas Escrituras testimonian en muchos pasajes que esto realmente es así.

Por ello, sin lugar a dudas, debemos afirmar que ningún adulto es predestinado para la vida eterna, salvo por sus propios méritos, que —sin que los auxilios y los dones divinos puedan impedirlo en absoluto— el libre arbitrio tiene la potestad de realizar o no, según prefiera, por lo que deben atribuírsele al adulto y sirven para alabanza suya; entiéndase que esto también sucede por intervención de la propia diligencia y añado esto por el caso del adulto del que hemos hablado anteriormente. Asimismo, obsérvese que no he dicho que los adultos sean predestinados a causa de sus propios méritos, sino por sus propios méritos; pues lo primero es falso y lo segundo verdadero.

Por ello, ningún adulto es reprobado a sufrir tormentos eternos, salvo a causa de sus propios deméritos, en los que de hecho su libre arbitrio tiene la potestad de caer y, por esta razón, deben atribuírsele a quien es merecedor en grado máximo del castigo eterno.

Por tanto, ningún católico puede negar a cualquiera que haya sido predestinado sus méritos propios, que —sin que la predestinación divina pueda impedirlo— en su potestad estará realizar o no. Es más, tampoco puede negar las disposiciones propias para la fe, la gracia primera y otros dones que, aunque dependan de la gracia excitante y cooperante, sin embargo —sin que pueda impedirlo la predestinación divina—, el libre arbitrio tiene la potestad de alcanzar o no.

Por ello, de la misma manera que, en nuestros comentarios a la cuestión 14, artículo 13 (en numerosas disputas), hemos explicado que —sin que la gracia divina pueda impedirlo— de nosotros depende el buen uso de nuestro arbitrio por el que nos disponemos a alcanzar la gracia o, una vez alcanzada, realizamos las obras que propician su incremento y la gloria meritoria y perseveramos en ella, así también, debemos decir que —sin que la presciencia y predestinación divinas puedan impedirlo en absoluto— el buen uso de nuestro arbitrio depende, de modo semejante, de nosotros mismos y de nuestra libertad innata y, por consiguiente, sin que la predestinación o la reprobación eternas de Dios puedan impedirlo, en nuestra potestad está obrar de hecho de tal modo que alcancemos la vida eterna o también de tal modo que de ella nos desviemos hacia la mayor de las miserias.

Nos proponemos explicar de qué modo concuerda todo esto con la predestinación y reprobación eternas. No dudo de que esto que acabo de resumir en pocas palabras, es materia de fe, como se puede apreciar si se piensa en lo que hemos dicho en nuestros comentarios a todo el artículo 13 de la cuestión 14 y al artículo 6 de la cuestión 19, así como en nuestros comentarios a la presente cuestión y a la anterior.

φñ (c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

3. Además, en la predestinación del adulto debemos fijarnos en dos cosas. En primer lugar, debemos fijarnos en el propio adulto al que Dios predestina desde la eternidad, para que, por medio de su arbitrio, coopere en su salvación con los dones que Dios ─en virtud de su predestinación eterna─ decide conferirle y alcance la salvación. En segundo lugar, debemos fijarnos en los propios dones a través de los cuales, en virtud de su predestinación eterna, Dios decide ayudarlo y conducirlo hacia la vida eterna, siendo estos dones, tal como proceden de Dios por su predestinación eterna, efectos de la predestinación.

4. Por tanto, de momento, a fin de presentar los efectos sobrenaturales que el efecto íntegro de la predestinación del adulto incluye, vamos a ofrecer el ejemplo ─con objeto de clarificar esta cuestión─ de alguien que, llegado a la edad adulta, es llamado a la fe y de infiel se convierte en fiel y en justo; con el transcurso del tiempo, como suele suceder, abandona la gracia, pero la recupera y, finalmente, por las buenas obras hechas en gracia en última instancia, fructifica, crece y hasta el último momento de su vida persevera en ella y alcanza la vida eterna en razón de la cantidad de sus méritos y de la gracia recibida. Ciertamente, lo que acabamos de decir del efecto íntegro de la predestinación de este hombre se puede aplicar fácilmente al efecto de la predestinación de cualquier otro adulto cambiando pocas cosas.

5. Así pues, por todo lo que hemos dicho en nuestros comentarios a la cuestión 14, artículo 13 (sobre todo a partir de la disputa 8 y de la disputa 36), nadie debe dudar de lo que vamos a decir a continuación.

En primer lugar: Aunque Dios sea el único que produce de manera eficiente los hábitos de la fe, de la esperanza, de la caridad y de la gracia primera que convierte en agraciado y nos justifica y aunque éstos no respondan a un mérito por nuestra parte, sin embargo, dependen de la ley ordinaria a partir de la disposición propia de los adultos, a través de la cual éstos se disponen por la libre cooperación del arbitrio propio y por la ayuda simultánea del auxilio de la gracia divina previniente y excitante. Asimismo, aunque Dios sea el único que produce de manera eficiente el incremento de la gracia que convierte en agraciado ─que tras la justificación se les infunde a los adultos en el transcurso de su vida─ y la gloria que se les confiere a los predestinados al final de la vida del adulto, sin embargo, este incremento y esta gloria dependen del mérito propio de los adultos, por el que, a través del influjo libre de su libre arbitrio y con la cooperación de la gracia divina, se hacen merecedores tanto de este incremento de la gracia que convierte en agraciado, como de la gloria. Asimismo, que se abstengan de caer en pecado mortal hasta el final de sus días, resistiendo libremente a las tentaciones y superando las dificultades, y, por esta razón, conserven libremente la gracia hasta el final de sus días, también depende de que el uso libre de su libre arbitrio sea positivo o negativo. Aunque no hay que negar que, en caso de que reciban alguna parte de la gracia que convierte en agraciado durante el transcurso de la vida por obra obrada ─como se suele decir─ en virtud de algún sacramento, no reciben

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

esta parte de la gracia, ni la gloria que conlleva, por sus propios méritos, sino tan sólo por los de Cristo, sin embargo, las dos cosas suceden con dependencia del uso del propio arbitrio ─por el que quieren tomar libremente este sacramento─ y con dependencia de la disposición propia, por la que se preparan a tomarlo. Por ello, aunque sólo sea de Dios de quien los adultos reciben de manera eficiente los efectos sobrenaturales de la predestinación ya mencionados, sin embargo, los reciben con dependencia del uso libre del propio arbitrio del modo que hemos explicado anteriormente. No me parece que sobre esta cuestión pueda haber controversia o dificultad alguna.

6. *En segundo lugar*: Los actos sobrenaturales del libre arbitrio por los que en un primer momento el adulto infiel ─incitado por Dios a través del auxilio de la gracia previniente─ se dispone libremente a recibir la fe, la esperanza o la gracia, dependen tanto de Dios ─por su gracia previniente─, como del influjo libre del adulto que influye por medio de su arbitrio propio, que en estos actos puede indiferentemente cooperar o no con la gracia previniente y excitante o incluso disentir de ella e inutilizarla con respecto a los actos a los que Dios invita al libre arbitrio del adulto a través de ella. Ya hemos explicado en los lugares citados anteriormente[1521] qué actos son estos y de qué manera los realizamos nosotros y Dios; es más, también hemos explicado hasta qué punto la gracia previniente depende del esfuerzo de la Iglesia y de nuestro libre arbitrio, según las leyes prescritas por Dios. También es evidente, por los lugares citados, que los actos sobrenaturales por los que el adulto, tras alcanzar la gracia primera, se hace merecedor tanto de su incremento, como de la gloria, dependen del influjo libre del adulto sobre ellos, de la gracia ─ya alcanzada─ que convierte en agraciado y, a veces, de la concurrencia simultánea de otros auxilios divinos. Pues nuestros méritos son nuestros a causa del influjo libre por el que concurrimos en ellos y del que dependen de tal manera que, al mismo tiempo, son dones de Dios a causa de la gracia y de los dones por medio de los cuales coopera con nosotros y de los que nuestros méritos dependen no en menor medida, sino mayor. Finalmente, el uso del libre arbitrio por el que el adulto justificado en la gracia tras haberla recibido, absteniéndose de caer en pecado mortal y superando todas las tentaciones y dificultades, persevera durante mucho tiempo, como es evidente por los lugares citados, depende, por una parte, del propio arbitrio ─que puede consentir o no consentir en caer en pecado, así como sucumbir a las tentaciones o luchar contra ellas, según prefiera─ y, por otra parte, del auxilio divino, sin el cual no puede perseverar en la gracia durante mucho tiempo, sino tan sólo sucumbir y caer en pecado mortal.

7. Por todo ello, podemos deducir con toda claridad que, en primer lugar, la totalidad y cada una de las partes del uso sobrenatural del libre arbitrio que se incluye en el efecto íntegro de la predestinación del adulto ─tanto si este es el

(1521) *Cfr*. *supra* n. 5.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

uso por el que el adulto libremente se dispone para la fe, la esperanza, la caridad y la gracia primera, como si a través de él, una vez recibida la justicia, ejerce libremente las obras sobrenaturales que le hacen merecedor del incremento de la gracia y de la vida eterna, se abstiene de caer en pecado, supera las dificultades y resiste a las tentaciones─, tienen dos causas libres y dependen de cualquiera de ellas como partes de una sola causa íntegra. La causa primera y principal es Dios, que por medio de sus dones, su concurso y sus auxilios, coopera en la totalidad de este buen uso y en cada una de sus partes; la causa segunda y menos principal es el propio arbitrio, que con su influjo libre coopera en este mismo uso sobrenatural y en cada una de sus partes.

Por ello, del mismo modo que la totalidad y cada una de las partes de este buen uso se producen y dependen de Dios, así también, dependen del propio libre arbitrio. Igualmente, del mismo modo que si Dios no quiere influir de manera sobrenatural sobre este buen uso y cada una de sus partes, éstos no se producirán, así también, si el propio arbitrio, como está en su potestad, no coopera en cada una de sus partes, éstas no se darán de ningún modo. Ya hemos explicado todo esto por extenso en nuestros comentarios a la cuestión 14, artículo 13.

Por tanto, si consideramos el buen uso sobrenatural del arbitrio y cada una de sus partes en la medida en que ─como hemos explicado─ proceden de Dios como una de las partes de la totalidad causal, entonces el buen uso del libre arbitrio debe incluirse en el efecto íntegro de la predestinación del adulto como parte de éste. Pero si consideramos este buen uso, de manera precisa, en la medida en que procede del arbitrio creado como la otra parte de la causa íntegra, entonces este buen uso dependerá del predestinado y será aquello que Dios le exige para que también coopere en su salvación y para que se haga digno del premio eterno por sus propios méritos, que también son dones de Dios. Por esta razón, ya dijimos anteriormente[1522] que en la predestinación del adulto hay que tener en cuenta dos cosas: por una parte, el propio adulto al que Dios ha predestinado desde la eternidad, para que, con los dones que en virtud de su predestinación eterna ha decidido conferirle, coopere por medio de su arbitrio en su salvación y alcance la vida eterna; y, por otra parte, los dones a través de los cuales, tal como ha decidido en virtud de su predestinación eterna, Dios le conduce en un momento del tiempo hacia la vida eterna, siendo estos dones, tal como proceden de Él por su predestinación eterna, efectos de la predestinación. En efecto, del mismo modo que, cuando se dispara una flecha hacia un blanco, una cosa es la flecha disparada y otra cosa la fuerza que el arquero le imprime ─a través de la cual, según decimos, el arquero dispara la flecha hacia el blanco─, así también, cuando Dios designa a un adulto, para que alcance la vida eterna a través de su arbitrio no sólo por su propia voluntad, sino también en virtud de su libertad y de sus méritos ─siendo designado de tal manera que, si así lo

(1522) *Cfr*. *supra* n. 3.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

quiere, pueda apartarse de ella—, una cosa es lo que así es designado —a saber, el propio adulto dotado de su libertad innata y puesto en manos de su propia decisión— y otra cosa son los medios a través de los cuales Dios lo designa y decide ayudarlo, para que alcance la vida eterna por medio de la cooperación de su libre arbitrio.

Así pues, por parte del adulto predestinado, no sólo encontramos al propio adulto, sino también su libertad innata y, en consecuencia, su influjo y cooperación libres en la medida en que, de manera precisa, proceden del propio arbitrio; y por parte de Dios predestinador o de la predestinación divina, encontramos todo aquello a través de lo cual, según Dios ha decidido, ayuda al adulto y lo conduce a la vida eterna —tanto por sí mismo de manera inmediata, como por medio de las causas segundas—, siendo todo ello —incluido el propio buen uso del libre arbitrio, en la medida en que se produce con la cooperación de Dios— efecto de la predestinación en cuanto procedente de Él.

Pero en las partes de este buen uso del libre arbitrio no puede observarse absolutamente nada que proceda de Dios y no proceda también del arbitrio creado y viceversa; es más, todo lo que en él se encuentra por totalidad de efecto, como suele decirse, procede de Dios en su totalidad y también en su totalidad procede del arbitrio creado; procede de cada uno de ellos como partes de una causa total y procede de ambos considerados como causa íntegra, sin excluir otras causas, si concurren simultáneamente.

8. Sin embargo, debemos señalar que, en la medida en que este buen uso procede del arbitrio creado, también puede atribuirse a Dios: en primer lugar, como autor del propio arbitrio que confiere esta capacidad a los hombres para que de ella se sigan acciones igual de buenas; en segundo lugar, como aquel de cuyo concurso general depende cualquier influjo del arbitrio; en tercer lugar, como aquel que, a través de sus dones o auxilios sobrenaturales de gracia previniente, atrae e invita al propio arbitrio a que consienta en realizar estos usos sobrenaturales, pues como ya hemos explicado en nuestros comentarios a la cuestión 14, artículo 13 (en la disputa 8 y en otras más), muy a menudo el arbitrio no influiría sobre la substancia de este acto —es decir, sobre usos naturales semejantes—, si la gracia previniente no lo atrajese e invitase; y, finalmente, como aquel que, cooperando a través de estos mismos dones de la gracia en los actos en los que el propio arbitrio coopera, hace que este uso o cooperación del arbitrio sea de hecho sobrenatural, como ya hemos explicado varias veces. No obstante, Dios siempre respeta la libertad innata que el arbitrio posee para otorgar o no su consentimiento, para influir o no influir y para cooperar o no cooperar; pues Dios ha querido que el libre arbitrio del hombre posea de manera ínsita esta libertad, para que, una vez puesto en manos de su propia decisión, sea dueño de sus acciones y, en consecuencia, sin que pueda impedirlo la predestinación, pueda ser realmente sujeto de virtud o depravación, de mérito o demérito, de alabanza o vituperio y de premio o castigo, como atestiguan constantemente las Sagradas Escrituras y los Concilios.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

9. Además, por todo lo que hemos dicho hasta aquí, es evidente que esa cosa que es el efecto sobrenatural íntegro de la predestinación del adulto —al menos con respecto a aquello sin lo cual, del mismo modo que el adulto no alcanza la vida eterna, ésta tampoco es efecto de su predestinación— depende de dos causas libres entendidas como dos partes de una sola causa íntegra, de tal modo que, en caso de que cualquiera de ellas libremente —como está en su potestad— no influya u obre de manera contraria, esa cosa que es el efecto íntegro de la predestinación en realidad no se producirá. En efecto, como ya hemos explicado y no puede negarse sin perjuicio de la fe católica y de la libertad de nuestro arbitrio, que un adulto infiel alcance la fe, la esperanza, la caridad y la gracia primera, que, una vez perdida, la recupere durante el transcurso de su vida, que crezca en ella, que persevere en ella hasta sus últimos días y que, finalmente, alcance la vida eterna, depende del uso sobrenatural del arbitrio del propio adulto, en virtud del cual éste se dispone libremente a recibir aquellos primeros dones, se abstiene de caer en pecado, supera las tentaciones y dificultades y se hace merecedor de un aumento de la gracia y de la gloria, como ya hemos explicado; pero todo este buen uso tiene al propio Dios y al arbitrio creado como dos partes de una sola causa libre, de cualquiera de las cuales depende de la manera mencionada, como ya hemos explicado. Por ello, como el adulto infiel no puede alcanzar la vida eterna, por una parte, sin fe, esperanza, caridad, gracia primera y perseverancia en ella hasta el final de sus días y, por otra parte, sin el uso del libre arbitrio necesario para alcanzar todas las cosas mencionadas, por ello, esa cosa que es el efecto sobrenatural íntegro de la predestinación del adulto —al menos con respecto a aquello sin lo cual no se produce el efecto de la predestinación— depende, de la manera mencionada, simultáneamente de Dios y del arbitrio creado como dos partes de una sola causa íntegra y libre.

10. Acabamos de decir que esa cosa que es el efecto sobrenatural íntegro de la predestinación del adulto —al menos con respecto a aquello sin lo cual no se produce el efecto de la predestinación— depende simultáneamente de Dios y del arbitrio creado como dos partes de una sola causa íntegra y libre, porque aunque los movimientos de la gracia previniente y excitante no sean usos sobrenaturales del libre arbitrio —pues el uso sobrenatural del libre arbitrio es posterior a éstos— y aunque dichos movimientos no dependan del arbitrio creado en cuanto poseedor de libertad, salvo en la medida en que éste puede desviar su pensamiento hacia otras cosas o no acceder a escuchar la palabra de Dios u otros ejercicios en los que, como si se introdujese y proporcionase conocimientos por otros medios, Dios suele mover e incitar de manera sobrenatural a nuestro arbitrio —por esta razón, en tanto que son movimientos sobrenaturales, sólo proceden de Dios como causa que los produce libremente, según hemos explicado en nuestros comentarios a la cuestión 14, artículo 13, sobre todo en la disputa 45—, sin embargo, puesto que estos movimientos no infieren a nuestro arbitrio ninguna necesidad dirigida hacia las demás cosas que dependen de él y sin las cuales

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

esa cosa que es el efecto sobrenatural íntegro de la predestinación del adulto en realidad no se produce y, en consecuencia, no puede considerarse efecto de la predestinación de este adulto, por ello, aunque la totalidad de esa cosa que es el efecto sobrenatural íntegro de la predestinación del adulto no dependa del arbitrio del adulto con respecto a cada una de sus partes, sin embargo, puesto que posee una dependencia con respecto a aquellas partes sin las cuales no puede considerarse efecto de la predestinación del adulto, por ello, decimos que, para que pueda considerarse efecto de la predestinación, en términos absolutos depende del arbitrio del adulto.

11. Por esta misma razón, aunque tomemos en sentido lato esa cosa que es el efecto íntegro de la predestinación del adulto, es decir, en la medida en que no sólo incluye los efectos sobrenaturales del orden de la gracia y de la gloria ─como hemos dicho hasta ahora─, sino también todos los demás efectos que ayudan a que el adulto alcance la vida eterna ─a saber, el impulso de la Iglesia, una complexión inclinada hacia la virtud, haber nacido y haber sido educado entre aquellos en virtud de cuyos consejos y ejemplo resulte ayudado de manera digna de admiración, &c.─, podemos decir que, en términos absolutos y para que este efecto pueda considerarse efecto de la predestinación, esa cosa que es el efecto íntegro de la predestinación del adulto depende del libre arbitrio del propio adulto predestinado. En efecto, aunque este efecto tenga muchas partes que no dependen del arbitrio del adulto ─como estar en posesión de una complexión inclinada hacia la virtud, haber nacido entre cristianos, &c.─, sin embargo, puesto que, sin que puedan impedirlo todas estas partes, del arbitrio del adulto dependen aquellas otras sin las cuales este efecto en realidad no se produciría en su integridad, ni podría considerarse efecto de la predestinación, por ello, decimos que, en términos absolutos y para que pueda considerarse efecto de la predestinación de este adulto, este efecto depende del influjo libre de su arbitrio.

12. Con razón hacemos uso de la expresión «esa cosa que es el efecto de la predestinación» antes que del sintagma «efecto de la predestinación», porque aunque, con respecto a alguna cosa que sea efecto de la predestinación ─como el buen uso sobrenatural del arbitrio del hombre predestinado─, haya que admitir que tal cosa tiene a Dios y al hombre como dos partes de una sola causa libre de las que depende y procede de manera eficiente, sin embargo, no se puede admitir que este mismo buen uso sobrenatural, en cuanto efecto de la predestinación, tenga otra causa que Dios. En efecto, de la misma manera que sólo Dios predestina para la vida eterna, así también, sólo con respecto a Él puede decirse de algo que es efecto de la predestinación, en la medida en que este efecto, de manera mediata o inmediata, procede de Él como causa a través de su predestinación y preordenación eternas. Pues del mismo modo que aunque el calor que el fuego produce en el agua, sea simultáneamente efecto del propio fuego como causa particular, de Dios como causa universal y del

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

agua como causa material, procediendo y dependiendo simultáneamente de estas tres causas según sus distintos géneros y grados causales, sin embargo, sólo con respecto al fuego ─en la medida en que de manera precisa procede de él─ puede considerarse efecto según género y grado de causa eficiente particular (sólo con respecto a Dios sería efecto según género y grado de causa eficiente universalísima; y sólo con respecto al agua sería efecto según género de causa material), así también, aunque el uso sobrenatural del arbitrio sea simultáneamente efecto de Dios y del arbitrio creado, sin embargo, no sería efecto de la predestinación con respecto al arbitrio creado, sino con respecto a Dios, en la medida en que, de manera mediata o inmediata, procedería de Él a través de su predestinación eterna, sobre todo porque, como ya hemos explicado, en tanto que procede del arbitrio creado, procede de la cosa predestinada y no de la predestinación.

13. Para reducir a forma de epílogo todo lo anterior, lo que pretendemos sostener con lo que hemos dicho hasta aquí y que, según creemos, no puede negarse sin perjuicio de la fe católica y de la libertad de nuestro arbitrio, es lo siguiente: esa cosa que es todo el efecto de la predestinación del infiel adulto en cuanto a la totalidad del uso sobrenatural del libre arbitrio que lo conduce hacia la vida eterna, no sólo depende de Dios como causa que lo produce, sino que también depende del libre influjo y de la cooperación del propio adulto, en cuya potestad ─sin que la predestinación eterna de Dios pueda impedirlo─ está no influir de ese modo y, por consiguiente, hacer que en realidad todo ese buen uso no se dé. Asimismo, esa misma cosa ─en cuanto a los dones de fe, esperanza, caridad y gracia primera, en cuanto al incremento y perseverancia en ésta hasta el final de la vida y, finalmente, en cuanto a la consecución de la vida eterna─ depende del mismo libre influjo del arbitrio adulto sobre ese mismo buen uso suyo sobrenatural que lo conduce a la vida eterna. En efecto, si este buen uso no se produce, en realidad estos dones tampoco se darán. Sin embargo, este buen uso depende del libre arbitrio ─a través de su influjo─ como causa verdadera y apropiada en grado sumo que, al modo de las causas naturales, influye de manera real, eficiente y apropiada en grado máximo sobre este efecto; y los dones dependen de este uso: en parte, como causa que coopera en las disposiciones sin las cuales no se infunden; en parte, como causa meritoria para el aumento de la gracia y de la gloria; y, en parte, como causa que se conduce libremente, de tal modo que no desmerece la gracia ya alcanzada, ni la pierde. Por tanto, puesto que, en caso de que en esa cosa que es el efecto íntegro de la predestinación del adulto esté ausente todo aquello que, según hemos explicado, depende del arbitrio de este adulto, entonces, del mismo modo que no lo conducirá a la vida eterna, tampoco podrá considerarse efecto de su predestinación, por ello, aunque esa cosa sea efecto de la predestinación en cuanto procedente de Dios a través de su predestinación eterna y no en cuanto procedente del arbitrio creado, sin embargo, del arbitrio creado dependerá no sólo que la propia cosa en realidad se dé, sino también, en consecuencia, que en sí pueda considerarse efecto de la predestinación.

φñ (c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

Miembro X: Apéndice del anterior

1. Algunos[1523], oponiéndose al parecer que hemos ofrecido en el miembro anterior, sostienen que el buen uso del libre arbitrio por el que nos disponemos para la gracia primera, también ─en cuanto procedente de manera precisa de nuestro arbitrio─ es efecto de la predestinación. Argumentan así:

2. La gracia previniente, que es efecto de la predestinación, no sólo concurre en ese buen uso del libre arbitrio cooperando e influyendo sobre dicho acto junto con el libre arbitrio, sino también moviendo al arbitrio a que concurra a realizar este acto; por tanto, dicho acto ─también en tanto que procede del libre arbitrio─ es efecto de la gracia previniente y, por consiguiente, de la predestinación.

3. En el miembro anterior[1524] dije que, en la predestinación del adulto, lo que se predestina es el propio hombre adulto con su libertad natural e innata, que el adulto posee no como un don de la predestinación, sino por su propia naturaleza, y que es común tanto a los réprobos, como a los predestinados; y quien lo predestina es Dios, por medio de todas las ayudas y los dones que desde la eternidad ha querido conferirle de manera misericordiosa, a través de los cuales, según prevé, con la cooperación del adulto por su libertad innata, éste alcanzará la vida eterna, a pesar de que tiene libertad ─sin que puedan impedirlo los dones y las ayudas que, por su parte, Dios ha decidido conferirle─ para no obrar así, sino de otro modo, y no alcanzar la vida eterna, siendo esto algo que ningún católico puede negar.

4. A causa de esta cooperación libre que Dios exige a este adulto y que el propio adulto ofrece, según he dicho en el lugar mencionado y en otros, el buen uso del libre arbitrio por el que el adulto se dispone para la justificación y por el que, cuando la alcanza, se hace merecedor de la gloria o el buen uso por el que, una vez alcanzada la justificación, simultáneamente se hace merecedor de un aumento de la gracia, son dones de Dios, de tal modo que al mismo tiempo, por esa cooperación libre, son disposiciones y méritos de este adulto y le hacen merecedor de alabanza y honor; asimismo, ningún católico osará, ni podrá negar esto.

5. Asimismo, dije que cada una de las partes de la totalidad del buen uso del libre arbitrio de este adulto tiene, desde el momento en que por primera vez éste es llamado a la fe hasta el final de sus días, dos causas libres de las que ─como partes de una sola causa íntegra─ depende de tal manera que si alguna de ellas deja de influir ─como está en su potestad─, esta parte del buen uso del libre arbitrio no se dará. La causa primera y principal es Dios, que por medio

(1523) Se trata de los censores romanos; *cfr*. *Censura romana*, ad p. 477.
(1524) *Cfr*. n. 3.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

de sus dones, de su concurso y de sus auxilios, coopera en toda esta parte del buen uso del libre arbitrio. La causa segunda y menos importante es el propio arbitrio, que, una vez movido, ayudado e incitado por Dios, influye libremente, de tal manera que en su potestad está no influir y hacer que esta parte del buen uso del libre arbitrio no se dé, como en materia de fe definió el Concilio de Trento y como hemos explicado muchas veces.

6. Además, dije que cualquier parte del buen uso del libre arbitrio ─que, según hemos explicado, depende del influjo de Dios y del arbitrio del adulto como dos partes de una sola causa íntegra─ es un acto único y simplicísimo y una razón formal única y simplicísima, que, por consiguiente, en términos de totalidad de efecto, por una parte, procede de Dios a través de su predestinación eterna, de sus ayudas y de sus dones ─gracias a los cuales en un momento del tiempo el libre arbitrio recibe una ayuda para coproducirla─ y, por otra parte, procede del arbitrio, que coopera en ella, en la que no podría distinguirse una cosa real o formal procedente de Dios y no del arbitrio y otra procedente del arbitrio y no de Dios.

7. De aquí se sigue que, de la totalidad del buen uso del libre arbitrio del predestinado y de cualquier parte de éste, habría que decir sin más y en términos absolutos que son efectos de la predestinación, porque en ellos no habría nada real o formal que no fuese efecto de la predestinación, aunque no serían efectos de la predestinación porque el arbitrio y la libertad humana cooperen en ellos, sino porque Dios coopera en ellos a través de su predestinación y del efecto de ésta. Aunque los Doctores no hayan explicado esta cuestión con esta precisión, sin embargo, siempre han dicho con toda verdad que todo el buen uso del libre arbitrio por el que el predestinado resulta justificado y conducido hacia la vida eterna, así como cada una de sus partes, son efectos de la predestinación, siendo esto algo que acabamos de explicar con toda claridad.

8. No obstante, aún nos resta examinar si este buen uso, considerado de manera precisa en cuanto procedente del propio arbitrio y de su libertad innata y natural ─por lo que se denomina «uso del libre arbitrio», aunque sea sobrenatural por otra razón, como ya hemos explicado, y aunque el hecho de que sea un buen uso también se deba a otra razón, esto es, a Dios y a su cooperación por medio de sus dones y ayudas sobrenaturales─, debe denominarse «efecto de la predestinación».

9. Nosotros hemos dicho[1525] que este uso no es efecto de la predestinación por esta razón; pues este uso, considerado de este modo de manera precisa, no debería incluirse entre los efectos de la predestinación, sino que sería aquello que se da por parte del predestinado y que Dios le exige para que ─con la

(1525) *Cfr*. m. 9, n. 7.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

cooperación del propio Dios, sobre todo, por medio de su predestinación eterna y de todos los efectos temporales de ésta y guiando al adulto hacia la vida eterna─ éste también consienta libremente y coopere de tal modo que, por esta razón, aunque todo el efecto de la predestinación y todos los medios a través de los cuales se le conduce hacia la vida eterna, sean dones de Dios que, sólo por su libre voluntad, proceden de su misericordia infinita, sin embargo, muchos de ellos serán méritos del propio predestinado y algunos de ellos serán disposiciones del adulto por las que éste, en virtud de su libertad, se dispondrá para la gracia.

10. Una vez ofrecida toda esta doctrina, en el miembro anterior añadí: *Sin embargo, debemos señalar…*[1526]; como también dijimos en el miembro 6 (*Respuesta a la primera objeción*[1527]), a saber, en la medida en que este buen uso del libre arbitrio procede del propio arbitrio creado, también debe atribuirse a Dios: en primer lugar, como creador del libre arbitrio que confiere esta virtud a los hombres para que hagan de él un buen uso; en segundo lugar, como aquel de cuyo concurso general depende cualquier influjo del arbitrio; en tercer lugar, como aquel que, por medio de sus dones y auxilios sobrenaturales de gracia previniente, atrae e invita al adulto a que otorgue su consentimiento a estos usos sobrenaturales, porque, como ya hemos explicado en nuestros comentarios a la cuestión 14, artículo 13 (disputa 8), con frecuencia el arbitrio no influiría de manera substancial ─es decir, sobre usos naturales semejantes─, salvo que la gracia previniente lo atrajese e invitase; y, por último, como aquel que, cooperando por medio de estos mismos dones de la gracia en los actos en los que el propio arbitrio coopera, hace que este uso sea realmente sobrenatural con la cooperación del arbitrio. Sin duda, con estas palabras no niego, sino que, por el contrario, señalo abiertamente que el buen uso del libre arbitrio ─también en cuanto procedente del arbitrio, si se considera en la medida en que Dios lo ayuda de manera sobrenatural de los dos modos que hemos explicado en el segundo lugar citado─ puede y debe incluirse entre los efectos de la predestinación; pues, sin lugar a dudas, todo lo que procede de Dios como efecto de la predestinación debe incluirse entre los efectos de la predestinación. Antes de explicar esta doctrina[1528], sólo he enseñado que si consideramos este uso de manera precisa en cuanto procedente del libre arbitrio ─siendo ésta una consideración que todavía puede realizarse, como ya veremos[1529]─, no debe incluirse entre los efectos de la predestinación.

11. Para refutar más claramente el argumento citado[1530], afirmamos: El influjo de distintas causas parciales sobre una sola acción simplicísima en

(1526) *Cfr*. m. 9, n. 8.
(1527) *Cfr*. m. 6, n. 14.
(1528) *Cfr*. m. 9, n. 7.
(1529) *Cfr*. *infra* n. 13.
(1530) *Cfr*. *supra* n. 2.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

términos reales y de razón formal, como ya hemos expuesto y explicado en nuestros *Commentaria in primam D. Thomae partem*, no es una causa parcial o principio influyente, sino que es una acción total ─por totalidad de efecto─ que por parcialidad causal procede de cada parte, si consideramos esta acción de manera precisa en tanto que su ser procede de cada parte causal.

12. También afirmamos: La gracia previniente es un movimiento del libre arbitrio[1531] por el que Dios mueve, invita e incita a éste a concurrir en la realización del acto o buen uso del libre arbitrio del que estamos hablando, a fin de que se disponga para la gracia, como ya hemos dicho anteriormente y como ya hemos explicado por extenso en nuestros comentarios a la cuestión 14, artículo 13 (desde la disputa 8 y desde la disputa 37, especialmente en la disputa 45); sin embargo, es un movimiento tal que no impone al libre arbitrio ninguna necesidad con respecto a este concurso, sino que le deja libertad para no concurrir y hacer inútil este movimiento y, por ello, para aplicar su influjo propio, particular y necesario, más allá de toda la fuerza e influjo de la gracia previniente ─dirigidos a que este acto o buen uso del libre arbitrio se produzcan─, o para suspenderlo o influir de manera contraria; el Concilio de Trento (ses. 6, can. 4) llama a esto asentir o disentir; ciertamente, esto es materia de fe, como se define en el canon 4 citado y en el capítulo 5 de esta sesión.

13. Por ello, puede verse con toda claridad lo débil que resulta el argumento propuesto[1532] para refutar nuestra doctrina; ciertamente, peca de equívoco.

Pues cuando algo mueve o produce un movimiento sin cooperar, ni influir por medio de una fuerza innata, sino tan sólo por medio de una fuerza que se le imprime de manera extrínseca, entonces no sólo toda la acción que de aquí se sigue es efecto de la fuerza que se le imprime y del agente que la imprime, sino que también es efecto de esta fuerza y del agente principal, sea cual sea el modo en que se la considere con respecto al agente del que procede de manera inmediata. Así también, puesto que el agua o el hierro movidos y calentados por el fuego también calientan, no sólo el calentamiento por el que el agua se calienta es efecto del calor que el fuego le imprime, así como del propio fuego, sino que también, considerado de manera precisa en tanto que procedente del agua, es efecto del mismo calor y del fuego, porque el agua no calienta por medio de una fuerza propia y connatural.

No obstante, cuando algo produce un movimiento de tal modo que no sólo lo produce por medio de una fuerza y de un movimiento recibidos de manera extrínseca, sino también por medio de una fuerza e influjo propios, entonces, aunque toda la acción sea efecto de la fuerza y del movimiento que le han sido imprimidos, así como del agente principal que los imprime, sin embargo, considerada esta acción de manera precisa como procedente de la fuerza propia

(1531) *Cfr*. q. 14, art. 13, disp. 45, n. 11; m. 9, n. 10.
(1532) *Cfr*. n. 10.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

e innata de este agente, debe denominarse como tal «efecto e influjo propios», especialmente si la cooperación e influjo a través de su fuerza propia e innata son totalmente necesarios para esta acción más allá de toda otra cooperación o influjo causal que la mueva; de este modo, en su potestad estará aplicarla o no aplicarla o hacerlo de manera más o menos intensa, permaneciendo iguales todas las demás circunstancias.

14. Por ello, cuando se presenta contra nuestra doctrina el siguiente argumento[1533]: *la gracia previniente concurre moviendo el libre arbitrio, para que éste influya y concurra en la realización del acto que es su buen uso*; tenemos que distinguir el antecedente.

Pues si se entiende en el sentido de que, a través tan sólo del movimiento de la gracia previniente, el arbitrio influye y concurre, sin que además sea necesario un influjo propio y particular o un concurso del propio arbitrio que éste, sin que lo impida el movimiento de la gracia, pueda suspender, haciendo de este modo inútil el movimiento de la gracia, tendremos que negar el antecedente; pues sería erróneo en materia de fe.

Pero si se entiende en el sentido de que el arbitrio influye y concurre no tan sólo a través del movimiento de la gracia, sino que además es necesario un influjo o concurso propio y particular del propio arbitrio que éste, sin que lo impida el movimiento de la gracia previniente, aplique libremente, entonces tendremos que admitir el antecedente, pero también tendremos que negar la consecuencia en virtud de la cual se infiere lo siguiente: *por tanto, este acto ─también en la medida en que procede del libre arbitrio─ es efecto de la gracia previniente y, por consiguiente, de la predestinación*; si entendemos el consecuente referido a este acto, considerándolo de manera precisa como procedente del influjo propio y particular del libre arbitrio, que también es necesario; pues, considerado de este modo, no es un efecto de la gracia previniente, sino tan sólo del arbitrio. Lo que vamos a añadir a continuación confirma claramente todo esto.

15. En efecto, que el acto realizado por la gracia previniente y por el arbitrio, sea libre y, por consiguiente, sea objeto de virtud, alabanza y honor ─que, en razón de este acto, se le atribuyen al hombre que influye libremente─, sin duda, no es un efecto de la gracia previniente, sino un efecto del arbitrio a través de este influjo. Pues la gracia previniente está totalmente determinada y, por esta razón, lo que el arbitrio del predestinado recibe en ese momento, mueve e incita por necesidad de naturaleza, siendo el propio arbitrio el que, por su libertad innata, actúa libremente a través del influjo que le es propio; sólo en virtud de dicho influjo este acto es realizado libremente por el hombre predestinado y, por esta razón, le hace merecedor de alabanza y honor.

(1533) *Cfr*. *supra* n. 2.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

16. Asimismo, el hecho de que, tras haber sido dos hombres prevenidos y movidos por un movimiento igual de la gracia, uno de ellos consienta, concurra con la gracia, realice el acto y se convierta, y el otro no, sin duda, tan sólo se deberá a la libertad innata, propia e intrínseca de ambos, que es común a los buenos y a los malos, a los réprobos y a los predestinados. Pues la gracia previniente, actuando por necesidad de naturaleza, mueve a ambos por igual y, en razón del hecho de que uno de ellos quiera aplicar libremente el influjo propio de su arbitrio y el otro no, uno de ellos se convertirá y el otro no.

17. Por la misma razón, afirmamos lo siguiente: Que los auxilios de la gracia previniente sean eficaces o ineficaces para la conversión, depende del influjo propio del arbitrio.

18. Asimismo, que un hombre, con un auxilio igual de gracia previniente o con otros dones iguales, obre de manera más o menos intensa tras haber sido justificado o de manera más o menos fervorosa ─por esta razón, quien obra intensamente y fervorosamente, se hace digno, se le perdonan muchos pecados en relación a su castigo y se le otorgan los dones que se les retiran a los indolentes─, ciertamente, se deberá al influjo propio del arbitrio y, según como sea éste, se dice que hace un uso mayor o menor de la gracia, así como que, una vez que ésta le ha sido ofrecida, quiere hacer uso de ella o no, aplicando o suspendiendo este influjo que le es propio.

19. En razón del influjo propio de quienes obran así, San Bernardo, en su sermón sobre la lectura de *Job*, V, 19: *De seis tribulaciones*..., dice: «Él mismo completa lo poco que tenemos; pero no soporta que apartemos lo poco que tenemos»[1534]. Y el Concilio de Trento (ses. 6, cap. 5) manifiesta: «… de tal manera que, tocando Dios el corazón del hombre por medio de la iluminación del Espíritu Santo, el propio hombre haga todo al recibir esta inspiración, porque también la puede apartar»[1535].

Miembro XI: *Parecer del autor sobre la predestinación*

1. Una vez presentado en los dos miembros anteriores el fundamento del efecto de la predestinación, en las siguientes conclusiones vamos a explicar qué debe pensarse sobre la predestinación eterna de Dios.

2. Por tanto, esta es nuestra *primera conclusión*: El plan del orden y de los medios a través de los cuales, según Dios prevé por ciencia natural y media ─que se encuentra entre la ciencia libre y la puramente natural─, una criatura dotada de entendimiento alcanzará la vida eterna, junto con el propósito o la

(1534) *Sermones de diversis*, s. 28, n. 3; PL 183, 617.
(1535) Mansi 33, 34.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

determinación de la voluntad divina de ordenar por su parte ejecutar este plan, es la predestinación de dicha criatura.

Esta conclusión es evidente por todo lo que hemos dicho, sobre todo en nuestros comentarios al artículo primero.

3. *Segunda conclusión*: Aunque el adulto que así ha sido predestinado, alcance con certeza ─es decir, sin engaño alguno por parte de Dios─ la vida eterna, sin embargo, esta certeza no procede de los medios, ni del efecto de la predestinación, sino de la presciencia divina, a través de la cual, en virtud de la altitud y de la perfección ilimitada de su entendimiento, que va más allá de aquello que la propia naturaleza de la cosa posee, Dios conoce con certeza que el predestinado, en virtud de su libertad, va a cooperar por medio de su arbitrio de tal manera que, con estos mismos medios, realmente debe alcanzar la vida eterna, a pesar de que, si quisiera, de hecho podría obrar de tal modo que, por una parte, estos medios y este efecto de la predestinación no tuviesen lugar y, por otra parte, él mismo no alcanzase la vida eterna. De este modo, puesto que de por sí es incierto ─así como dependiente de la libertad del propio arbitrio creado─ que el predestinado, puesto en el orden de cosas en que Dios decide colocarlo, vaya a cooperar con los auxilios a través de los cuales Dios decide ayudarlo a fin de que, por una parte, se produzca todo el efecto de la predestinación y, por otra parte, en razón de este efecto, el predestinado alcance la vida eterna, por ello, Dios conoce con certeza, en virtud de la altitud de su entendimiento y con anterioridad a cualquier acto de su voluntad, qué va a suceder en razón de la libertad de arbitrio del predestinado, aunque también conocería lo contrario, si, como es posible, así fuese a suceder realmente; además, al añadírsele la determinación de la voluntad divina, por la que Dios quiere ponerlo en este orden de cosas y entregarle tales auxilios, por esta misma razón, el predestinado sigue estándolo[1536].

Todo esto es evidentísimo, tanto por el fundamento que hemos ofrecido en los dos miembros anteriores, como por lo que ya hemos explicado por extenso en nuestros comentarios a la cuestión 14, artículo 13, así como en nuestros comentarios a esta y a la anterior cuestión. De ahí que San Pablo (II *Timoteo*, II, 19) redujera a este motivo la certeza de la predestinación divina, diciendo: «Pero el sólido fundamento de Dios se mantiene firme con este sello (por el que se vuelve seguro y firme)[1537]: *El Señor conoce a los que son suyos*». Y cuando añade: «Apártese de la iniquidad quien tome en sus labios el nombre del Señor. En una casa grande no hay sólo vasos de oro y plata, sino también de madera y barro; los primeros para usos de honra, los segundos para usos viles. Quien se mantenga puro de estos errores, será vaso de honor, santificado, idóneo para el Amo, dispuesto para toda obra buena»[1538]; explica con toda claridad

(1536) *Cfr*. *infra* m. 12, n. 8.
(1537) *Addit*. de Molina.
(1538) II *Timoteo*, II, 20-21.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

que, sin que pueda impedirlo el firme fundamento de la predestinación, en la potestad de cualquier adulto está, mientras forma parte de la Iglesia militante, mantenerse puro y convertirse en vaso de honor o mancharse con los pecados y convertirse para siempre en vaso para usos despreciables.

4. Además, por todo ello, cualquiera entenderá fácilmente que, en sentido dividido, el adulto predestinado puede no alcanzar la vida eterna por la siguiente razón, a saber, porque ─sin que la predestinación antecedente y eterna de Dios pueda impedirlo y sin que ésta infiera ninguna necesidad al arbitrio del predestinado por medio de los dones o de la cooperación divina, siendo éstos los efectos de la predestinación─ el adulto predestinado, en virtud de su libertad innata, puede actuar de tal manera que incurra en miseria sempiterna, como si no se hubiese producido previamente una predestinación. Pero en sentido compuesto el adulto predestinado no puede perder la felicidad sempiterna, en primer lugar, porque no pueden concordar estas dos cosas, a saber, que este adulto haya sido predestinado y que pierda la felicidad sempiterna; y, en segundo lugar, porque si este adulto, como está en su potestad, fuese a abusar de su arbitrio de tal manera que perdiese la felicidad sempiterna, entonces Dios no habría presabido que éste alcanzaría la vida eterna a través de los medios que, por su parte, Él hubiese decidido conferirle y, por consiguiente, la voluntad de conferir estos medios no completaría un plan de predestinación, sino tan sólo un plan de providencia con respecto a la vida eterna; ahora bien, esto no es así porque la predestinación preexistente o los dones y la cooperación divina, que son efectos de aquélla, infieran al arbitrio del predestinado una necesidad de obrar de tal modo que alcance la vida eterna. Pues, sin lugar a dudas, esto sería contrario a la fe católica y a la libertad de arbitrio, que permanece ilesa a pesar de la preexistencia de la predestinación eterna de algunos hombres y de la reprobación de los demás por parte de Dios, como es evidente por lo que hemos dicho en nuestros comentarios a la cuestión 14, artículo 13, así como en nuestros comentarios a esta y a la cuestión anterior.

5. Por todo ello, también es evidente de qué modo concuerda la libertad del adulto ─tanto para alcanzar la vida eterna, como para acabar en la miseria eterna─ con su predestinación eterna. En efecto, conciliar la libertad de arbitrio con la predestinación eterna, no entraña otra dificultad que la que hallamos al tratar de conciliar esta misma libertad con la presciencia divina de los futuros. Pues, como ya hemos explicado, en la predestinación eterna no hallamos otra certeza de que el predestinado vaya a alcanzar la beatitud sempiterna que la certeza que hallamos en la presciencia divina por la que Dios conoce con certeza que aquel para quien ha preparado, en virtud de su disposición eterna, unos u otros auxilios y medios, alcanzará la vida eterna, aunque si quisiera, en realidad podría no alcanzarla; además, en nuestros comentarios a la cuestión 14, artículo 13 (en la disputa 49 y en las cuatro siguientes), ya hemos explicado por extenso y, si no nos engañamos, con toda claridad que la libertad del

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

arbitrio creado y la contingencia de todas las cosas concuerdan con la certeza de la presciencia divina.

6. *Tercera conclusión*: La certeza de que los niños predestinados vayan a alcanzar la vida eterna, no procede de la certeza de los medios o del efecto de la predestinación ─que en sí no es algo que se vaya a producir con toda certeza─, sino que procede de la certeza de la presciencia divina, a través de la cual, en virtud de la altitud de su entendimiento, Dios conoce con certeza que va a suceder algo que en sí es incierto y puede no darse.

Demostración: En primer lugar: Si en el estado de inocencia Adán no hubiese pecado ─como estaba en su potestad─, quizás le habrían seguido otros hombres que habrían nacido distintos de los que realmente le siguieron, una vez cambiadas todas aquellas circunstancias que ─a causa de la caída de los primeros padres─ cambiaron con respecto a su curso natural, como explicaremos en nuestro *Tractatus de opere sex dierum*[1539]. Aunque se hubiese dado el mismo número de hombres, no obstante, ninguno de ellos habría alcanzado la vida eterna sin el uso de la razón; asimismo, ninguno habría sido predestinado en Cristo y por Cristo ─esto es, por medio de los dones a los que Cristo nos ha hecho merecedores─, sino por el don de la justicia original y por otros dones muy distintos de aquellos en virtud de los cuales los niños predestinados alcanzan la beatitud; por tanto, como la única certeza de que Adán fuese a pecar se dio en la presciencia divina, por la que Dios conoció con certeza el pecado que Adán pudo evitar, por ello, la certeza de que los niños predestinados alcancen la salvación a través de los medios por los que, desde la eternidad, Dios quiere que la alcancen, no procede de la certeza de los medios y del efecto de la predestinación en sí mismo, sino de la certeza de la presciencia divina.

En segundo lugar: Que los niños predestinados hayan alcanzado la salvación por los medios a través de los cuales Dios los ha predestinado, depende, por una parte, de que hayan nacido y no hayan muerto antes de que se les haya aplicado el remedio contra el pecado original y, por otra parte, de que no hayan llegado al uso de razón; sin embargo, excluida la presciencia en virtud de la cual, gracias a la altitud de su entendimiento, Dios conoce con certeza todas estas cosas como futuras, ninguna de ellas posee certeza, sino que, antes bien, sin que la presciencia divina pueda impedirlo, cada una de ellas es en sí misma contingente y puede no producirse, puesto que estos niños podrían no haber nacido, si sus padres, sus abuelos, sus bisabuelos y sus demás ascendientes hasta llegar a Adán no hubiesen concurrido a su generación; también, por distintas razones, pudo haberse impedido la concepción y nacimiento de cada uno de ellos en el útero materno; también pudieron haber muerto antes de que se les hubiese aplicado el remedio contra el pecado, por haber comenzado una guerra, conflicto o cualquier otra causa; asimismo, pudo haber sucedido que no se les aplicase el remedio contra el pecado, porque se les aplicó libremente; además,

(1539) *Cfr*. disp. 30ss.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

pudieron haber llegado al uso de razón muchos de los que, por distintas causas que podrían haberse impedido, no llegaron a ella. Por tanto, excluida la certeza de la presciencia divina, ni en los medios, ni en el efecto de la predestinación de los niños, podemos hallar certeza alguna de que éstos vayan a alcanzar la vida eterna.

Todo esto también demuestra que en los efectos de la predestinación de los adultos tampoco podemos hallar certeza alguna de que vayan a alcanzar la beatitud, excluida la certeza de la presciencia divina.

7. *Cuarta conclusión*: La causa del efecto íntegro de la predestinación del adulto no se encuentra en el propio predestinado, sino que toda ella debe reducirse a la voluntad de Dios ─como causa─ que predestina misericordiosamente. Bajo el efecto íntegro de la predestinación incluimos no sólo todos los efectos sobrenaturales del orden de la gracia ─comenzando por la primera vocación interna a la fe, hasta la consecución de la vida eterna─, sino también todos los demás medios a través de los cuales al adulto se le ayuda y se le conduce hacia la vida eterna, como la vocación externa, haber nacido en un momento determinado, de unos padres y no de otros, con una complexión determinada, &c., y, finalmente, haber sido colocado en una parte de todo un orden de cosas y de circunstancias ─en el que, según Dios prevé, alcanzará libremente la vida eterna─ antes que en otra parte de este mismo orden o en la misma pero con una variación tal de circunstancias que el resultado fuese el contrario, o en cualquier otra de entre los infinitos órdenes que Dios pudo crear, en la que, si se le colocase, Dios prevería su alejamiento de la felicidad sempiterna para pasar a la miseria extrema en virtud de su libertad.

En efecto, en el predestinado no está la causa de todos estos efectos.

8. Pues si estuviese en él, o bien esta causa precedería a todo este conjunto de efectos, o bien lo acompañaría, o bien sería posterior a ─por lo menos─ alguna parte de él.

En primer lugar, no puede preceder, en tanto en cuanto no puede atribuirse al predestinado nada que anteceda a la integridad de este efecto. Pues el uso del libre arbitrio que más podría atribuírsele aparece con posterioridad a su nacimiento como predestinado, con una complexión determinada, en un momento determinado, de unos padres, concurriendo muchas otras circunstancias; es más, este uso no sólo aparece tras haber sido colocado en este orden de cosas, sino también tras haber alcanzado en él el uso de razón. Además, el propio uso íntegro del libre arbitrio, en tanto que procede de Dios por todos estos dones y beneficios ─tanto naturales, como sobrenaturales─, está incluido en el efecto íntegro de la predestinación como parte suya, como ya hemos dicho[1540]; por tanto, no es una causa que anteceda al efecto íntegro.

(1540) *Cfr*. m. 9, n. 7.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

9. En segundo lugar, esta causa no puede acompañar a la totalidad del efecto, porque ya hemos explicado que todo lo que puede atribuirse al predestinado, aparece con posterioridad a muchas de las cosas que este efecto produce. Además, tampoco puede darse esta concomitancia, porque, como ya hemos explicado por extenso en el miembro 4, el buen uso del libre arbitrio ─incluido aquel que en los adultos antecede por naturaleza a los dones de fe, esperanza, caridad y gracia primera─ de ningún modo puede ser causa o razón de la predestinación en cuanto a su efecto íntegro ─también sobrenatural─, como si, en razón de la previsión de este uso, Dios decidiese conferir todos sus dones y auxilios para la salvación y este uso fuese, por así decir, regla y medida en función de las cuales predestinase a unos antes que a otros; por el contrario, hemos explicado[1541] que Dios ─al decidir no negar a nadie auxilios suficientes para que aquel que hace todo lo que está en él alcance la salvación─ decide distribuir según le place sus dones y auxilios, tanto naturales, como sobrenaturales, de manera más abundante en un momento que en otro y no sólo en momentos distintos, sino que también en uno y en el mismo momento concede sus dones de manera más abundante a unos que a otros; ya hemos demostrado que lo contrario suprime la gracia divina y se opone abiertamente a las Sagradas Escrituras y en cierto modo a la propia experiencia, como ya hemos dicho en el lugar mencionado.

10. Finalmente, que en el predestinado no pueda darse una causa posterior a una parte del efecto de la predestinación, se demuestra de la siguiente manera: Si se diese alguna, sobre todo sería la totalidad del buen uso del libre arbitrio, tanto el que antecede a la gracia primera, como el que sigue a ésta. Pero en los miembros 4 y 5 hemos demostrado claramente que este uso no es causa o razón por parte del predestinado para que Dios decida distribuir sus dones de tal manera que unos sean predestinados antes que otros, ni para que quiera conferirles estos dones ─tanto naturales, como sobrenaturales─ que preceden a este buen uso, ni para que, finalmente, al decidir crear estas almas en un momento y en un lugar antes que en otros y en unos cuerpos antes que en otros, decida colocar a unos hombres y no a otros en la parte ─dentro del orden de cosas y circunstancias─ en la que, según prevé, alcanzarán la vida eterna. Por tanto, en el adulto predestinado no podemos hallar nada que sea causa del efecto íntegro de la predestinación, sino que debemos reducir todo a la voluntad de Dios como causa, porque es Él quien quiere conferir a cada uno misericordiosamente el beneficio de la predestinación.

11. Si bajo el sintagma «efecto de la predestinación» se entienden aquellos efectos que se producen dentro del orden sobrenatural de la gracia, también será verdadera la conclusión que hemos presentado. Pues al predestinado no puede atribuírsele ninguna causa que anteceda al conjunto de estos efectos, exceptuando

(1541) *Cfr*. m. 4, n. 13ss.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

únicamente la voluntad libérrima de Dios. En efecto, si hubiese alguna, sería sobre todo la previsión del buen uso del libre arbitrio. Pero los auxilios de gracia previniente y excitante anteceden a todo este uso, que depende tanto de ellos, como del libre arbitrio, en caso de que ─al menos como disposición─ se dirija hacia la vida eterna. Además, que estos auxilios sean mayores o menores y, finalmente, tal como es necesario que sean para que muevan de manera eficaz al libre arbitrio y lo hagan perseverar en la gracia ─desde su última recepción hasta el fin de la vida─, no es mérito nuestro, sino tan sólo de la voluntad de Dios, que, por una parte, prevé cuánto auxilio es necesario para que cada uno realice las dos cosas y, por otra parte, lo otorga libremente. Pues a menudo vemos que alguien que durante mucho tiempo ha actuado diligentemente al final se aparta de la gracia y resulta condenado y, sin embargo, otros que no se han portado tan bien, ni han alcanzado tanta perfección, perseveran en la gracia hasta el final de su vida o súbitamente se apartan de pecados gravísimos y muy prolongados y, sobreviniéndoles la muerte de manera inmediata, emprenden el vuelo hacia el cielo, como las Sagradas Escrituras atestiguan a propósito del ladrón que fue clavado en la cruz junto a nuestro Señor Jesucristo[1542]. Asimismo, que un hombre justo muera prematuramente de manera misericordiosa, para que «la maldad no pervierta su entendimiento»[1543], y otro hombre justo goce de una vida más larga, tras prever Dios que el primero caería en pecado y se condenaría ─como le sucedió a Saúl, del que las Escrituras afirman que no hubo nadie mejor que él en Israel─, no debe atribuirse al mérito del hombre; tampoco sucede que, en razón de un uso anterior del libre arbitrio o de la presciencia que de él se tiene, se confiera una cosa o la otra, sino que esto se produce tan sólo en razón de la voluntad libre y la disposición eterna de Dios; todo esto es evidente por sí mismo y por lo que hemos dicho en nuestros comentarios a la cuestión 13, artículo 13. Por tanto, no podemos atribuir al predestinado adulto la causa del efecto íntegro de la predestinación dirigida al orden de la gracia, sino que únicamente debemos reducirla a la voluntad libre de Dios como causa. Finalmente, todo esto se demuestra claramente con todo aquello a través de lo cual, en los miembros 4 y 5, hemos demostrado que ni el buen uso previsto del libre arbitrio que antecede ─al menos por naturaleza─ a la gracia primera, ni el que sigue a ésta, son causa o razón de la predestinación de los adultos. Como ya hemos explicado, en esta conclusión coincidimos con Santo Tomás y con el parecer más común entre los escolásticos, que hemos ofrecido en el miembro 6.

12. Refiriéndose a esta misma cuestión y a otras semejantes ─aunque de manera demasiado profunda como para que podamos explicarla─ en *Efesios*, I, y en otros lugares ─que ya hemos citado al final del miembro 4[1544]─, San Pablo atribuye la predestinación y su efecto a la voluntad libre de Dios, cuando

(1542) *Lucas*, XXIII, 43.
(1543) *Sabiduría*, IV, 11.
(1544) *Cfr*. n. 18.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

dice: «… y nos predestinó para ser adoptados como hijos suyos por Jesucristo, conforme al beneplácito de su voluntad, para alabanza del esplendor de su gracia… en Él, en quien hemos sido declarados herederos, predestinados según el propósito de aquel que hace todas las cosas conforme al consejo de su voluntad &c.»[1545]. Como es evidente para todo aquel que lea esta epístola, San Pablo se admira de la magnitud del beneficio de que, en virtud de su eterna providencia, Dios decidiera disponer las cosas de tal manera que, de entre tantos hombres como había en el mundo en ese momento y como había habido antes de la llegada de Cristo y de entre todos los judíos que esperaban la llegada de Cristo, le hubiese elegido a él y a otros servidores del Evangelio, para revelarles el misterio de Cristo y de la reconciliación del género humano con una plenitud de gracia y de dones tan grande que les impulsase a difundir el mensaje del Evangelio por el mundo; al mismo tiempo también ensalza el beneficio que, en virtud de esa misma providencia, se les ha conferido a los efesios, gracias al cual, de entre una multitud tan grande de hombres, son ellos los que han recibido la enseñanza del Evangelio y han sido liberados de la infidelidad y los pecados gracias a tantas bendiciones de dulzura. Así pues, al comienzo de su epístola, prorrumpe en acción de gracias por que tanto él como los demás apóstoles, casi como herederos en Cristo, hayan sido predestinados y elegidos ─con plenitud de sabiduría y de dones─ para una labor tan grande. Luego ensalza el beneficio conferido a los efesios, es decir, que el Evangelio haya llegado a ellos y que, como creyentes, hayan sido señalados por el Espíritu Santo de la promesa, que es señal de heredad. Por esta razón, en lugar de los efesios, él mismo da gracias a Dios y les pide que reconozcan cuál es la esperanza de su vocación &c. También en su carta, un poco más adelante, les exhorta a caminar con dignidad en la vocación por la que han sido llamados y a abstenerse de caer en pecado, para que así perseveren y crezcan en la gracia recibida. Por ello, en esta epístola dice que él y los demás apóstoles han sido predestinados, pero no así los efesios, de los que sólo afirma que han sido llamados a la fe y a la gracia[1546].

13. También en el capítulo 9 de la *Epístola a los romanos* y en los dos siguientes ─admirado por el orden de la providencia divina y por el designio eterno de Dios de distribuir sus dones según su voluntad, de permitir la caída de algunos y de levantar a otros durante todo el decurso de su Iglesia, que comenzó en Abraham, a quien Dios prometió que Cristo sería descendiente suyo, y que por Cristo continuará hasta el final de los siglos─, afirma que el efecto de la predestinación debe atribuirse a la voluntad divina y no al libre arbitrio creado. Pero dejando lugar tanto para los dones de Dios, como para el libre arbitrio del hombre ─como será evidente para todo aquel que reflexione sobre estos tres capítulos─, admirado por el designio eterno de Dios, en primer lugar en relación al orden de cosas que comenzó con Abraham y que llegará hasta el final de los

(1545) *Efesios*, I, 5-6, 11.
(1546) *Ibid*., I, 11.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

tiempos antes que en relación a cualquier otro que hubiese elegido, en segundo lugar en relación a la permisión de las caídas que, según preveía, se producirían por culpa y por la libertad de los hombres ─especialmente la caída de los judíos por la muerte de Cristo─ hasta la entrada en la Iglesia de la totalidad de los gentiles, y, en tercer lugar y finalmente en relación a la distribución de sus dones, en la medida en que decide distribuirlos de manera sapientísima, concluye el capítulo undécimo con esa exclamación digna de un designio tan grande y tan profundo, diciendo: «¡Oh profundidad de la riqueza, de la sabiduría y de la ciencia de Dios! ¡Cuán insondables son sus juicios e inescrutables sus caminos! Porque ¿quién conoció el pensamiento del Señor? ¿O quién fue su consejero? ¿O quién le dio primero, para que tenga derecho a retribución? Porque de Él, por Él y para Él son todas las cosas. A Él la gloria por los siglos. Amén»[1547].

14. Pero para que se entienda lo que ─según el principio del capítulo noveno─ atañe a nuestro propósito, hay que saber que, al decir: «Cuando aún no habían nacido &c.»[1548], bajo los nombres «Jacob» y «Esaú», San Pablo no entiende tan sólo a estos dos hermanos, sino sobre todo a los pueblos que nacerían de ellos, a saber, por una parte, la Iglesia de la Sinagoga junto con su progenitor Jacob, a quien Dios confirió tantas ayudas para la vida eterna, y, por otra parte, los descendientes de Esaú junto con su progenitor, a quienes denegó estas mismas ayudas ─dejándolos con auxilios comunes─ que no negó al resto del conjunto de los gentiles.

Que bajo los nombres «Jacob» y «Esaú» San Pablo entendiese no sólo a estos dos hombres, sino también a sus pueblos junto con sus progenitores, puede demostrarse con toda claridad.

En primer lugar, porque Esaú nunca sirvió a su hermano Jacob, sino que fueron los idumeos descendientes de Esaú quienes sirvieron a los descendientes de Jacob; y San Pablo se refiere a aquéllos, de los que se dijo: «… el mayor servirá al menor»[1549].

En segundo lugar, porque con las palabras: «… por el que llama, se le dijo: *Porque el mayor servirá al menor*», San Pablo refiere las palabras que a la madre Rebeca (*Génesis*, XXV, 23), cuando ésta le consultó, le respondió el Señor diciéndole: «Dos pueblos llevas en tu seno. Dos pueblos que al salir de tus entrañas se separarán. Una nación prevalecerá sobre la otra. Y el mayor servirá al menor»; aquí se está hablando de pueblos; y del mismo modo que en este pasaje se dice que estos pueblos están en forma de cepas en el vientre de Rebeca, así también, en aquel pasaje San Pablo se refiere a ellos con el nombre de «cepas».

En tercer lugar, porque las palabras que San Pablo toma de *Malaquías*, I, 2-3 («Amé a Jacob y odié a Esaú»[1550]), se refieren a sus pueblos y no tan sólo

(1547) *Romanos*, XI, 33-36.
(1548) *Ibid*., IX, 11.
(1549) *Ibid*., IX, 12.
(1550) *Ibid*., IX, 13.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

a sus cepas. En efecto, cuando Malaquías habla con el pueblo de Israel, dice: «Yo os he amado, dice Dios, y vosotros decís: ¿En qué nos has amado? Y dice Dios: ¿Esaú no es hermano de Jacob?; sin embargo, amé a Jacob y odié a Esaú, e hice de sus montañas campos de devastación, y de su heredad, pastizales de desierto»[1551]. Aquí podemos apreciar que no se está hablando de amor y de odio hacia las cepas, sino del amor y del odio que comenzaron en las cepas y se transmitieron a sus descendientes, a quienes nos referimos con el nombre de sus progenitores. Añádase que San Pablo, en el capítulo noveno y en los dos siguientes, está hablando de los designios ocultos de Dios en relación al decurso de la Iglesia desde Abraham hasta el final de los tiempos, a saber: que Dios habría elegido como Iglesia y pueblo amado por Él a los descendientes de Abraham a través de la línea que parte de Isaac y Jacob y no de la que parte de Ismael y Esaú; que en la llegada de Cristo la mayor parte de los hijos de Israel, para los que de manera especial había sido enviado, se apartó de Dios y en lugar de éstos en la Iglesia entraron los gentiles; y que llegado el final de los tiempos, una vez que los gentiles han sido llamados y han entrado en la Iglesia, los judíos también serán llamados y se convertirán a la fe.

15. Una vez establecido todo esto, es fácil entender qué quiere decir San Pablo al principio del capítulo noveno con las palabras que ya hemos citado[1552]. Pues enseña lo siguiente, a saber: que, en virtud de su designio eterno, Dios habría elegido a Isaac ─para que fuese semilla de Abraham y, por ello, para que de él surgiese la Sinagoga y naciese Cristo─ y no a Ismael, sino que habría abandonado a éste y a sus descendientes, dejándolos con los auxilios comunes que también habría concedido al resto de los gentiles; que, igualmente, de los dos hijos de Isaac concebidos en el mismo concúbito, habría elegido a Jacob, que era el menor, para que de él también surgiese la Sinagoga y naciese Cristo ─y lo habría amado no sólo en sí mismo, sino también en sus descendientes, otorgándoles otras ayudas singulares para que tanto él, como muchos de sus descendientes, alcanzasen la vida eterna─, y, en cambio, habría odiado a Esaú y a sus descendientes, porque, como hemos explicado claramente en la disputa 4[1553], no habría querido nada de esto para ellos, sino que los habría abandonado, dejándolos con los auxilios comunes del resto del pueblo de los gentiles, al prever que tanto el padre, como toda o casi toda su descendencia, se condenarían por sus delitos y, al regreso de los hijos de Israel desde Egipto, serían reducidos a servidumbre. Como digo, San Pablo afirma que nada de esto fue resultado de las obras de ninguno de los dos, sino que tan sólo se debió a quien llama, elige y dice: «Porque el mayor servirá al menor &c.».

16. En este lugar, debemos señalar que la cuarta conclusión propuesta no se opone al fundamento que hemos ofrecido en los dos miembros anteriores.

(1551) *Malaquías*, I, 2-3.
(1552) *Cfr*. n. 14.
(1553) *Cfr*. q. 23, art. 4, disp. 4 y 5, n. 23.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

En efecto, cuando ofrecimos este fundamento[1554], dijimos que el libre arbitrio del adulto es una parte de la causa libre de la que depende no la totalidad de esa cosa que es el efecto íntegro de la predestinación, sino una parte de ella sin la cual no se daría la totalidad de esa cosa, ni podría considerarse efecto de la predestinación; no obstante, dijimos[1555] que esa cosa no se considera efecto de la predestinación en tanto que procedente del libre arbitrio creado, sino de manera precisa en tanto que procedente de Dios por su predestinación eterna. Pero como la totalidad de esa misma cosa que es el efecto de la predestinación procede de Dios ─como una parte de la totalidad de la causa de la que, en mayor medida que del arbitrio del predestinado, depende que esa cosa se produzca─ y, en la medida en que de manera precisa procede de Dios por su predestinación eterna, es un efecto de la predestinación por el que coadyuva y conduce hacia la vida eterna al predestinado que coopere por medio de su arbitrio, por ello, en la cuarta conclusión[1556] no decimos que Dios prevea que el predestinado vaya a cooperar con Él de tal manera que, por ese efecto, deba alcanzar la vida eterna dada la hipótesis de que Él quiera ayudarlo de este modo, ni decimos que en el predestinado debamos buscar alguna otra cosa que sea la causa o razón por la que Dios haya querido conferirle todo ese efecto o todos esos medios, porque esto sólo se debe a su voluntad libre. Además, puesto que del mismo modo que los medios por los que el adulto alcanza la vida eterna dependen simultáneamente del influjo de Dios y del influjo libre del predestinado, así también, que de hecho éste alcance la vida eterna depende simultáneamente de Dios y del adulto, cuando cooperan e influyen sobre estos medios, por ello, no resulta contradictorio que ─como afirmamos en el fundamento que ofrecemos─ del libre influjo del arbitrio del predestinado dependa, aunque en menor medida, que Dios coopere ─así pues, Él no confiere al predestinado el efecto íntegro de la predestinación, porque prevé que éste también cooperará haciendo lo que le exige para alcanzar la vida eterna, sin que esto se deba a otra razón por parte del predestinado, sino tan sólo a la libre voluntad de Dios, como afirmamos en la cuarta conclusión─ y que la propia cosa que es el efecto de la predestinación se produzca y pueda considerarse efecto de la predestinación. Aclararemos todo esto aún más cuando presentemos nuestra quinta conclusión.

17. *Quinta conclusión*: En los niños no se encuentra la causa o razón del efecto íntegro de su predestinación, sino que todo ello debe reducirse a la voluntad de Dios como causa.

Esta conclusión es muy evidente y ya la hemos demostrado con lo que dijimos en el miembro 5[1557]. Pero, además, puede confirmarse, en primer lugar, porque el hecho de que Dios haya querido establecer los sacramentos o el

(1554) *Cfr*. m. 9, n. 7, 9.
(1555) *Cfr*. m. 9, n. 12.
(1556) *Cfr*. *supra* n. 7-11.
(1557) *Cfr*. n. 3s.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

remedio contra el pecado original, se debe a su libre voluntad; por tanto, como el remedio contra el pecado original es parte del efecto íntegro de la predestinación de los niños y además es una parte tal que, sin ella, no alcanzarían la vida eterna, por consiguiente, en ellos no está la causa o razón del efecto íntegro de su predestinación; de este modo, puede confirmarse que en los adultos tampoco está la causa del efecto íntegro de su predestinación; en efecto, si Dios no hubiese establecido los remedios contra el pecado original y contra los pecados actuales, ninguno de ellos habría podido alcanzar la beatitud. En segundo lugar, porque, como dijimos en la conclusión anterior a propósito del efecto de la predestinación de los adultos, la voluntad divina es la única razón de que Dios quiera colocar a los niños predestinados en esa parte dentro del orden de cosas y de circunstancias en la que, según prevé, finalmente nacerán del útero materno en razón de la libertad de sus progenitores y acabarán sus días antes de llegar al uso de razón y, además, sucederá que, en virtud de una libertad ajena, se les aplicará el remedio contra el pecado original; y de ello habrá dependido su predestinación.

18. Para que se entienda mejor lo que hemos dicho hasta aquí y sea más comprensible lo que vamos a añadir, debemos recordar que la predestinación eterna de Dios se perfecciona y se completa como predestinación por el acto eterno y libre de la voluntad divina a través del cual Dios, por su parte, decide conferir al adulto los medios gracias a los cuales, según prevé, éste alcanzará la vida eterna en virtud de su libertad ─a pesar de que, si así lo quiere, puede apartarse de ella─ y a través del cual Dios también decide conferir a los niños los medios gracias a los cuales, según prevé, éstos alcanzarán la vida eterna con dependencia ─de la manera que hemos explicado─ del libre arbitrio de otros, a pesar de que puede suceder que, en razón de la libertad de otros, no nazcan, ni la alcancen; sin embargo, esta misma predestinación presupone e incluye por parte del entendimiento divino el conocimiento ─en parte, por ciencia puramente natural y, en parte, por ciencia media, que se encuentra entre la libre y la puramente natural─ no sólo de que unos y otros podrían alcanzar la vida eterna con estos medios, sino también de que realmente la alcanzarán, viendo Dios esto segundo ─gracias a la altitud y eminencia de su entendimiento─ en su esencia y en los arbitrios de sus criaturas más allá de lo que la propia naturaleza de estas cosas entraña. Pues la predestinación es el plan divino del orden o de los medios ─a través de los cuales, según Dios prevé, estas o aquellas criaturas dotadas de entendimiento alcanzarán la vida eterna─ junto con el propósito de ejecutar este orden por sí mismo o por intervención de causas segundas.

19. Ciertamente, a través de su ciencia puramente natural y con anterioridad a todo acto libre de su voluntad, Dios tiene un conocimiento pleno en grado máximo de todos los medios ajustados tanto a la beatitud, como a cualesquiera otros fines, en el que ─gracias al entendimiento divino─ descansa el plan de la providencia divina, que es común tanto para todos los demás fines, como para la beatitud sempiterna en particular.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

Pero a través de la ciencia media ─que se encuentra entre la puramente natural y la libre─ y también con anterioridad a todo acto libre de su voluntad, Dios tiene un conocimiento pleno en grado máximo de todas aquellas cosas que dependen, de manera mediata o inmediata, del arbitrio de las criaturas y que son los medios a través de los cuales la consecución de los fines se seguirá o no dada la hipótesis de que Él quiera ejecutar uno u otro orden de su providencia; aunque este conocimiento no sea necesario para que pueda hablarse de providencia tomada en sentido común en grado máximo, sin embargo, es absolutamente necesario para que pueda haber una providencia perfectísima, como es la divina, según hemos dicho en nuestros comentarios a la cuestión 22[1558].

Pues dándose este conocimiento junto con el conocimiento de los medios ajustados de por sí a los fines, el provisor sabe proveer con vistas a estos fines mucho mejor y de manera más plena y no puede errar en su providencia ─a pesar de la contingencia que, por su propia naturaleza, poseen las cosas a las que provee─, como si éstas fuesen a acontecer de manera distinta de como cree y espera, ni para Él pueden ser inciertas, como lo son para nuestra providencia.

Este mismo conocimiento ─en tanto que es una previsión de que, con dichos medios, estas criaturas dotadas de entendimiento alcanzarán la vida eterna dada la hipótesis de que se les concedan─ es un conocimiento que el entendimiento divino añade a la predestinación de estas criaturas más allá de la providencia que, con vistas a la beatitud, Dios tiene para con ellas y con las demás criaturas dotadas de entendimiento. Ciertamente, el plan divino del orden o de los medios ajustados para que las criaturas dotadas de entendimiento puedan alcanzar la beatitud, junto con el propósito de ejecutar este orden por sí mismo o por intervención de las causas segundas, es una providencia divina con vistas a la beatitud de las criaturas, tanto si éstas han sido predestinadas ─y, en consecuencia, van a alcanzar dicho fin por este orden─, como si no lo han sido. El plan de este orden, junto con ese mismo propósito ─previendo Dios con ciencia media que por este orden alcanzarán la beatitud─, es una predestinación con respecto a las criaturas de las que prevé que la alcanzarán.

Por ello, del mismo modo que el arte del entendimiento divino gracias al cual Dios conoce el modo de producir todas las cosas que podrían existir en virtud de su omnipotencia, antecede a la determinación libre de su voluntad, por la que decreta hacer unas cosas u otras, así también, el plan de todos los medios ─a través de los cuales puede proveer a todas las cosas con vistas a sus fines, tanto naturales, como sobrenaturales, y puede predestinar a todos aquellos que quiera, porque prevé que, con estos medios, alcanzarán la vida eterna─ antecede a la determinación libre o al propósito de la voluntad divina por el que estos mismos planes del entendimiento divino se completan en su ser como planes de la providencia y de la predestinación en relación a las cosas por las que Dios decide ejecutarlos.

(1558) *Cfr*. art. 1, disp. 2, n. 19.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

Por tanto, puesto que, de todo aquello que la predestinación eterna de Dios incluye en su razón formal, sólo el propósito de su voluntad ─en virtud del cual, finalmente, la predestinación se completa con vistas a su plan─ es libre en Dios ─pues el plan de los medios y la previsión de que, si se les conceden a las criaturas dotadas de entendimiento, éstas realmente alcanzarán la vida eterna, no son libres en Dios, sino que anteceden a todo acto libre de su voluntad─, por ello, cuando los Doctores se preguntan si al predestinado puede atribuírsele alguna causa, razón o condición por la que Dios lo haya predestinado, sólo pretenden debatir si acaso al arbitrio puede atribuírsele alguna causa, razón o condición del acto de la voluntad divina por el que Dios ha querido para el predestinado ─o para un predestinado antes que para otro─ los medios a través de los cuales alcanzará la vida eterna, o si nada de esto sucede, sino que todo ello debe atribuirse a la voluntad libre y misericordiosa de Dios, por la que sólo en virtud de su beneplácito ha querido que esto sea así.

20. Una vez dicho esto, vamos a ofrecer nuestra *sexta conclusión*: Preexistiendo en Dios, con anterioridad a todo acto libre de su voluntad, el plan del orden de cosas, de auxilios y de circunstancias que, por su parte, ha elegido, así como también el plan de los infinitos órdenes que podrían existir en virtud de su omnipotencia, previendo asimismo qué sucedería en cada uno de ellos en razón de la libertad de arbitrio de las criaturas dada la hipótesis de que Él, por su parte, quisiera elegirlo, ciertamente, no puede decirse que la causa, razón o condición ─tampoco necesaria─ de que Dios haya elegido este orden antes que otro ─y, por su parte, haya decidido hacerlo ejecutar─, de que, en consecuencia, haya elegido en Cristo para la vida eterna a unos antes que a otros y de que, por mediación de Cristo, haya decidido conferir a las criaturas los medios a través de los cuales, según ha previsto, alcanzarán la vida eterna en razón de su libertad ─o de la de otros, si fuesen niños─, se haya debido a la previsión del uso del libre arbitrio propio o del libre arbitrio de otros; pues esta previsión no es la razón de que los haya predestinado o haya querido para ellos los medios por los que, según ha previsto, alcanzarán la vida eterna, ni es la razón de que haya querido estos medios para unos antes que para otros, sino que todo esto debe atribuirse únicamente a la voluntad libre y misericordiosa de Dios, que así lo ha querido en virtud tan sólo de su beneplácito.

Así pues, sostenemos que la presciencia del uso del libre arbitrio de los predestinados o de su cooperación futura y libre con los dones y auxilios de Dios, de tal modo que alcancen la vida eterna en este orden de cosas que Dios ha decidido crear, no es la causa, razón o condición por la que, con predestinación genérica, unos u otros hayan sido predestinados antes que otros terceros, o por la que, con esa predestinación particular, los que realmente han sido predestinados, lo hayan sido como si Dios, por su parte, hubiese querido conferirles esos mismos medios que decidió donarles y a través de los cuales los ha predestinado por haber previsto que, en razón de su libertad, cooperarían de tal manera que por este camino alcanzarían la vida eterna, o como si esta fuera la condición

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

por cuya existencia o previsión Dios hubiese actuado de esta manera y sin la cual no habría querido hacerlo; por el contrario, tan sólo por su voluntad libre habría querido conferirles los medios a través de los cuales los ha predestinado. Pues aunque Dios no deniegue a ningún adulto los auxilios necesarios para la salvación, sin embargo, sólo por su voluntad libre ─y no en razón de la previsión del uso del libre arbitrio─ distribuye sus dones a quienes quiere, cuando quiere, en la cantidad que quiere y del modo que quiere; también en virtud de esa misma voluntad libre ha decidido desde la eternidad distribuirlos del modo en que lo ha hecho en un momento determinado del tiempo. Y si no distribuye sus dones a los adultos en razón de la previsión del uso de su libre arbitrio, mucho menos los distribuye a los niños en virtud del uso que, según prevé, harían de su libre arbitrio, si llegasen al uso de razón, o en virtud del uso del arbitrio de otros. Todo esto es evidentísimo por lo que ya hemos dicho tanto en este miembro, como en los anteriores, y no necesita más demostraciones.

21. *Séptima conclusión*: Aunque el predestinado no sea la razón, ni la condición, de la predestinación del adulto en cuanto al acto de la voluntad divina por el que se completa el plan de la predestinación, es decir, en cuanto al propósito de conferirle los medios a través de los cuales, tal como Dios prevé en virtud de la altitud de su entendimiento, alcanzará la vida eterna en razón de su libertad, sin embargo, la razón o condición de la presciencia por la que Dios, con anterioridad a este acto, lo prevé dada la hipótesis de que, por su parte, quiera conferirle estos medios, estaría en el uso o en la cooperación libre de este predestinado, sin la cual Dios no poseería esta ciencia; pero muchos no entienden esto.

Demostración: La cosa que es el efecto íntegro de la predestinación del adulto ─por una parte, en relación a toda la extensión y cada una de las partes del buen uso del libre arbitrio por el que el adulto se dispone para la gracia, acumula méritos una vez alcanzada ésta, resiste las tentaciones y resiste libremente hasta el final de sus días sin caer en pecado mortal, y, por otra parte, consecuentemente, en relación a los dones que dependen de este buen uso, ya sea como disposición requerida, ya sea como mérito, ya sea como condición sin la cual la gracia y los otros dones no perseverarían─, como decimos, la existencia de esa cosa ─en relación a todo lo que hemos dicho─ no sólo depende de que Dios, por su parte, quiera otorgar todo esto al predestinado y cooperar en ello, sino que también depende de la cooperación libre del arbitrio del predestinado hasta tal punto que si su arbitrio ─como le es posible en razón de su libertad─ no cooperase, nada de todo esto sucedería en realidad, como ya hemos explicado muy claramente en los dos miembros anteriores. Por tanto, puesto que no sucede que el predestinado, dada esa hipótesis, vaya a cooperar de este modo porque, dada esa misma hipótesis, Dios haya previsto que así va a suceder, sino que, por el contrario, Dios ha previsto esto y habría previsto lo contrario, si ─como es posible─ lo contrario fuese a suceder en razón de la misma libertad del adulto dada esa misma hipótesis, como ya hemos explicado con toda claridad en nuestros comentarios a la cuestión 14, artículo 13 (en la

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

disputa 50 y en las dos siguientes), y como sostiene el parecer común de los Padres que hemos ofrecido ahí mismo (disputa 52[1559]), por ello, de aquí se sigue que la condición sin la cual Dios no habría estado en posesión de esta presciencia, sería que en un momento determinado del tiempo el propio adulto vaya a cooperar en razón de su libertad de tal manera que, por estos medios, alcance la vida eterna, a pesar de que, si así lo quisiera, podría cooperar de manera contraria y no alcanzarla, sin que lo impida la voluntad divina de ayudarlo y cooperar con él.

22. *Octava conclusión*: Tomando en particular la predestinación de cualquier adulto a la que realmente Dios haya procedido desde la eternidad, de la misma manera que en la conclusión anterior hemos explicado que la razón o condición sin la cual Dios no habría estado en posesión de la mencionada presciencia, es que el propio adulto ─en razón de su libertad y por medio de su arbitrio─ coopere de tal manera que alcance la vida eterna, así también, de esto depende que todo lo demás que esta predestinación incluye, entre dentro de la predestinación o bien sea sólo una providencia con vistas a la beatitud del adulto.

Demostración: Sin esta presciencia, todo lo demás ─es decir, el plan de los medios junto con el propósito de ejecutarlo por parte de Dios─ no es predestinación, sino sólo una providencia con vistas a la beatitud; ahora bien, la predestinación añade esta presciencia. Por tanto, si el hecho de que un adulto, en razón de su libertad, coopere de tal manera que alcance la vida eterna, es la razón y la condición sin la cual Dios no poseería esta presciencia, entonces también será aquello de lo que depende que todo lo demás que esta predestinación incluye, entre dentro de la predestinación o bien sea tan sólo una providencia con vistas a la beatitud.

23. Por ello, es fácil entender que, como Dios, por su parte, provee a los adultos no predestinados ─tanto hombres, como ángeles─ de los auxilios y los medios a través de los cuales, si esto no estuviese en su arbitrio, realmente llegarían a la beatitud ─es más, a algunos de ellos les provee de auxilios y medios mucho mayores y más potentes que a muchos de los predestinados─, por ello, de la misma manera que si consideramos en particular el plan de proveer ─junto con el propósito de ejecutarlo─ a algún predestinado de los medios por los que, tal como Dios prevé, alcanzará en razón de su libertad la vida eterna, este predestinado seguirá siendo libre de cooperar de tal modo que no la alcance ─aunque si esto fuese a suceder, como es posible, el plan de proveerle de este modo y la voluntad de ejecutarlo nunca podrían considerarse predestinación, sino tan sólo providencia, porque no conllevarían la presciencia de que, por este camino, llegará a la beatitud─, así también, si consideramos en particular el plan de proveer ─junto con el propósito de ejecutarlo─ a alguien no predestinado ─por ejemplo, a Judas─ de los medios por los que, según Dios prevé, en razón

(1559) *Cfr*. n. 21-28.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

de su libertad no alcanzará la vida eterna, ciertamente, este adulto seguirá siendo libre de cooperar de tal modo que la alcance, aunque si así sucediese ─como es posible─, sin duda, el plan de proveerle de este modo y la voluntad divina de ejecutarlo deberían considerarse no sólo providencia, sino también predestinación de Judas, porque ésta conllevaría la presciencia de que, por este camino, llegaría a la beatitud.

Por ello, la libertad de arbitrio de los adultos no predestinados y la verdadera facultad de que, en caso de que así lo quieran, lleguen a la beatitud ─con vistas a la cual, verdaderamente y no de manera ficticia, Dios los ha creado─ no son compatibles con la providencia por la que Dios, por su parte, ha decidido proveerles para la vida eterna y con la presciencia que Dios tiene de ellos en menor medida de lo que lo son con su predestinación la libertad de arbitrio de los predestinados y la facultad de desviarse hacia la mayor de las miserias; asimismo, los no predestinados no están en manos de su propia potestad en menor medida de lo que lo están los predestinados; de este modo, unos y otros extienden su mano hacia lo que quieren y realizan aquello que, en caso de hacerlo, les conducirá a la vida eterna o bien aquello otro que les conducirá a la mayor de las miserias. En efecto, de la misma manera que unos y otros pueden extender su mano hacia lo que quieran, como si Dios no hubiese predestinado a unos y a otros no, así también, el plan de la providencia en particular con respecto a cada uno de ellos resulta indiferente de por sí para que implique la presciencia divina de que, en razón de su libertad, van a cooperar de tal modo que alcancen la vida eterna o de tal modo que no la alcancen; ahora bien, que en virtud de la altitud de su entendimiento Dios tenga esta presciencia ─que la predestinación añade más allá del plan particular de la providencia─ y no la presciencia contraria, se debe a que aquéllos, en razón de su libertad, cooperarán de un modo antes que de otro, sin que vayan a cooperar de este modo porque Dios así lo haya previsto.

24. Podemos confirmar que de la cualidad del uso previsto del libre arbitrio depende que uno y el mismo plan eterno de Dios de proveer a cualquier adulto ─tanto si pertenece al grupo de los predestinados, como si no─ deba considerarse una predestinación de este adulto o una providencia sólo con vistas a su beatitud; comenzaremos hablando de los ángeles, luego de los primeros padres en el estado de inocencia y finalmente de los demás adultos.

Comenzando por los ángeles, ¿quién puede negar, sin perjuicio de la fe católica y la libertad de arbitrio de los ángeles, que los ángeles que cayeron ─habiendo recibido los dones y auxilios con los que Dios los ayudó y colocó en el camino hacia la beatitud─ pudieron no haber consentido en caer en el pecado por el que perecieron y, por ello, pudieron haber perseverado en la gracia en la que fueron creados y haber alcanzado la vida eterna con vistas a la cual Dios los creó, sin que el plan de proveerles, ni el decreto eterno de Dios a través del cual decidió ayudarlos, pudieran haberlo impedido? Asimismo, ¿quién puede negar, sin perjuicio de esta misma fe católica y de la libertad, que los ángeles que permanecieron en la gracia y alcanzaron la vida eterna a

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

través de los auxilios con que Dios los ayudó en su camino hacia la beatitud, pudieron haber consentido en caer en pecado en razón de su libertad innata, de la misma manera que consintieron los demás, y, por ello, haber abandonado la gracia y perdido la felicidad sempiterna, sin que el plan de proveerles, ni el decreto eterno de Dios a través del cual decidió ayudarlos, pudieran haberlo impedido? Sin lugar a dudas, esto es lo que exigía el estado del camino en el que unos y otros se encontraban y las dos cosas eran necesarias para su mérito o demérito; no creo que esto pueda negarse sin perjuicio de la fe católica. Por tanto, teniendo en cuenta, en primer lugar, que si los primeros —como realmente estaba en su potestad— no hubiesen consentido en caer en pecado, ciertamente, habrían alcanzado la vida eterna y el plan de proveerles y el decreto —que sólo pudieron considerarse una providencia con vistas a su beatitud— se habrían considerado predestinación —porque habrían sido un plan y un decreto de conferir unos medios a través de los cuales, del mismo modo que habrían alcanzado la vida eterna, así también, Dios habría presabido su deber de concederles la beatitud— y teniendo en cuenta, en segundo lugar, que si los segundos, como realmente estaba en su potestad, hubiesen consentido en caer en pecado, ciertamente, habrían abandonado la gracia y habrían sido excluidos de la beatitud sempiterna y el plan y el decreto de proveerles —que pudieron considerarse predestinación— sólo se habrían considerado una providencia con vistas a su beatitud —que no habrían alcanzado con estos medios—, por todo ello, de la misma manera que del uso futuro del libre arbitrio de los ángeles —para hacer una cosa u otra en razón de su libertad innata— dependió que Dios, en virtud de la altitud de su entendimiento, presupiese con certeza una cosa u otra, así también, de este mismo uso futuro dependió —como condición necesaria— que el plan y el decreto de proveerles se considerasen predestinación o tan sólo una providencia dirigida a cada uno de ellos con vistas a su beatitud.

25. Asimismo, ¿quién osará negar, sin perjuicio de la fe católica y de esa gran libertad de la que gozaron los primeros padres en el estado de inocencia —de la que, citando a San Agustín, hemos hablado en nuestros comentarios a la cuestión 14, artículo 13, disputa 4 y 22— y que ni siquiera los luteranos se atreven a mancillar, que Adán con los dones de este estado —y, en consecuencia, sin perjuicio del plan de proveerle, ni del decreto divino a través del cual Dios decidió desde la eternidad ayudarlo de este modo— pudo no haber pecado y, en consecuencia, pudo haber perseverado en la gracia y haber alcanzado la vida eterna? Por tanto, teniendo en cuenta que si —como estaba en su potestad— no hubiese consentido en caer en pecado, habría alcanzado la vida eterna desde el estado de inocencia y, por consiguiente, el plan de proveerle y el decreto eterno —a través del cual Dios decidió ayudarlo en el estado de inocencia sólo de este modo—, que únicamente pudieron considerarse como una providencia con vistas a la beatitud, habrían debido considerarse predestinación, por todo ello, del uso del arbitrio de Adán —en uno o en otro sentido, en razón de su libertad, como condición necesaria— habría dependido que el plan y el decreto de proveerle de

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

este modo se moviesen tan sólo dentro de los límites de la providencia, como realmente sucedió, o bien recibiesen la consideración de predestinación.

26. Finalmente, pasando al caso de los adultos tras la caída de naturaleza, recurriremos en primer lugar al ejemplo que San Agustín ofrece en *De civitate Dei* (lib. 12, cap. 6[1560]). Tomemos a dos hombres justos en alma y cuerpo y exactamente iguales en todo lo demás y supongamos que Dios, por su parte, ha decidido ayudar y proveer a los dos exactamente del mismo modo. Entonces, ofreciéndoseles a ambos la misma ocasión de pecar tras haber visto a una misma mujer hermosa, puede suceder que ─en razón exclusivamente de su libertad innata─ uno consienta en caer en pecado, pero no el otro, por haber preferido reprimirse, como afirma San Agustín en el lugar citado, demostrando de este modo que la voluntad libre es la única causa del pecado. Pero si además suponemos que mueren de manera repentina, ya sea por el derrumbamiento de su casa o por otra razón, como a menudo suele suceder, encontraremos que el mismo decreto divino de conferirles a ambos los medios destinados a su salvación y el mismo plan de proveerles, deberán considerarse predestinación con respecto a aquel que, según Dios prevé, no consentirá en caer en pecado, sino que morirá en gracia, pero con respecto al otro ─del que Dios tendría la presciencia contraria─ deberán considerarse providencia y no predestinación. Por tanto, puesto que el hecho de que Dios no presepa de ambos lo mismo, sino cosas contrarias, depende de lo que ambos vayan a hacer en razón de su libertad ─de tal manera que, si así quisieran, podrían de hecho no hacer lo que van a hacer─, por ello, que los decretos o los planes de proveer deban considerarse predestinación o sólo una providencia con vistas a la vida eterna, dependerá como condición necesaria de lo que cada uno de ellos vaya a hacer en razón de su libertad innata, siendo esto algo que Dios, en virtud de la altitud de su entendimiento, ya habría presabido, porque es así como van a obrar y no al revés.

27. También podemos argumentar de este mismo modo con respecto a cualquier otro adulto que vaya a alcanzar la vida eterna o vaya a perderla por su propia maldad. En efecto, como aquel que está en camino hacia la beatitud, puede hacer uso de los auxilios o no hacerlo o también, al final de su vida, puede caer en pecado y no salir de él y, de este modo, perder la vida eterna ─sin que los auxilios que se le confieren según el decreto eterno de Dios o el plan de proveerle de ellos, puedan impedirlo─, y, por el contrario, aquel que debería ser condenado, puede hacer lo que está en él para llegar a la beatitud y Dios lo ayudará en la medida necesaria para que llegue a ella, por ello, de la misma manera que en la potestad de cada uno de ellos está obrar realmente de modo que alcancen la beatitud o no la alcancen ─sin que pueda impedirlo el decreto eterno de Dios de ayudarlos y proveerles de uno u otro modo─, así también, de su operación futura, como condición necesaria, dependerá que el decreto eterno

(1560) PL 41, 354.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

de Dios en relación a cada uno de ellos o el plan de proveerles, se consideren predestinación o tan sólo providencia, previendo Dios desde la eternidad y con certeza ─en virtud de la altitud de su entendimiento─ qué sucederá, a pesar de que esto es de por sí totalmente incierto y depende de la libertad de arbitrio.

28. Aquí debo advertir lo siguiente: Nosotros no establecemos para la predestinación una dependencia con respecto al uso del arbitrio de los adultos mayor que la que establece esa multitud de Doctores que ya hemos citado en nuestros comentarios a la cuestión 14, artículo 13 (disputa 51); y entre ellos se encuentran muchos de aquellos que, siguiendo el parecer más común entre los escolásticos, sostienen que la previsión del uso del libre arbitrio de los adultos no es causa, ni razón, de la predestinación; así piensan Escoto[1561], Driedo[1562] y muchos otros. Es más, nosotros establecemos una dependencia mucho menor.

En efecto, de la misma manera que estos Doctores ─con objeto de conciliar la libertad de nuestro arbitrio con la presciencia, predestinación y reprobación divinas─ afirman que, con respecto a aquello que depende del arbitrio creado, desde la eternidad Dios ha presabido una parte de la contradicción antes que la otra y ha predestinado a alguien en vez de reprobarlo, así también, del uso futuro de cualquier arbitrio dependerá que, ante el hecho de que el arbitrio creado elija una parte de la contradicción antes que la otra, Dios ─cuyos actos libres e internos son indivisibles y siempre participan en la producción de toda cosa creada─ haya hecho que desde la eternidad Él mismo haya presabido esta parte; ahora bien, en caso de que el arbitrio creado elija la otra parte de la contradicción, Dios habrá hecho que Él haya presabido esta parte y no la otra y, por ello, en caso de que cualquier adulto coopere con los auxilios de Dios de tal manera que persevere en la gracia hasta el final de su vida ─estando esto en su propia potestad─, Dios habrá hecho que desde la eternidad siempre haya estado predestinado; pero en caso de que obre de manera contraria y acabe su vida en pecado ─estando esto también en su potestad─, Dios habrá hecho que desde la eternidad haya sido reprobado.

29. Pero nosotros, que, en primer lugar, afirmamos que la presciencia y la predestinación poseen, con respecto a una de las dos partes de la contradicción, una certeza, una determinación y una firmeza tales que sería contradictorio que en la mente y en la voluntad divinas hubiese otra cosa o que desde la eternidad la hubiese habido sobre cualquier objeto particular ─como hemos demostrado en el lugar citado[1563]─, y que, en segundo lugar, no atribuimos toda la certeza de la predestinación divina al decreto a través del cual Dios decide proveer al predestinado de los medios con los que ─según Dios prevé─ alcanzará la vida eterna en razón de su libertad, así como tampoco al propio

(1561) *In* I, dist. 41, n. 11; ed. Vivès, t. 10, p. 697.
(1562) *De concordia liberi arbitrii et praedestinationis*, Lovanii 1566, f. 9bss.
(1563) *Cfr*. *supra* n. 28.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

plan de proveerle, sino a la presciencia con que lo prevé ─por lo que este decreto y esta providencia deben considerarse predestinación─, sostenemos lo siguiente: De la misma manera que, aunque esta presciencia se origine en la altitud y perfección del entendimiento divino, gracias a las cuales Dios conoce con certeza que va a suceder algo que en sí mismo es totalmente incierto y dudoso, sin embargo, depende ─como condición necesaria sin la cual Dios no poseería esta presciencia─ de que el arbitrio creado vaya a cooperar en razón de su libertad de tal modo que alcance la vida eterna ─pues esto no sucede porque Dios lo presepa, sino que lo presabe porque el arbitrio va a obrar así en virtud de su libertad, pudiendo suceder lo contrario─, así también, que ese decreto y esa providencia deban considerarse predestinación, depende ─como condición sin la cual no deberían considerarse predestinación─ de que el arbitrio vaya a cooperar de este modo en razón de su libertad y de que Dios prevea esto con certeza en virtud de la altitud de su entendimiento. Así conciliamos fácilmente la libertad de nuestro arbitrio tanto con la presciencia divina, como con la predestinación divina de los adultos. En efecto, de la misma manera que si el arbitrio ─como está en su potestad─ no fuese a cooperar de este modo, Dios no habría poseído la presciencia de que, con estos medios, este adulto alcanzará la vida eterna, así también, el decreto por el que desde la eternidad Dios ha decidido ayudarlo y proveerle con vistas a la eternidad a través de estos medios, tampoco habría debido considerarse predestinación.

30. Pero para que sea aún más evidente en qué medida la libertad de arbitrio de estos predestinados y réprobos, así como la facultad que unos y otros tienen de alcanzar realmente la vida eterna o apartarse de ella en dirección hacia la mayor de las miserias, concuerdan con la predestinación particular y la providencia que desde la eternidad Dios tiene para con ellos, supongamos que Dios Óptimo Máximo no posee esa presciencia media a través de la cual, en virtud de su entendimiento, sabe lo que va a suceder en razón de la libertad de arbitrio, sino que para Dios esto es tan incierto y desconocido como lo es en sí mismo y, no obstante, por medio de su ciencia natural ─a través de la cual conoce las naturalezas de todas las cosas, sus fines y los medios ajustados a éstos─, decide proveer a unos y a otros con vistas a la vida eterna exactamente igual que como de hecho les provee, ignorando de momento el resultado de cualquier futuro contingente. Ciertamente, dada esta hipótesis, nadie dudará de que la libertad de arbitrio de unos y de otros y su facultad de llegar a la beatitud o caer en la mayor de las miserias, en función del camino que quieran tomar en esta vida en razón de su libertad, concuerdan muy bien con esa misma providencia que desde la eternidad Dios tiene para con ellos, porque el resultado es totalmente incierto e inclinarse en un sentido u otro tan sólo depende de la libertad de arbitrio. Por tanto, puesto que el hecho de que, en virtud de la eminencia y perfección ilimitada de su entendimiento, Dios presepa qué va a suceder en razón de la libertad de arbitrio de cualquiera, no resta nada a su libertad, sino que respeta su indiferencia a la hora de inclinarse en el sentido que quiera, exactamente igual

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

que si Dios no estuviese en posesión de esta presciencia ─pues el arbitrio no va a inclinarse en este sentido porque Dios así lo haya presabido, sino que, como así va a suceder en razón de su libertad, por ello Dios lo ha presabido, aunque también habría presabido lo contrario, si así fuese a suceder en razón de su libertad─, ciertamente, por todo ello, esta misma libertad y facultad de alcanzar la vida eterna o apartarse de ella permanecen inconcusas, sin que esta presciencia lo pueda impedir.

Ahora bien, la razón de la predestinación y el abismo inescrutable del designio divino radican en lo siguiente: Como Dios ha conocido todos los planes ─en número infinito─ de proveer a los no predestinados, por los que habrían alcanzado la vida eterna en razón de su libertad y, por consiguiente, habrían sido predestinados, e igualmente ha conocido todos los planes ─en número infinito─ de proveer a los predestinados, por los que habrían perdido la beatitud en razón de su libertad y habrían sido réprobos, por ello, sólo por su libre voluntad y no en función de la cualidad del uso previsto del libre arbitrio ─tampoco como condición necesaria─, ha elegido para unos y para otros el modo de proveer por el que, según ha previsto, aquéllos no alcanzarán la vida eterna en razón de su libertad y éstos otros sí lo harán y, en consecuencia, aquéllos serán réprobos y éstos predestinados; ahora bien, no por ello ha cometido una injusticia con unos, ni con otros, porque a unos y a otros ha proveído de medios a través de los cuales, en caso de que no hubiese dependido de ellos, habrían alcanzado la vida eterna; además, a todos los descendientes de Adán ha proveído ─en la persona de su padre─ de los medios a través de los cuales, en caso de que esto no hubiese dependido de él, habrían alcanzado la beatitud eterna con suma facilidad.

31. Pero repárese en dos cosas. *Primera*: Aunque según lo que hemos dicho hasta aquí, dada cualquier providencia en particular en relación a cualquier adulto ─ya sea predestinación por conllevar presciencia, ya sea reprobación─, en la potestad de este adulto está hacer aquello en razón de lo cual, si tuviese la intención de hacerlo, esta providencia sería predestinación, porque conllevaría la presciencia de que, por este camino, llegará a la beatitud, sin embargo, no está en la potestad de ningún predestinado hacer que él mismo sea predestinado, porque no está en su potestad hacer que Dios, de entre los infinitos órdenes de cosas que puede elegir, elija, antes que otro, aquel en el que, tal como prevé, este adulto alcanzará la vida eterna en razón de su libertad, siendo esto en lo que consiste su predestinación.

Por esta razón, predestinar o no predestinar sólo depende de Dios en razón exclusivamente de su libre voluntad. Ahora bien, que uno u otro plan de proveer a este adulto en particular deba considerarse o no una predestinación con respecto a él, depende de que él mismo vaya a cooperar de una o de otra manera por medio de su arbitrio.

32. *Segunda*: La certeza de que el adulto predestinado alcanzará la vida eterna, procede de la ciencia media, que antecede al acto libre de la voluntad

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

divina; sin embargo, en cierta forma, la certeza está en ella como en una raíz y sólo dependiendo de la hipótesis de que Dios quiera conceder esos medios y quiera proveer de ese modo. Ahora bien, esta certeza procede de manera absoluta y sin hipótesis alguna de la ciencia libre, a través de la cual Dios prevé que, con posterioridad a este acto de la voluntad, el adulto alcanzará sin más la vida eterna. San Pablo reduce la certeza de nuestra predestinación a esta presciencia libre de Dios, que ─según nuestro modo de entender, basado en la realidad de las cosas─ Él posee tras realizar la predestinación, como un sello que se superpone a la predestinación ya realizada, cuando dice en II *Timoteo*, II, 19: «Pero el sólido fundamento de Dios se mantiene firme con este sello», por el que posee certeza y firmeza. En efecto, nuestro Señor conoce a los suyos por la predestinación y la elección eterna a través de las cuales ha querido conferirles los medios por los que, según prevé, alcanzarán la vida eterna.

33. Pero, sobre todo, debemos señalar lo siguiente: Preguntarse si acaso, dándose en Dios ─como realmente se da con anterioridad a todo acto de su libre voluntad─ esa presciencia plena en grado máximo de la cualidad del uso futuro del libre arbitrio en cualquier orden de cosas, de la que hemos hablado hasta este momento, la predestinación eterna de Dios por parte de la voluntad divina se produciría según la presciencia del uso futuro del libre arbitrio ─como si en razón de la cualidad o a causa de la cualidad del uso previsto Dios decidiese distribuir de uno u otro modo sus auxilios y sus dones o bien predestinar a unos antes que a otros─ difiere en gran medida de preguntarse si acaso de esta presciencia ─de la que depende que, bajo el punto de vista del entendimiento y de la voluntad divinas, lo restante se considere predestinación o una providencia sólo con vistas a la beatitud─ hay una razón o, más bien, una condición por parte de la cualidad del uso futuro sin la cual Dios no la poseería, como si, a pesar de que la predestinación no se produzca a causa de la presciencia de la cualidad del uso previsto, sin embargo, no se produjese sin esta presciencia y como si hubiese noticia de la cualidad del uso futuro del arbitrio, pero no como medida o casi medida de los dones de Dios ─en tanto que condición por la que los dones previstos debiesen ser concedidos y los no previstos denegados─, sino como medida de aquello de lo que depende que, por una parte, en un momento del tiempo, con unos o con otros auxilios y dones en particular, el adulto alcance o no la vida eterna y, por otra parte, la voluntad de ayudarlo y proveerlo por medio de estos auxilios y dones, se considere predestinación o tan sólo una providencia con vistas a la beatitud.

34. La primera de estas cuestiones es la que hasta el día de hoy han discutido los Padres y Doctores escolásticos. Respecto a ella, junto a San Agustín, Santo Tomás y otros, afirmamos ─oponiéndonos a lo sostenido por los Doctores que hemos citado en el miembro 4─ que la predestinación no se produce en función de la presciencia de la cualidad del uso del libre arbitrio, como hemos explicado en este miembro ─sobre todo, en la conclusión 6─ y en el 4.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

35. Sobre la segunda cuestión, los Padres y los Doctores escolásticos han hablado poco o nada, a pesar de que de la presciencia media ─que, según afirmamos, sin que nadie haya logrado contradecirnos, Dios posee, con anterioridad a todo acto libre de su voluntad, en relación a la determinación del arbitrio de las criaturas en uno o en otro sentido─ depende la conciliación legítima de la presciencia, la providencia y la predestinación con la libertad de nuestro arbitrio, así como el entendimiento legítimo de las Sagradas Escrituras; además, cuando esta presciencia lo es de la cooperación gracias a la cual se alcanza la vida eterna, dicha presciencia es lo que la predestinación del adulto añade a la providencia con vistas a su beatitud.

36. Por tanto, esta es nuestra *novena conclusión*: En el segundo sentido que hemos explicado, la predestinación de los adultos se produce en función de la presciencia del buen uso de su libre arbitrio y Dios tiene ─del modo que hemos explicado─ conocimiento de él cuando los predestina.

Demostración: *En primer lugar*: Leemos en *Romanos*, VIII, 29-30: «Porque a los que conoció de antemano, a ésos los predestinó a ser conformes a la imagen de su Hijo, para que éste sea el primogénito entre muchos hermanos; y a los que predestinó, a ésos también llamó &c.». En efecto, como la predestinación de los adultos se produce, de la manera que hemos explicado, en función de la presciencia del uso futuro de su libre arbitrio y, por consiguiente, la presciencia a la que San Pablo se refiere en este pasaje es previa y necesaria para la predestinación ─como bien comenta Dionisio el Cartujo[1564]─, por ello, San Pablo, usando unas palabras, relaciona la predestinación con la presciencia y, usando otras, relaciona la vocación con la predestinación y la justificación con la vocación, como observa Cayetano comentando este pasaje[1565], aunque lo explica de distinta manera.

Para que esto se entienda mejor, hay que señalar que San Pablo previamente dice: «Sabemos que Dios hace concurrir todas las cosas para el bien de los que le aman, de los que según sus designios son llamados santos»[1566]; como demostración o explicación de esto, inmediatamente añade: «Porque a los que conoció de antemano, a ésos los predestinó &c.». Las palabras que San Pablo añade para explicar las anteriores («de los que según sus designios son llamados santos») se comentan según dos modos de explicar las palabras: «… de los que según sus designios son llamados santos». Pues San Juan Crisóstomo[1567], Teodoreto[1568], Teofilacto[1569] y otros muchos anteriores a San Agustín comentan las primeras palabras sin recurrir al designio y a la voluntad de Dios, sino

(1564) *Enarrationes in omnes Beati Pauli epistolas*, p. 69, In Rom., VIII, 29 (*Opera omnia*, Monstrolii 1901, tom. 13).

(1565) *In Rom*., VIII, 30.

(1566) *Romanos*, VIII, 28.

(1567) *In epistolam ad Romanos*, hom. 15, n. 1; PG 60, 541.

(1568) *Interpretatio epistolae ad Romanos*, ad VIII, 28-30; PG 82, 141.

(1569) *Expositio in epistolam ad Romanos*, ad VIII, 28; PG124, 452c.

φñ (c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

al designio y a la voluntad de quienes son llamados, como si la vocación se produjese a causa de la presciencia del designio o del buen uso del libre arbitrio de aquellos que son llamados. Entonces explican las palabras siguientes de este modo: Pues a aquellos de quienes presupo que harían un buen uso de su arbitrio y, en razón de su libertad, serían conformes a la imagen de su Hijo, los predestinó para que así sucediese. Por tanto, según esta explicación, con mayor razón habría que decir que la predestinación se produce en función de una presciencia considerada en el segundo sentido, de la que ya hemos hablado en nuestra conclusión.

Sin embargo, esta explicación no se demuestra porque ─como con razón afirman en común los Doctores posteriores a San Agustín y como da a entender el contexto en el que aparecen las palabras de San Pablo, tanto en este pasaje, como en otros─ la vocación se produzca en función del designio de Dios, que distribuye los dones de su gracia según su deseo. Por tanto, cuando San Pablo explica las primeras palabras de tal modo que, según su costumbre, al mismo tiempo enseñe que no por ello desaparece la libertad de nuestro arbitrio, sino que está presente tanto en los hombres que son predestinados, como en los que son llamados según el designio de Dios, añade: «Porque a los que conoció de antemano (es decir, a aquellos de los que supo que, en razón de la libertad de su arbitrio, serían conformes a la imagen de su Hijo dada la hipótesis de que, por su parte, Él decidiese ayudarlos con los auxilios que, según su decreto, les otorga misericordiosamente)[1570], a ésos los predestinó»; es decir, los predestinó para que fuesen conformes a la imagen de su Hijo, decidiendo concederles estos mismos auxilios en un momento determinado del tiempo. Luego enumera los efectos de la predestinación eterna en función de la presciencia, diciendo: «… y a los que predestinó &c.». Sin lugar a dudas, el mejor modo de comentar este pasaje de San Pablo es recurriendo a esa presciencia que ─como bien señala Dionisio[1571]─ es previa y necesaria para la predestinación; esta no es otra que la ciencia media, a través de la cual Dios conoce qué va a suceder en razón de la libertad de arbitrio, habiendo recibido unos u otros dones y puesto en uno u otro orden de cosas, dada la hipótesis de que Dios decida conceder estos dones.

Del mismo modo que otras explicaciones de este pasaje son forzadas y peregrinas, así también, difieren entre sí de tal manera que apenas es posible encontrar dos que coincidan. En parte se muestra de acuerdo San Agustín, o quienquiera que fuese el autor del *Hypognosticon*, al comienzo del lib. 6, donde afirma: «Decimos que hay predestinación, cuando Dios prevé y previene o preordena algo que va a suceder y, por ello, Dios ─cuya presciencia no es accidental, sino que ha sido siempre y es esencia─ predestina todo aquello que presabe (entiéndase que preordena)[1572] que va a ser así antes de que lo sea. Predestina, porque presabe lo que va a suceder. Por ello, el apóstol también dice:

(1570) *Addit*. de Molina.
(1571) *Op. cit*., p. 69b.
(1572) *Addit*. de Molina.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

Porque a quienes conoció de antemano, a ésos los predestinó. Pero no predestina todo lo que presabe. Pues lo malo sólo lo presabe; ahora bien, lo bueno lo presabe y lo predestina. Por tanto, predestina lo bueno gracias a su presciencia, es decir, lo preordena antes de que realmente suceda. Y en cuanto comienza a suceder, siendo Él autor, llama, ordena y dispone. De ahí que siga diciendo*: y a los que predestinó, a ésos también llamó*»[1573].

37. *En segundo lugar*: Leemos en *Romanos*, XI, 2: «No ha rechazado Dios a su pueblo, a quien de antemano conoció»; es decir, a aquellos de entre los judíos que, según la elección de la gracia, alcanzarán la salvación, como explica San Pablo un poco más adelante. En efecto, puesto que, para que cualquier adulto sea predestinado, son necesarias dos cosas, a saber, por una parte, la elección de Dios según su designio por la gracia ─es decir, la voluntad de conferir los auxilios de gracia a través de los cuales, según prevé, el predestinado alcanzará la vida eterna en razón de la libertad de su arbitrio─ y, por otra parte, la propia presciencia de que, en razón de su libertad, hará de estos auxilios un uso tal que llegará a la beatitud, por ello, las Sagradas Escrituras ─en un lugar y por una razón─ denominan «predestinación» a la elección según el designio divino y ─en otro lugar y por otra razón─ la denominan «presciencia»; también llaman «predestinados» a aquellos de quienes Dios ha previsto que, en razón de su arbitrio, llegarán a la beatitud.

38. *En tercer lugar*: Leemos en I *Pedro*, I, 1-2: «Pedro, apóstol de Jesucristo, a los elegidos extranjeros… elegidos según la presciencia de Dios Padre en la santificación del Espíritu para la obediencia &c.». Aquí también, por la misma razón, se dice que la elección se produce según la presciencia de Dios Padre.

39. *En cuarto lugar*: Leemos en II *Pedro*, I, 10: «Por lo cual, hermanos, procurad asegurar con buenas obras vuestra firme vocación y elección». Aquí se enseña claramente que del uso futuro del arbitrio de los elegidos en uno u otro sentido, en razón de su libertad, depende que su elección y vocación sean firmes o no. Aunque aquí parezca que se está hablando de una vocación y elección a la gloria por una garantía de la fe y de la gracia en virtud de las cuales ya tendrían derecho a ella y con seguridad llegarían a ella, salvo que la perdiesen por su propia negligencia y culpa ─y San Pedro les exhorta a obrar de tal modo que no pierdan esas garantías, en la medida en que de este modo su vocación es segura, y alcancen el fin para el que se les ha llamado de esta manera─, sin embargo, esto sirve muy bien para demostrar lo que sostenemos; pues de aquí se sigue que del uso futuro de su libre arbitrio, en uno u otro sentido, dependería la existencia del efecto de su predestinación y, por consiguiente, que desde la eternidad Dios haya poseído la presciencia de que, por este uso, alcanzarán la vida eterna y que desde la eternidad hayan sido predestinados.

(1573) *Cfr*. c. 2, n. 2; PL 45, 1657s.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

40. *En quinto lugar*: Para que alcancemos la justificación y la salvación, Dios nos predestina del modo en que, en un momento determinado del tiempo, las alcanzamos, como afirma Santo Tomás en este lugar[1574] (argumento *Sed contra*) y como con razón repite a menudo Domingo de Soto en sus comentarios al cap. 9 de *Romanos*[1575]. No obstante, los adultos alcanzamos la justificación y la vida eterna con dependencia de que libremente lo queramos, de tal manera que el efecto íntegro de la predestinación depende simultáneamente de la voluntad libre de Dios y del influjo libre de nuestro arbitrio, estando en nuestra potestad no alcanzar la justificación, ni la salvación, como enseña la fe. Por tanto, que desde la eternidad hayamos sido predestinados a través de los medios por los que realmente hemos sido predestinados y alcanzaremos la vida eterna, no depende tan sólo de la voluntad divina en virtud de la cual Dios decide ayudarnos con estos medios, sino que al mismo tiempo también depende de la cooperación libre y del influjo previsto de nuestro arbitrio; por otra parte, la voluntad divina de ayudarnos de este modo no puede considerarse predestinación, salvo que conlleve la presciencia del libre influjo futuro de nuestro arbitrio.

41. *Finalmente*: Con los mismos auxilios divinos con los que uno alcanza la justificación y la salvación, otro no lo hace en razón de su libertad, y viceversa, como es evidente por lo que podemos leer en *Mateo*, XI, 21: «… si en Tiro y en Sidón…». Tampoco hay que dudar de que se han desviado hacia el infierno muchos hombres que recibieron de Dios auxilios mucho mayores que los que recibieron muchos que en el cielo disfrutan de la contemplación divina, entre los que parece que se encuentran los judíos que vieron a Cristo nuestro Señor predicando y haciendo milagros, de los cuales ─como nos recuerda San Pablo en *Romanos*, X, 21─ se quejó el Señor por boca de Isaías, diciendo: «Todo el día tendía yo mis manos a un pueblo rebelde, que iba por caminos malos, en pos de sus pensamientos, un pueblo que me incitaba a la ira descaradamente y sin cesar»[1576]. También nuestro señor Jesucristo en *Mateo*, XXIII, 37, dice: «¡Cuántas veces quise reunir a tus hijos a la manera en que la gallina reúne a sus polluelos bajo las alas y no quisiste!». Pero que unos, con mayores auxilios, no hayan sido predestinados, ni salvados, y otros, con menores auxilios, lo hayan sido, se debe a que los primeros, en razón de su libertad innata, no han querido hacer de su arbitrio un uso tal que alcancen la salvación; y los segundos, sin embargo, lo han querido en grado máximo. Por tanto, que la voluntad eterna por la que Dios decide conferir a los adultos los medios a través de los cuales llegarán a la beatitud, se considere predestinación, depende ─como condición sin la cual no debería considerarse así─ de que los propios adultos, en razón de su libertad innata, hagan de su arbitrio un uso tal que lleguen a la beatitud y de que Dios prevea esto en virtud de la altitud de su entendimiento.

(1574) *Summa Theologica*, I, q. 23, art. 5.
(1575) Antverpiae 1550, p. 271ª.
(1576) *Isaías*, LXV, 2-3.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

42. Debemos añadir lo siguiente[1577]: Aunque el uso previsto del libre arbitrio u otras circunstancias por parte del adulto a predestinar, no obliguen a Dios a tomar la decisión de proveerle y ayudarlo de este modo, sin embargo, Él puede tomar en consideración las circunstancias y el uso del libre arbitrio, siendo conveniente y muy conforme a la razón que obre así, como realmente sucede en numerosas ocasiones, en las que toma en consideración muchas de estas circunstancias y decide ─a causa de las circunstancias y del uso previsto─ cosas que de otro modo no decidiría, como claramente se colige de las Sagradas Escrituras. En efecto, si consideramos que entre los efectos de la predestinación se incluye el hecho de que Dios se adelante con la muerte a un hombre justo que, si viviese más tiempo, se condenaría en razón de su libertad, entonces, sin duda, cuando Dios lo predestina, tiene en cuenta la cualidad del uso previsto de su libre arbitrio. Esto es conforme a lo que leemos en *Sabiduría*, IV, 11-14: «Fue arrebatado, para que la maldad no pervirtiese su inteligencia y el engaño no extraviase su alma». Pues a Dios le plugo su alma y, a causa de ello, se apresuró en arrebatárselo a las maldades.

También, cuando en I *Timoteo*, I, 13, San Pablo dice de sí mismo: «… que primero fui blasfemo y perseguidor violento, pero fui recibido en misericordia, porque lo hacía por ignorancia en mi incredulidad»; está enseñando claramente que no habría sido recibido en misericordia, ni habría recibido una ayuda tan grande, si hubiese cometido sus pecados por maldad.

A causa del pecado de Saúl, del que se nos habla en I *Samuel*, XIII, Samuel le dijo:«Has obrado neciamente. Si no hubieses obrado así, Dios habría afirmado tu reino sobre Israel para siempre, pero ahora tu reino no durará»[1578].

En *Génesis*, XXII, 15-18, a causa de la conocida obediencia de Abraham, Dios le dijo: «… porque has hecho algo así y no has perdonado a tu hijo por mi causa, te bendeciré… y en tus descendientes serán benditas todas las naciones de la tierra, por haberme obedecido».

Según leemos en *Hechos*, X, Cornelio fue llamado a la fe de Cristo por sus oraciones y limosnas.

Es cosa evidente, por lo que podemos leer en las Sagradas Escrituras, que cuanta mayor diligencia ponen los justos en honrar a Dios, tanto mayores y más abundantes son los auxilios con que Dios suele ayudarlos, para que perseveren en la gracia y crezcan en ella. Pues, según leemos en *Mateo*, XXV, 28, y en *Lucas*, XIX, 25, Dios manda que se le quite el talento a aquel que obró con desidia y ordena que se le entregue a quien trabajó más que nadie y era más rico que todos los demás: «Quitadle el talento y dádselo al que tiene diez, porque al que tiene se le dará y abundará; pero a quien no tiene, aun lo que tiene se le quitará».

Es más, del mismo modo que Dios suele permitir un pecado como castigo de otro pecado, así también, por las limosnas y otras obras moralmente buenas realizadas por alguien en pecado mortal, a menudo Dios acostumbra a ayudar

(1577) *Cfr*. *infra* m. 12, n. 1-7, sobre todo n. 6-7.
(1578) I *Samuel*, XIII, 13-14.

φñ (c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

más rápido y en mayor medida a uno que a otro, para que abandone el pecado; por ello, estas obras con razón suelen denominarse «disposiciones remotas para la gracia».

Además, para concluir nuestra doctrina, vamos a añadir ─en términos genéricos─ a lo que hemos dicho hasta aquí una proposición menor: A causa del buen o mal uso futuro del libre arbitrio, previsto por Dios dada la hipótesis de que Él quiera establecer uno u otro orden de cosas, desde la eternidad Dios decide conferir los auxilios y los dones que confiere en un momento determinado del tiempo, a causa de algún buen uso antecedente del libre arbitrio, y también decide, a causa de un mal uso antecedente del libre arbitrio, permitir los pecados o infligir un castigo.

43. También, en lo que se refiere a la exaltación, la alabanza y el honor de Cristo y su santísima madre, me parece muy verosímil no sólo que Dios hubiese decidido conferir a sus dos almas santísimas dones más excelentes, sino que también hubiese previsto que éstas, en razón de su libertad innata, harían de su arbitrio un uso mejor que las demás y, por ello, hubiesen sido elegidas antes que las demás para una dignidad tan grande.

44. Por todo lo dicho, será fácil entender, por una parte, la diferencia máxima que media entre la predestinación de Cristo ─en tanto que fue predestinado en función de su naturaleza humana para ser al mismo tiempo Hijo de Dios por unión hipostática─ y la predestinación de los demás hombres adultos en Cristo y por Cristo y, por otra parte, la semejanza que hay entre ambas.

La diferencia es la siguiente: Como a la naturaleza humana no puede conducírsele hacia la unión hipostática a través del uso de su arbitrio, sino tan sólo a través de Dios, por ello, en la predestinación de Cristo en cuanto hombre para ser al mismo tiempo Hijo de Dios, no se tuvo en consideración de ningún modo ─con vistas a esta predestinación─ el uso previsto de su libre arbitrio; sin embargo, como los hombres adultos son predestinados para la vida eterna en Cristo y por Cristo de tal modo que, por medio de su arbitrio ─apoyado en la gracia, los auxilios y los méritos de Cristo─, lleguen a ella, en caso de que ellos mismos quieran, por ello, el uso de su libre arbitrio debe tenerse en cuenta, como ya hemos explicado.

La semejanza es la siguiente: Como todos los auxilios y medios sobrenaturales a través de los cuales Dios los predestina, se conceden por mediación de Cristo y, por consiguiente, derivan ─como de una fuente─ de la predestinación de Cristo en cuanto hombre, por ello, del mismo modo que la predestinación de Cristo en cuanto hombre para ser simultáneamente Hijo de Dios, no se debió a los méritos o a algún uso del libre arbitrio de Cristo, tampoco la predestinación de los demás hombres en relación al efecto íntegro de su predestinación y, por consiguiente, a la concesión de los auxilios y de la gracia que ─a partir de esta predestinación y de los méritos de Cristo─ se derivan hacia cada uno de los predestinados, se debe a los méritos o a algún

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

buen uso de su libre arbitrio que anteceda a estos dones, sino que, de manera puramente gratuita, se debe tan sólo a la voluntad de Dios. San Agustín en *De praedestinatione sanctorum* (cap. 15[1579]) ─que ya hemos citado en el miembro 6[1580]─ habla de esta semejanza entre nuestra predestinación y la de Cristo y, sin embargo, no niega, ni puede negar, la diferencia que hemos señalado.

45. Finalmente, esta es nuestra *última conclusión*: Que el plan de la providencia para con los niños y la voluntad divina de conferirles los medios a través de los cuales lleguen a la beatitud, se consideren predestinación, no sólo depende de la propia unión libre de sus padres dirigida a su procreación, así como también de las demás cosas de las que depende la protección de la prole hasta el momento de recibir el remedio contra el pecado original, sino que también depende de la propia aplicación libre de este remedio, sea quien sea el que lo aplique.

Demostración: Si estos niños no fuesen a nacer, ni fuesen protegidos hasta el momento en que se les aplicase el remedio contra el pecado original, entonces del mismo modo que nunca alcanzarían la vida eterna, tampoco serían predestinados. Por tanto, puesto que el hecho de que nazcan, sean protegidos y se les aplique el remedio contra el pecado original, depende de la libre operación de otro ─que de hecho podría no producirse─, por ello, que la voluntad divina de conferirles estos medios y proveerles de este modo, se considere predestinación, depende de la operación libre de otros.

Por esta misma razón, puesto que, para que un adulto predestinado llegue a la beatitud, es necesario que previamente haya nacido, por ello, la operación libre de la que depende su nacimiento, es también aquello de lo que depende que la voluntad divina ─en cuanto está en Dios─ de conferirle los medios por los que alcanzará la vida eterna, se considere predestinación.

Miembro XII: Apéndice del anterior

1. No han faltado quienes[1581], por lo que he dicho en el miembro anterior (§ *Debemos añadir lo siguiente…*[1582]), sostienen que yo afirmo que en el buen uso del libre arbitrio se encuentra la causa de la predestinación, pero no como causa necesaria ─es decir, como si una vez previsto el buen uso del libre arbitrio, Dios comprometiese su voluntad de tal modo que, cuando así lo prevé, lo predestina sin excepción por unos u otros medios y, cuando no lo prevé, sin excepción alguna, no lo predestina─, sino como una causa congruente por la que, generalmente, predestina a unos, pero no a otros.

(1579) PL 44, 981ss.
(1580) *Cfr*. n. 3.
(1581) *Censura romana*, ad p. 477.
(1582) *Cfr*. n. 42.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

2. Pretenden demostrar su opinión, porque en el miembro 4[1583] impugno el parecer de quienes sostienen que el buen uso previsto del libre arbitrio es la causa de la predestinación, siempre que esto se entienda en el sentido de que Dios elige el uso del arbitrio como medida y regla en función de la cual, desde la eternidad, decide conferir auxilios y medios para la salvación, de tal modo que Él pondría la igualdad en los auxilios y los medios deseables para la salvación de cualquier hombre, debiéndose la desigualdad a la diversidad del uso previsto del libre arbitrio, como si el uso previsto del libre arbitrio fuese la raíz, el origen y la razón por la que unos y no otros son predestinados.

3. Me causa gran asombro que alguien que haya leído mi obra en su integridad, pueda atribuirme esta opinión; pues con gran frecuencia clamo y demuestro de la mejor manera que la predestinación no se debe al buen uso previsto del libre arbitrio ─ni siquiera como condición necesaria─, sino tan sólo a la voluntad libre de Dios, que reparte sus dones como quiere y a quien quiere; además, si la predestinación se debiese, por norma general, al buen uso previsto del libre arbitrio, entonces, aunque Dios no realizase todas las predestinaciones de este modo ─porque en algunas no se cumpliría la regla─, sin embargo, sería absolutamente falso afirmar que la predestinación no se debe al buen uso previsto del libre arbitrio.

4. Vamos a comenzar por la demostración[1584]. Ciertamente, en los miembros 4 y 5, ofrecemos todos los pareceres de aquellos que sostienen que el buen uso del libre arbitrio es la razón o la causa de la predestinación y los refutamos de la mejor manera. En el miembro 5[1585] ofrecemos de manera expresa junto con Santo Tomás ─y con toda claridad─ el parecer de quienes establecen que el buen uso del libre arbitrio es una causa congruente de la predestinación y lo rechazamos como ajeno a las Sagradas Escrituras y como más que peligroso en materia de fe. Además de las razones que allí adujimos para demostrar esto, también dijimos que esto mismo muestran los argumentos por los que, en el miembro 4[1586], rechazamos ─como más que peligrosos en materia de fe─ los pareceres mencionados en dicha demostración.

Ahora bien, si en el miembro 4[1587] ─antes de presentar los argumentos con los que refutamos estos pareceres─ ofrecimos las palabras que se citan en esta demostración, sobre todo se debió: a que, sin lugar a dudas, estos autores entendían sus pareceres de este modo; a que nuestros argumentos así lo demostraban y, de esta manera, la disputa resultaba más clara y evidente; y a que no pretendíamos censurar la tesis de que la predestinación se produce con presciencia del uso del libre arbitrio y teniendo en consideración este uso ─del modo que hemos

(1583) *Cfr*. n. 12.
(1584) *Cfr*. *supra* n. 2
(1585) *Cfr*. m. 5, n. 2.
(1586) *Cfr*. n. 13-18.
(1587) *Cfr*. n. 12.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

explicado en el miembro anterior[1588]—, como algo que —sin que lo impidan los dones— depende de la libertad de arbitrio y es necesario para alcanzar la vida eterna y —por ello— para que los dones a través de los cuales Dios predestina, sean efecto de la predestinación y, por consiguiente, la voluntad eterna de Dios de conferir estos dones se considere predestinación.

Además, cuando nos expresamos de este modo, tomamos las palabras «regla» y «medida» en sentido indistinto y genérico, tanto si Dios toma —sin hacer excepciones— el uso del arbitrio para predestinar o no predestinar, como si tan sólo lo hace por norma general y con frecuencia y, por ello, con excepciones. Por esta razón, tanto en este lugar, como dondequiera que hablemos de esta cuestión, en general excluimos que el hecho de que unos sean predestinados y otros no, pueda reducirse —como razón, raíz y origen— a la desigualdad del uso previsto del libre arbitrio, porque tan sólo se reduce a la voluntad libre de Dios. Tras presentar todos nuestros argumentos, concluimos el miembro cuarto con las siguientes palabras: «Todos estos pasajes dan a entender con toda claridad que Dios no decide conferir el efecto de la predestinación en función de la cualidad del uso previsto del libre arbitrio, sino en razón de su beneplácito y voluntad»[1589]. Ciertamente, los autores de las opiniones que allí refutamos, nunca negarán que Dios hace muchas excepciones a esta regla y que, con frecuencia, no distribuye sus dones en función de la cualidad del uso previsto del libre arbitrio, como sucedió en el caso de Nuestra Señora, en el de San Juan Bautista —que fue santificado en el útero de su madre— y en el de la vocación de San Pablo, como ya dijeron Gabriel Biel y San Buenaventura, según hemos dicho en ese mismo miembro cuarto; no obstante, ahí mismo también hemos impugnado su parecer, según el cual en el buen uso del libre arbitrio se encontraría la raíz y la causa de la predestinación. En efecto, si en este lugar en particular no hemos dicho que la predestinación no puede reducirse a la cualidad del uso previsto del libre arbitrio como causa congruente por la que Dios predestine a unos y no a otros de manera regular, no se debe a que seamos de la opinión contraria, como se nos achaca sin ninguna razón, sino a que ni siquiera llegamos a sospechar que alguien pudiese atribuirnos este parecer.

5. Respecto a lo que dijimos en el miembro anterior[1590], antes de la novena conclusión, hemos distinguido un doble sentido en la siguiente proposición: *La predestinación se produce en función de la presciencia del uso futuro del libre arbitrio*. *Primero*[1591]: La predestinación se produce a causa de la presciencia de la cualidad del uso futuro, dada la hipótesis de que los hombres sean puestos en uno u otro orden de cosas, con unas u otras circunstancias. Es en este sentido en el que dije[1592] —como constantemente he afirmado— que la predestinación no se

(1588) *Cfr*. m. 11, n. 33-41.
(1589) *Cfr*. n. 18.
(1590) *Cfr*. m. 11, n. 42; *supra* n. 1.
(1591) *Ibid*., n. 33.
(1592) *Ibid*., n. 34.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

produce a causa de la cualidad del uso previsto. Como he dicho desde el principio, quien niega que la predestinación se produzca a causa de la cualidad prevista, sin duda, está sosteniendo que no hay ninguna cualidad prevista a causa de la cual se produzca la predestinación, porque esta negación excluye toda cualidad, de tal manera que, si hubiese alguna cualidad a causa de la cual ─también como causa congruente─ de algún modo se produjese la predestinación, entonces sería absolutamente falso afirmar que la predestinación no se produce a causa de la cualidad prevista del uso del arbitrio.

Segundo[1593]: La predestinación no se produce sin presciencia de la cualidad del uso futuro del libre arbitrio, dada cualquier hipótesis. Es en este sentido en el que hemos explicado, a partir de la novena conclusión[1594], que la predestinación se produce en función de la presciencia de la cualidad del uso futuro del libre arbitrio y teniendo en consideración este uso.

6. Volviendo a lo que he dicho en el miembro anterior (§ *Debemos añadir lo siguiente*…[1595]), ciertamente, ahí no enseño que la predestinación se produzca a causa de la cualidad del uso del libre arbitrio ─ni siquiera como causa congruente─, como es evidente a todas luces, sino que, ofreciendo algunos ejemplos tomados de las Sagradas Escrituras, demuestro que, cuando Dios predestina a los hombres, tiene en cuenta las circunstancias y el uso previsto del libre arbitrio para tomar una decisión, pero no predestina a causa de este uso o cualidad.

Hemos ofrecido el primer ejemplo, porque, mientras consideremos que entre los efectos de la predestinación se incluye el hecho de que Dios se adelante con la muerte a un hombre justo que, si viviese más tiempo, se condenaría en razón de su libertad, por ello mismo, tendremos que afirmar que cuando Dios lo predestina desde la eternidad por estos medios, tiene en cuenta este mal uso futuro previsto, pero no para predestinarlo a causa de este uso ─ni siquiera como causa congruente─, pues sería estúpido decir tal cosa, sino para impedir este mal uso con una muerte prematura como efecto de la predestinación, según leemos en *Sabiduría*, IV, 11-14: «Fue arrebatado, para que la maldad no pervirtiese su inteligencia y el engaño no extraviase su alma». Pues a Dios le plugo su alma y, a causa de ello, se apresuró en arrebatárselo a las maldades.

El segundo ejemplo ─sobre las palabras que en I *Timoteo*, I, 13, San Pablo dice de sí mismo: «… que primero fui blasfemo y perseguidor violento, pero fui recibido en misericordia, porque lo hacía por ignorancia en mi incredulidad»─ nos está enseñando claramente que San Pablo no habría sido recibido en misericordia, ni habría recibido una ayuda tan grande, si hubiese cometido sus pecados por maldad; a continuación se nos enseña que Dios no habría decidido esto así desde la eternidad, predestinándolo de manera misericordiosa; por

(1593) *Ibid*., n. 33.
(1594) *Ibid*., n. 36.
(1595) *Cfr*. n. 42.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

consiguiente, también se nos enseña que, cuando Dios decide incluir esto entre los efectos de la predestinación de San Pablo, está atendiendo a la cualidad de la ignorancia que excusaba el mal uso de su arbitrio, pero no como si esta cualidad fuese una condición ─ni siquiera entendida como causa congruente─ por la que lo predestinase o lo llamase de manera tan prodigiosa, como es evidente de por sí, sino como una condición sin la cual no habría decidido llamarlo de manera tan extraordinaria, como bien puede colegirse de las palabras de San Pablo.

El tercer ejemplo ─tomado a partir de las palabras que leemos en I *Samuel*, XIII, 13-14: «Has obrado neciamente. Si no hubieses obrado así, Dios habría afirmado tu reino sobre Israel para siempre, pero ahora tu reino no durará»─ nos enseña que, a causa de este mal uso previsto del libre arbitrio de Saúl, Dios decidió arrebatarle a él y a sus descendientes el poder dentro del reino de Israel.

El cuarto ejemplo nos enseña que, a causa de la conocida obediencia de Abraham y del buen uso futuro y previsto de su libre arbitrio con la cooperación de la gracia, Dios decidió colmarlo de bendiciones, entre las cuales estuvo la de hacerse hombre dentro de su estirpe.

El quinto ejemplo nos enseña que, a causa de unos usos del libre arbitrio igualmente buenos por parte de Cornelio, Dios decidió llamarlo a la fe de Cristo de una manera especial.

Los demás ejemplos enseñan que, a causa de un uso bueno y diligente del libre arbitrio con la cooperación del auxilio de la gracia, Dios decide conferir los otros dones y auxilios mayores que de hecho confiere en un momento determinado del tiempo; ahora bien, que esto suceda así en el caso del hombre predestinado, no significa que se le predestine a causa de este buen uso ─ni siquiera en términos de causa congruente─, sino que tan sólo supone establecer un efecto particular de la predestinación a causa de otro, entendido como causa dispositiva y meritoria de aquél, siendo esto algo que ningún Doctor niega.

He aquí que, en todo ese párrafo, no hablo de ninguna causa de la predestinación ─ni siquiera entendida como causa congruente─, como se me atribuye.

7. Puesto que, al principio de ese párrafo[1596], afirmo lo siguiente: «Aunque el uso previsto del libre arbitrio u otras circunstancias por parte del adulto a predestinar, no obliguen a Dios a tomar la decisión de proveerle y ayudarlo de este modo, sin embargo, Él puede tomar en consideración las circunstancias y el uso del libre arbitrio, siendo conveniente y muy conforme a la razón que obre así, como realmente sucede en numerosas ocasiones, en las que toma en consideración muchas de estas circunstancias y decide ─a causa de las circunstancias y del uso previsto─ cosas que de otro modo no decidiría, como claramente se colige de las Sagradas Escrituras»; y, además, a continuación

(1596) *Cfr*. m. 11, n. 42.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

demuestro esto con los ejemplos tomados de las Sagradas Escrituras que acabo de mencionar; puesto que ─como digo─ afirmo esto, coligen que yo estoy sosteniendo que Dios está obligado a predestinar a causa del buen uso del libre arbitrio como causa congruente, a pesar de que, como he demostrado, los ejemplos que ofrezco no hablan de una causa de la predestinación; es más, de mis palabras debería colegirse lo contrario. Pues quien enseña que, aunque Dios no esté obligado por el uso previsto del libre arbitrio a proveer o decidir ayudar de uno u otro modo, sin embargo, puede tenerlo en cuenta y resulta conveniente que, cuando decide algo, tenga en cuenta este uso, sin lugar a dudas, está enseñando que en todo aquello que decide teniendo en cuenta el uso previsto, no está obligado por este uso a decidir nada, sino que puede decidir no adelantarse con una muerte prematura al justo a quien decide adelantarse y puede querer permitir que caiga en pecado y pierda la beatitud sempiterna. También, para que en su vocación resplandeciese todavía más su misericordia infinita, pudo decidir llamar a San Pablo del mismo modo en que lo hizo, aunque hubiese previsto que éste perseguiría a los cristianos por su propia maldad. Sin que el pecado de Saúl fuese un obstáculo, pudo decidir afianzarlo como rey, del mismo modo que, sin que el adulterio y el homicidio de David fuesen un obstáculo, decidió afianzarlo a él y a sus descendientes como reyes. Asimismo, sin que la obediencia de Abraham y las buenas obras de Cornelio fuesen un obstáculo, pudo decidir no otorgar a Abraham tantas bendiciones, ni llamar al centurión a la fe de Cristo de ese modo peculiar. Por todo ello, es evidente de qué manera tan torcida han interpretado algunos mis palabras.

8. En el miembro anterior (conclusión 2[1597]) dije que la certeza de que un adulto predestinado alcance la vida eterna, no procede de los medios, ni del efecto de la predestinación ─porque podrían de hecho no darse, si este adulto, en razón de su libertad, no cooperase con ellos─, sino que procede de la presciencia divina a través de la cual Dios prevé que el adulto, en razón de su libertad, cooperará de tal modo que los medios y el efecto se den y, por medio de ellos, llegue a la beatitud.

9. A algunos no les gusta esta doctrina nuestra. Pues consideran que la certeza de que todo el efecto de la predestinación se vaya a producir y, por ello, el predestinado alcance por él la vida eterna, también procede de la pura voluntad divina por la que Dios quiere otorgar unos auxilios en un momento del tiempo en el que, sin perjuicio de la libertad del predestinado, estos auxilios resultarán eficaces. Pero esto tan sólo lo demuestran acudiendo a la autoridad de Santo Tomás, quien ─según dicen─ en este artículo 5[1598] sostendría expresamente que la certeza de la predestinación procede de la elección de la voluntad, como es evidente según lo que dice al final del cuerpo del artículo, en su respuesta al

(1597) *Cfr*. m. 11, n. 3.
(1598) *Cfr*. *Summa Theologica*, I, q. 23.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

argumento 3 y en el artículo 6. Según dicen, establecería esta misma diferencia entre la certeza de los predestinados y la de los réprobos; así leemos en *De veritate* (q. 6, art. 3): «Pues no puede decirse que la predestinación añada a la certeza de la providencia otra cosa que la certeza de la presciencia… Así no se diría que el predestinado difiere del no predestinado por haber sido ordenado, sino por la presciencia del resultado». Luego señala que esto no impide la libertad del arbitrio.

10. Si quienes dicen esto se encontrasen entre aquellos que sostienen que las predefiniciones se producen a través de un concurso o auxilio divino eficaz de por sí, no sería necesario añadir nada a lo que hemos dicho en nuestros comentarios a la cuestión 14, artículo 13 (disputa última). Sin embargo, puesto que están de acuerdo con nosotros en que los auxilios no son eficaces de por sí, sino que su eficacia depende del consenso de nuestro libre arbitrio y puede suceder que, habiendo sido dos hombres movidos por Dios con un auxilio igual de gracia previniente, uno se convierta ─aplicando su libre consenso y su cooperación─ y el otro no ─por no aplicar su consenso y su cooperación en razón también de su libertad─, por ello, tendremos que decir algo sobre esta cuestión, aunque quizás muchos lo consideren superfluo ─y no sin razón─, después de todo lo que hemos dicho hasta aquí, sobre todo porque, para refutarnos, aquellos con quienes disputamos se apoyan en unos fundamentos debilísimos.

Como es sabido por todo lo que hemos dicho anteriormente, nosotros sostenemos[1599] que la predestinación del adulto incluye dos cosas: una por parte del entendimiento divino, a saber, el plan de los medios a través de los cuales, según Dios prevé, el adulto alcanzará la vida eterna en razón de su libertad, a pesar de que, en razón de esta misma libertad, podría no cooperar, desperdiciar estos medios y no alcanzar la vida eterna; y otra por parte de la voluntad divina, a saber, el propósito o la voluntad absoluta de ayudarlo y conferirle estos medios. Del mismo modo que lo primero ─que depende del entendimiento divino─ no puede considerarse en términos absolutos predestinación sin lo segundo, tampoco lo segundo ─esto es, la voluntad divina de ayudarlo de esta manera─ puede considerarse predestinación sin la presciencia de que este adulto, ayudado así por Dios, cooperará de tal manera que estos medios se den, porque en caso de que esto fuese así, no habría una voluntad de ejecutar el plan propuesto por el entendimiento ─siendo esta voluntad la que contiene la virtud y la esencia de la predestinación─, pues sin esta presciencia el entendimiento divino no puede proponer la razón formal de la predestinación; esto debería bastar para que se entienda que el efecto de la predestinación del adulto no puede poseer certeza en relación a la voluntad divina de ayudarlo de este modo, si se suprime esta presciencia.

(1599) *Cfr*. q. 23, art. 1 y 2 (disputa 2, n. 6).

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

11. Asimismo, en los miembros 9 y 10, hemos explicado muy claramente que la existencia de la totalidad del buen uso del libre arbitrio del adulto predestinado ─así como la existencia de cada una de sus partes─ depende no sólo del influjo libre y de la voluntad de Dios de ayudar del modo señalado, sino también del influjo libre y de la voluntad del adulto, que puede no influir y hacer que no se den. Asimismo, que cada una de las partes de la totalidad del buen uso del libre arbitrio, así como todas las demás incluidas en el efecto de la predestinación, perseveren hasta el final de la vida y, en consecuencia, se consideren efecto de la predestinación y por ellas se llegue a la beatitud sempiterna, depende de que el adulto se mantenga sin caer en pecado mortal hasta el final de sus días, a pesar de que en su potestad está caer en pecado mortal cuantas veces quiera y desaprovechar e impedir el efecto de la predestinación, sin que para esto necesite del auxilio divino.

12. En primer lugar, que este adulto vaya a mantenerse sin caer en pecado mortal hasta el final de sus días ─como está en su potestad, sin que puedan impedirlo los auxilios por los que de hecho no pecará─ carece de certeza, si suprimimos la presciencia por la que Dios prevé que, con estos auxilios, no pecará en razón de su libertad; por tanto, si eliminamos esta presciencia, carecerá de certeza que el efecto de la predestinación de este adulto vaya a producirse.

13. En segundo lugar, si la existencia de cada una de las partes de la totalidad del buen uso del arbitrio del adulto predestinado, depende no sólo de la voluntad divina de ayudarlo del modo en que Dios de hecho lo hará, sino también del consenso libre del propio adulto ─en el Concilio de Trento (ses. 6, cap. 5, can. 4[1600]) ya se definió que, una vez que Dios ha tocado y movido el corazón del hombre a través del auxilio de la gracia previniente, con objeto de que coopere y ejerza los actos por los que se dispondrá para la gracia (lo mismo hay que decir de los demás actos por los que, más adelante, se hará merecedor de la gloria o también de un aumento de la gracia), el hombre de hecho puede (sin que esta moción y este auxilio se lo impidan y, por tanto, sin que se lo impida la voluntad divina a través de la cual, desde la eternidad, Dios ha decidido ayudarlo) no consentir, suspendiendo su influjo o su consenso y cooperación; es más, también puede disentir y (de cualquiera de estos dos modos) hacer inútiles este auxilio y la voluntad divina de ayudarlo, de tal manera que las partes del buen uso del libre arbitrio y las incluidas en el efecto de la predestinación no se sigan─, ¿cómo puede aseverarse, sin peligro manifiesto de errar en materia de fe, que las partes del buen uso del libre arbitrio y las incluidas en el efecto de la predestinación poseen una certeza tan sólo en relación a la voluntad divina de ayudar así a este adulto aquí y ahora, si suprimimos la presciencia por la que ─dada la hipótesis de que Dios quiera ayudarlo de este modo─ Él prevé que el arbitrio otorgará su consenso en razón de su libertad, siendo posible que, bajo

(1600) Mansi, 33, 34-40.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

estas mismas circunstancias, suspenda su asentimiento y su influjo e incluso disienta?

14. Es posible que alguien diga: Sin que esta presciencia pueda impedirlo, el arbitrio de este predestinado es igualmente libre de suspender el influjo y el consenso y también de disentir; por tanto, del mismo modo que esto no impide que las partes del buen uso del libre arbitrio y las incluidas en el efecto de la predestinación con toda certeza vayan a producirse según la certeza de la presciencia divina, tampoco impedirá que vayan a producirse con toda certeza en relación a la voluntad divina de ayudar así a este adulto.

15. Sin embargo, debemos negar esta consecuencia, porque dicha presciencia procede de la perfección ilimitada del entendimiento divino, gracias a la cual Dios conoce con toda certeza algo que en sí mismo es incierto y que emana libremente de nuestro arbitrio; este algo no sucede porque Dios lo haya previsto, sino que, por el contrario, Dios lo presabe porque así va a suceder en razón de la libertad de arbitrio; y si no fuese a suceder, como realmente es posible, en Dios nunca se habría dado esta presciencia, sino la contraria. La voluntad de ayudar del modo mencionado no puede presumir de algo así. Puesto que esta voluntad no es la causa total e íntegra de las partes del buen uso del libre arbitrio, ni de las demás incluidas en el efecto de la predestinación, sino que al mismo tiempo dependen del concurso de la otra causa libre, por ello, la certeza de que estas partes del buen uso del libre arbitrio y las demás incluidas en el efecto de la predestinación vayan a producirse, no procede tan sólo de esta ayuda por parte de Dios y de su voluntad de ayudar de este modo. En efecto, habiendo recibido dos hombres un auxilio igual de gracia previniente y, por consiguiente, dándose la voluntad eterna de ayudarlos aquí y ahora de igual modo, uno de ellos puede, en razón de su libertad, convertirse y el otro no, como estamos obligados a reconocer, si no queremos errar en materia de fe[1601]. Es más, habiendo tocado Dios a uno con un auxilio mayor que aquel con el que toca a otro, aquel a quien Dios toca con el auxilio menor puede convertirse en razón de su libertad; y quien ha recibido el auxilio mayor puede, también en razón de su libertad, no convertirse y permanecer obstinado en el pecado. Por tanto, puesto que, si el buen uso del libre arbitrio y el efecto de la predestinación fuesen a producirse con certeza en relación tan sólo a la voluntad de Dios de ayudar de este modo, esta certeza sería una certeza del efecto con respecto a la causa en tanto que causa futura de este efecto ─de este modo el efecto nunca poseería certeza, salvo cuando la causa fuese íntegra o de tal condición que moviese a otras a producir este efecto de tal manera que no les dejase la potestad de no influir sobre él─, por todo ello, sucede que, si no queremos errar en materia de fe, ni negar la libertad de arbitrio en relación a los actos sobre los que estamos disputando ─reconociéndoles tan sólo un carácter espontáneo, como hacen los luteranos─, tendremos que decir

(1601) *Cfr*. q. 14, art. 13 (disputa 12, n. 1).

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

que de estas partes del buen uso del libre arbitrio y de las demás incluidas en el efecto de la predestinación no hay una certeza tan sólo en relación a la voluntad divina de ayudar de este modo. Por tanto, puesto que la certeza en relación a la presciencia no es certeza del efecto en relación a la causa en tanto que causa de este efecto, sino que es una certeza procedente de la perfección ilimitada del entendimiento divino, gracias a la cual Dios conoce con certeza algo que en sí mismo es incierto, de aquí se sigue que esta certeza no suprima, ni disminuya, la libertad de nuestro arbitrio.

16. Pero tengo que recordar lo siguiente. Como algunos de los actos y de los efectos relacionados con el efecto íntegro de la predestinación, dependen por ley ordinaria de otros anteriores ─del mismo modo que de las disposiciones para la gracia dependen la propia gracia, las virtudes infusas y los actos meritorios que se ejercen una vez alcanzada la justificación─, cuando Dios prevé con anterioridad a toda determinación de su voluntad que uno u otro adulto, dada la hipótesis de que Él quiera ayudarlo con unos u otros auxilios de gracia previniente, se convertirá y, posteriormente, con unos u otros auxilios, perseverará en la gracia hasta el final de su vida y, en razón de su libertad, realizará unos u otros actos meritorios de una gloria tan grande y de un aumento tan grande de la gracia, lo predestina a recibir estos medios y esta cantidad de gloria, preordenando algunos efectos de la predestinación que Él prevé que, con la cooperación del libre arbitrio, se producirán como disposiciones o incluso méritos para otros, exactamente del mismo modo en que, en un momento determinado del tiempo, serán disposiciones o méritos para estos otros. Por ello, la voluntad eterna de ayudar en relación a los actos posteriores o a los buenos usos posteriores del libre arbitrio, no se da salvo que se presuponga la presciencia de la cooperación buena y libre con los auxilios y dones anteriores.

17. Aunque lo que hemos dicho hasta aquí es más que suficiente para demostrar nuestra doctrina y refutar la contraria, la falsedad de ésta también es fácilmente demostrable, porque si sólo por la voluntad eterna de Dios de ayudar de este modo y por el propio auxilio divino poseyese certeza el buen uso del libre arbitrio gracias al cual el predestinado alcanzará la vida eterna, entonces habría que admitir que a la propia naturaleza de los auxilios de la gracia previniente se debería que éstos fuesen eficaces o no, y no a la cooperación libre por la que el adulto, en razón de su arbitrio, puede indiferentemente prestar su cooperación o influjo y su consenso y, por esta razón, hacer eficaz cualquier auxilio o suspender su influjo, su cooperación y su consenso o incluso disentir y hacerlo ineficaz por su propia maldad y por su culpa. Aunque aquellos con quienes disputamos parecen sostener tal cosa, cuando dicen: «también procede de la pura voluntad divina por la que Dios quiere otorgar unos auxilios en un momento del tiempo en el que, sin perjuicio de la libertad del predestinado, dichos auxilios resultarán eficaces»;

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

sin embargo, no veo de qué modo se puede conciliar esto con la definición del Concilio de Trento (ses. 6, cap. 5, can. 4[1602]), ni de qué modo pueden explicar y demostrar que la libertad de nuestro arbitrio permanece a salvo en ese momento determinado del tiempo, si con respecto a la pura voluntad de Dios de ayudar de este modo en ese momento determinado del tiempo, es necesario que el arbitrio otorgue su consentimiento y que su uso sea bueno, de tal manera que no pueda suspender su influjo o disentir y hacer inútil el auxilio divino en ese momento determinado del tiempo; ciertamente, en este acto podría salvarse su carácter espontáneo ─como hacen los luteranos─, pero no veo de qué modo podría salvarse la libertad, tanto de contradicción, como de contrariedad.

18. Debemos añadir lo siguiente: Dada la necesidad del buen uso del libre arbitrio del predestinado, del efecto de la predestinación y de cada una de sus partes en relación exclusivamente a la voluntad libre de Dios ─por la que desde la eternidad Él habría decidido ayudar a este adulto sin una presciencia de cómo debería determinarse su arbitrio en razón de su libertad─, no entendemos de qué modo los defensores de este parecer puedan evitar la necesidad fatal en este efecto y la supresión de la libertad humana. En efecto, como Dios decide ─en razón tan sólo de su libre voluntad─ ayudar de este modo y no de otro y, para tomar esta decisión, no toma en consideración la cualidad futura del uso del libre arbitrio, sino que decide aquello que quiere con su modo de cooperar y auxiliar y, por ello, una vez que Dios ha tocado el libre arbitrio del adulto conforme a su modo de ayudar con el auxilio de la gracia previniente, necesariamente se dará una cooperación tal de la voluntad humana que se seguirá la totalidad del efecto de la predestinación en la que esta voluntad concurre de manera eficiente al cooperar, por todo ello, preguntamos: ¿Cómo pueden decir que esta voluntad no está completamente determinada aquí y ahora en este momento determinado del tiempo y, en consecuencia, que su acto no se produce aquí y ahora con necesidad fatal? Pues el hado no es otra cosa que un orden de causas subordinadas en su actuar, de tal manera que el efecto no puede no producirse, una vez dispuestas así las causas. Pero de este modo desaparece totalmente la libertad del arbitrio humano en relación a su efecto y, en consecuencia, también desaparece la razón de la virtud y del mérito.

Además, según esta opinión ─o, más bien, según este error─ que estamos impugnando, no veo cómo se puede recurrir a la distinción entre «sentido compuesto» y «sentido dividido», siendo este el refugio al que suelen huir los que sostienen cosas como estas. En efecto, no se puede recurrir a esta distinción, porque si el arbitrio ─como está en su potestad─ fuese a hacer lo contrario, en Dios no se daría previamente la voluntad de ayudar de este modo. Se está negando que, en ese momento determinado del tiempo, el arbitrio pueda hacer lo opuesto; pues si esto no fuese así, no habría una necesidad de este efecto o

(1602) Mansi 33, 34-40.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

del uso del libre arbitrio en ese momento determinado del tiempo en relación a la voluntad divina a través de la cual Dios ha decidido desde la eternidad ayudar de este modo. También se niega que Dios tome su decisión teniendo en cuenta lo que va a suceder por mediación del arbitrio en razón de su libertad innata; y se afirma que Dios toma su decisión en razón tan sólo de su voluntad libre, sin tener en cuenta la cualidad del uso futuro del libre arbitrio humano. Pero afirmar que el arbitrio humano puede hacer lo opuesto en sentido dividido, porque si Dios no decidiese ayudar de este modo, sino de otro, el arbitrio humano también podría hacer lo opuesto, sin duda, no supone concedernos a nosotros la libertad de hacer una u otra cosa, sino a Dios, de la misma manera que el hecho de que yo pueda mover una piedra o conducir un jumento del cabestro en uno o en otro sentido, no supone que la piedra o el jumento tengan libertad para realizar estos movimientos, sino que la tengo yo, como explicamos de manera más detenida en nuestro *Apéndice a la Concordia*[1603].

19. Aunque la autoridad de Santo Tomás sea de gran peso, no por ello debemos huir de nuestra doctrina, fortalecida con fundamentos tan sólidos. Ahora bien, en estos lugares[1604] no se nos refuta. En el artículo 5[1605] Santo Tomás sostiene con razón que todo el buen uso del libre arbitrio del predestinado ─incluido aquel por el que se dispone para la gracia─ es efecto de la predestinación, porque ninguna parte de este uso procede exclusivamente del libre arbitrio, sino ─simultáneamente y sobre todo─ de la gracia y, por consiguiente, de Dios como motor primero del arbitrio del predestinado por medio de la gracia. Por ello, sostiene con razón que el efecto íntegro de la predestinación no recibe nada anterior de nuestro arbitrio que se le pueda atribuir a éste como causa ─tampoco como causa congruente─, sino que a la voluntad libre de Dios ─como causa─ debe atribuírsele todo, en cuanto efecto de la predestinación por la que misericordiosamente quiere conferirlo; también debe atribuírsele a ella como causa final, porque quiere conferirlo para mostrar su misericordia en los predestinados. Esto es lo que piensa Santo Tomás.

Pero no por ello niega que en esa cosa que es el efecto de la predestinación ─a saber, la totalidad del buen uso del libre arbitrio y cada una de sus partes─ también concurra el propio arbitrio; todo lo contrario, pues en el propio cuerpo del artículo afirma esto mismo.

Tampoco niega que concurra libremente, de tal manera que, cuando concurre, puede no concurrir y hacer que no se dé esa cosa que también procede de él ─parcialmente y con dependencia de su libre influjo─ y que es parte del efecto de la predestinación.

Aunque Santo Tomás niegue con razón que, a causa de la presciencia de la cooperación del libre arbitrio que, según Dios prevé, se producirá dada la hipótesis de que Él quiera ayudarlo de este modo, Dios le conceda el efecto de la

(1603) *Cfr*. n. 38.
(1604) *Cfr*. *supra* n. 9.
(1605) *Cfr*. *Summa Theologica*, I, q. 23, art. 5.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

predestinación, sin embargo, no niega, ni puede negar, que con esta presciencia decide ayudarlo de este modo y conferirle el efecto de la predestinación.

Asimismo, tampoco niega que la existencia de este efecto no posea certeza por la sola voluntad divina de ayudarlo de este modo y sin la presciencia de que el arbitrio consentirá, pudiendo no hacerlo, si así lo quiere, según define como dogma de fe el Concilio de Trento.

Tampoco pretende afirmar que, por medio de la gracia, Dios mueva el libre arbitrio para que coopere en cada una de las partes de su buen uso y en las del efecto de la predestinación, de tal manera que no le deje libertad para no cooperar de este modo en el momento determinado en que coopera; pues este sería un error en materia de fe que de ningún modo puede atribuirse a Santo Tomás, sobre todo porque en *De veritate* (q. 6, art. 3), así como en otros lugares, enseña claramente lo contrario.

20. En su respuesta al tercer argumento[1606], sólo dice que la causa final de la predestinación es mostrar las riquezas de su misericordia en los predestinados, del mismo modo que la causa final de la reprobación es mostrar su justicia vindicativa en los réprobos. Sin embargo, no enseña nada de donde se pueda colegir que de la sola voluntad o del modo de ayudar a los predestinados necesariamente se sigue el buen uso de su libre arbitrio.

21. Del artículo 6 (en el cuerpo, junto al argumento *Sed contra*) más bien se colige lo opuesto de lo que pretenden nuestros adversarios. Pues en su argumento *Sed contra* añade la presciencia y en el cuerpo del artículo habla de su certeza e infalibilidad, pero sin suprimir la contingencia y la libertad de hacer una cosa u otra. Además, remite al lector a lo que había dicho en la cuestión 22, artículo 4, sobre la infalibilidad del orden de la providencia divina, como también dijimos nosotros en nuestros comentarios a la cuestión 22, artículo 1 (disputa 2, § 21), siendo así como debe explicarse su doctrina, para que concuerde con la enseñanza que ofrece en *De veritate* (q. 6, art. 3).

22. En su respuesta al tercer argumento de este mismo artículo, está hablando de la necesidad de la inmutabilidad del acto divino a través del cual Dios predestina, y no de una necesidad por la que el efecto se siga ─de manera precisa─ de la voluntad de ayudar de este modo, prescindiendo de la presciencia. Según el parecer de Santo Tomás, en términos generales hay que sostener que la predestinación incluye ─sobre todo─ un acto del entendimiento y, por ello, una presciencia; por ello, cuando habla de la certeza de la predestinación, no excluye una presciencia por la que Dios prevea el consenso futuro del libre arbitrio.

23. Sobre el pasaje del *De veritate* (q. 6, art. 3) debemos decir que aquí Santo Tomás establece entre la providencia y la predestinación la misma diferencia que

(1606) *Ibid*.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

nosotros ofrecemos en nuestros comentarios a la cuestión 22, artículo 1 (disputa 2), a saber, no es lo propio de la providencia que los medios ordenados hacia un fin particular por la providencia divina, alcancen siempre este fin. Santo Tomás añade que, cuando estos medios no alcanzan dicho fin, es el propio Dios quien, por medio de su providencia, ordena que esto suceda así con vistas a otro fin; de este modo, aquello que escapa a un fin y a un orden de la providencia divina, termina cayendo en otro fin y en otro orden de esta misma providencia, sin que nada escape al orden de la providencia divina. Por el contrario, lo propio de la predestinación es que los medios alcancen el fin particular al que la predestinación los ordena, a saber, la vida eterna. Pues la predestinación se define como el plan de los medios a través de los cuales se alcanza la vida eterna. Además, la predestinación añade a la providencia para la beatitud —que no es tan estrecha como la predestinación, siendo esta última, con respecto a la providencia, como una parte que cae bajo un todo universal— que por estos medios se alcance la vida eterna. Por esta razón, Santo Tomás sostiene que, además de la certeza por la presciencia a través de la cual Dios prevé, a partir de los medios ordenados por su providencia para un fin particular, cuáles lo alcanzarán y cuáles no —del mismo modo que, a partir de las virtudes del semen animal, que la providencia divina ordena con vistas a la formación de los miembros, prevé cuál formará miembros íntegros y perfectos y cuál se desviará y producirá deformidades—, debe haber otra certeza en el efecto de la predestinación, a saber, la certeza de que por él se alcanzará la beatitud, porque así como a partir de la providencia un fin se sigue o no de manera indiferente —y por presciencia se conoce con certeza cuándo se seguirá y cuándo no—, no sucede así en el caso de la predestinación, porque lo propio de ella es que, por su causa, el predestinado alcance la beatitud. Santo Tomás sostiene que esta certeza —como puede leerse al final del cuerpo del artículo— entra dentro del propio orden de los medios de la predestinación, en la medida en que, a pesar de que el propio arbitrio puede desviarse en cada uno de sus actos y obrar de manera contraria, sin embargo, Dios —previendo qué haría el libre arbitrio con cualesquiera auxilios y dones— le provee de ellos de tal manera que, si con un auxilio menor se desvía, tenga uno mayor con el que, aunque esté en su potestad, no se desvíe; y si en algún acto se desvía, le proveerá de otros medios a través de los cuales, finalmente, resurgirá del pecado en razón de su libertad; por ello, Santo Tomás no niega que, dadas cualesquiera circunstancias temporales y auxiliares, el arbitrio sea libre para desviarse; en consecuencia, la certeza de que en un determinado momento no se desviará, procedería de la presciencia por la que Dios prevé que el arbitrio no se desviará, aunque esto esté en su potestad. Es más, si atendemos bien al sentido de sus palabras, la certeza de todo el efecto de la predestinación de la que Santo Tomás está hablando, no es una certeza de cada una de las partes consideradas en sí mismas con respecto a la voluntad divina por la que Dios quiere ayudar así al predestinado, sino que es una certeza de todo el efecto con respecto a la consecución del fin, porque es correcta la siguiente consecuencia: *Esto es un efecto de la predestinación; por tanto, el predestinado alcanzará por él la beatitud*. Sin embargo, esta otra consecuencia

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

no es correcta: *Esto es un efecto de la providencia divina dirigido hacia el siguiente fin en particular, a saber, la formación perfecta de los miembros; por tanto, de él se seguirá una formación perfecta de estos miembros*.

Si en este artículo ─como parecen dar a entender sus palabras─ Santo Tomás pretende sostener que, con anterioridad a la predestinación, Dios ya ha elegido con antelación y con voluntad absoluta a algunos en particular y que, posteriormente, se produce la predestinación de éstos, entonces habrá una necesidad, pero no en cada una de las partes del efecto de la predestinación, como parece enseñar aquí claramente, sino en la totalidad del efecto de la predestinación ─tanto si consta de unas partes, como si consta de otras─, en la medida en que de aquí se seguiría correctamente lo siguiente: *Dios ha elegido a este hombre con voluntad absoluta antes de predestinarlo; por tanto, quiere para él y le concede unas ayudas tales que con ellas alcanzará la vida eterna, porque si algunas resultan ineficaces, le concederá otras en virtud de las cuales, finalmente, resurgirá del pecado y se salvará*. Si en el lugar mencionado ─como estoy diciendo─ Santo Tomás pretende decir esto, entonces no nos contradice, en la medida en que no atribuye la certeza de ninguna parte del efecto de la predestinación a esta elección absoluta; sin embargo, no nos adherimos a su doctrina, según lo dicho en el miembro 6 y en otros lugares. Añádase que muchos de aquellos que afirman profesar la doctrina de Santo Tomás, en sus comentarios a la «Primera Parte» de la *Suma Teológica* han cambiado de parecer con respecto a algunas de las cosas que Santo Tomás enseña en este artículo.

24. Nadie me acusará por haber respondido a algunas objeciones que con razón podría haber dejado pasar en silencio y por haber insistido demasiado en algunas cosas; pues la cuestión sobre la que estamos disputando es hasta tal punto profunda, controvertida y de conocimiento tan necesario que esto fácilmente se me podrá perdonar, sobre todo porque a veces, añadiendo una sola palabra, en cuestiones tan difíciles puede ofrecerse una explicación que, leídas todas aquellas cosas en las que otros hallan luz copiosa, todavía yace en tinieblas. Esta razón también me ha impulsado a añadir el siguiente epílogo sobre esta cuestión.

Miembro XIII: Epílogo en el que se explica con mayor claridad el parecer del autor

1. Para reducir casi a forma de epílogo lo que hemos dicho hasta aquí, vamos a ofrecer nuestro parecer en pocas y elocuentes palabras. Pensamos que ─como sucede en realidad─, con anterioridad a todo acto libre de su voluntad, Dios Óptimo Máximo prevé en su propia esencia, por ciencia puramente natural y ciencia media ─que se encuentra entre la ciencia libre y la puramente natural─, absolutamente todas las cosas que están en su potestad, entre las que se encuentran las infinitas criaturas dotadas de entendimiento que puede crear, así como también los infinitos órdenes de cosas, de auxilios y de circunstancias ─no sólo aquellos órdenes en los que podría colocar a varias de estas criaturas, sino

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

también aquellos en los que ha colocado a las únicas que de hecho ha decidido crear—; también prevé qué sucedería en todos estos órdenes en razón del arbitrio de cada una de las criaturas dotadas de entendimiento, dada la hipótesis de que Él decidiese crear uno u otro orden, con unos u otros auxilios y con unas u otras circunstancias.

2. Luego, una vez conocidos todos estos órdenes, en virtud de su juicio inescrutable y de su sabiduría y a través de un acto único y simplicísimo de su voluntad, ha decidido simultáneamente todo el orden —tanto de los hombres y de los ángeles, como de las demás cosas— que impera desde el principio de la creación y que persistirá hasta el fin del mundo, con los auxilios y los dones que ha decidido conferir tanto a los ángeles, como a los hombres, con objeto de que en la potestad de todos aquellos a los que ha puesto en este orden, esté alcanzar la vida eterna libremente o desviarse de ella en dirección a la miseria eterna; por consiguiente, en este orden de cosas y en razón de su arbitrio, podrán hacer variar aquellas circunstancias cuya variación se ha puesto bajo la potestad de su arbitrio.

3. Por medio de este acto de la voluntad divina y por medio de la elección de todo este orden —y no de otro— de cosas y de auxilios, tal como procede de Dios, fueron predestinados, por una parte, los ángeles y los hombres adultos que, según Dios preveía, en virtud de la libertad de su arbitrio acabarían en gracia —ya sea con auxilios y ocasiones de salvación mayores, ya sea con auxilios y ocasiones de salvación menores— el final del camino que se les ha prescrito y, por otra parte, los niños que, según Dios preveía, morirían en este orden habiendo recibido el remedio contra el pecado original y, por consiguiente, estando en la gracia recibida por los méritos de Cristo. Por el contrario, a los demás hombres y ángeles que, según preveía, en este mismo orden de cosas morirían en pecado mortal —ya sea en razón de su propia libertad, ya sea en razón de la libertad de su primer padre—, no los habría predestinado por medio de este acto de su voluntad y de la elección de este orden de cosas, aunque por medio de este mismo acto les habría provisto a todos ellos de medios suficientes a través de los cuales alcanzarían la vida eterna, si esto no dependiese de ellos o del primer padre; es más, al decidir conferir a algunos de ellos auxilios más abundantes y mejores que los concedidos a muchos predestinados, tendría para con ellos una providencia mejor con vistas a la consecución de la vida eterna y, por consiguiente, habría que atribuirles una culpa mayor cuando la pierden.

4. Que Dios haya elegido un orden de cosas, de circunstancias y de auxilios, en el que sólo algunos en particular han sido realmente predestinados —sin que lo hayan sido todos los demás—, en vez de elegir cualquier otro de entre los infinitos órdenes en los que, según prevé, habría sucedido algo muy distinto y, en consecuencia, que al elegir este orden haya querido conferir a algunos en particular —tanto si han sido colocados en la mejor parte de este orden con vistas

φñ (c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

a la salvación, como si han sido puestos en una parte peor─ los auxilios, mayores o menores, gracias a los cuales, según prevé, estos hombres alcanzarán la beatitud ─mientras que a los demás, tanto si han sido colocados en la mejor parte de este orden con vistas a la salvación, como si han sido puestos en una parte peor, con auxilios mayores o menores, ha querido otorgarles tan sólo unos auxilios a pesar de los cuales, aunque habrían podido alcanzar la vida eterna y muchos de ellos con más facilidad que muchos de los predestinados, sin embargo, según prevé, en razón de su libertad o de la libertad del primer padre terminarán su vida en pecado mortal y dentro del grupo de los réprobos─, ciertamente, no se ha debido a los predestinados, ni a los no predestinados, porque en ellos no podemos hallar una causa o razón que los haya distinguido y los haya hecho desiguales; sin duda, todo esto sólo debe atribuirse a la voluntad libre de Dios, porque es Él quien, proveyendo a todos de manera suficiente y a algunos réprobos de manera más abundante que a muchos de los predestinados, ha querido elegir este orden de cosas antes que otro y es Él quien ha querido distribuir sus dones de este modo antes que de otro.

Pero quien se pregunte por qué razón Dios ─previendo que una multitud tan grande de hombres y de ángeles se condenarían en razón de su propia libertad o de la del primer padre─ decide obrar así, deberá exclamar con San Pablo: «¡Oh profundidad de la riqueza, de la sabiduría y de la ciencia de Dios! ¡Cuán insondables son sus juicios e inescrutables sus caminos!»[1607].

Considerada desde este punto de vista, con razón se dice en las Sagradas Escrituras que la predestinación de los hombres se produce según el propósito y la elección libre de Dios, que elige a los que quiere para predestinarlos a ellos y no a otros de la manera mencionada; también se puede considerar con razón que quienes han sido elegidos y predestinados así, han sido llamados y predestinados de manera casi azarosa.

5. Sin embargo, sostenemos que, eligiendo Dios desde su eternidad este orden de cosas antes que otro, la razón o condición de la que depende, por una parte, que unos adultos y no otros sean predestinados en virtud de la providencia y de la elección de este orden y, por otra parte, que esta elección y esta providencia se consideren una predestinación con respecto a los primeros y no a los segundos, dependerá de lo siguiente, a saber: que pudiendo unos y otros ─en este mismo orden de cosas─ hacer de su arbitrio un uso tal que acaben su vida en gracia y alcancen la beatitud, sin embargo, serán los primeros y no los segundos quienes obrarán de este modo y Dios, en virtud de la altitud de su entendimiento, tendrá presciencia de esto mismo, más allá de lo que exigen la libertad de arbitrio y la propia contingencia de las cosas. Pues si ─como realmente puede pasar─ esto no sucediese así, la misma elección de este orden debería considerarse una providencia con vistas a la beatitud y no una predestinación con respecto a aquellos adultos cuya predestinación ya se ha producido.

(1607) *Romanos*, XI, 34.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

6. Por tanto, si suponemos que es imposible que Dios, mientras elige este orden de cosas y de auxilios, tenga una ciencia natural plena en grado máximo, por la que conocería de manera perfecta las naturalezas de todas las cosas, sus uniones necesarias ─incluidas aquellas que son tales en virtud de la disposición de las causas, con una necesidad fatal─ y las relaciones de los medios con los fines, y por la que también sabría proveer perfectísimamente a todas las cosas ─incluidas las dotadas de libre arbitrio─ de los medios ajustados a los fines, tanto naturales, como sobrenaturales, según la naturaleza de cada una de ellas, y además suponemos que no tiene esa ciencia media ─que se encuentra entre la libre y la puramente natural─ a través de la cual, en virtud de la altitud de su entendimiento, conocería perfectamente la determinación del libre arbitrio creado y, en consecuencia, las uniones contingentes que dependen de él, entonces la elección de este orden deberá considerarse providencia con vistas a la beatitud en relación a todas las criaturas racionales; ahora bien, del mismo modo que entonces Dios no sabría cuáles de ellas, en este orden de cosas, habrían de alcanzar la vida eterna en razón de la libertad de su arbitrio ─pues para Dios esto sería tan incierto como lo es en sí mismo─, tampoco la elección y la providencia se considerarían, con respecto a ninguna criatura, predestinación, porque ésta incluye en sí misma una certeza de alcanzar la beatitud proveniente de la certeza de la presciencia divina. Por ello, del mismo modo que el plan de la predestinación de cualquier adulto depende de la presciencia por la que Dios prevé que éste alcanzará la beatitud a través de unos medios determinados ─siendo esta presciencia lo que la predestinación añade a la providencia─, así también, toda la certeza de que el predestinado va a alcanzar la vida eterna, depende de esta misma presciencia y sólo debe atribuirse a ella y no a la elección del orden de cosas, ni a la providencia divina dirigida con vistas a la beatitud de los hombres y de los ángeles.

7. Por todo ello, es fácil entender cómo se puede conciliar la libertad de nuestro arbitrio y de los ángeles con la predestinación divina; además, cualquier ángel habría poseído en su momento la misma libertad que cualquier hombre adulto posee ahora para alcanzar o no la vida eterna, exactamente igual que si la elección del orden de cosas que desde la eternidad Dios ha elegido, no se considerase predestinación.

En efecto, si de la elección de este orden excluimos la presciencia por la que Dios sabe cómo van a actuar a través de su libre arbitrio los hombres y los ángeles en todo este orden, y sólo dejamos lugar a una presciencia puramente natural y necesaria para elegir este orden y proveer a las cosas de manera ajustada a sus fines y, por consiguiente, excluimos de esta elección el plan de la predestinación y sólo dejamos a ésta dentro de los límites de una providencia divina con vistas a la beatitud, entonces será muy fácil entender que la libertad de nuestro arbitrio y de los ángeles se puede conciliar muy bien con ella, porque en la misma medida en que cualquiera de nosotros tiene libertad para alcanzar o no la beatitud y en la misma medida en que es incierto cuál de estas dos cosas vaya a suceder considerada tan sólo la libertad de nuestro arbitrio, así también, para Dios será

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

incierto que, en razón de la libertad de nuestro arbitrio, vayamos a cooperar con los medios de su providencia de tal modo que alcancemos la beatitud o no.

Por tanto, puesto que no sucede que vayamos a cooperar de uno u otro modo y vayamos a alcanzar o no la vida eterna, porque Dios así lo haya previsto, sino que sucede lo contrario ─a saber, como esto acontece en razón de la libertad de nuestro arbitrio, por ello, Dios lo presabe en virtud de la altitud de su entendimiento, pudiendo presaber lo contrario, si es esto lo que, como es posible, fuese a suceder─, por ello, la presciencia que la predestinación añade a la elección del orden de cosas y a la providencia divina, no nos resta libertad, sino que respeta nuestra libertad para obrar de uno u otro modo y para alcanzar la beatitud o desviarnos de ella, exactamente igual que si Dios sólo ejerciese una providencia y no una predestinación. Pues aunque no es posible conciliar que, por una parte, seamos predestinados y, por otra parte, no alcancemos la vida eterna, o que, por una parte, Dios presepa que vamos a cooperar de tal modo que alcancemos la vida eterna y, por otra parte, no cooperemos así, y, por ello, en sentido compuesto no puede suceder de ningún modo que alguien que ha sido predestinado, no alcance la vida eterna, sin embargo, puesto que, si no fuésemos a cooperar de tal modo que alcanzásemos la vida eterna ─siendo esto posible─, en Dios no se darían esta predestinación y esta presciencia, por ello, en sentido dividido tendríamos tanta libertad que podría suceder que alguien que ha sido predestinado no alcanzase la beatitud, exactamente igual que si no lo hubiese sido.

8. Pero no creemos que Dios predestine como si ─de entre aquellos a quienes ha decidido crear─, con anterioridad y sin tener en cuenta el arbitrio de cada uno, decidiese predestinar y conducir hacia la vida eterna sólo a algunos en particular y no a otros ─pues a éstos decidiría reprobarlos a causa de los pecados que, como ya sabe, cometerán por no haber sido predestinados─, decidiendo obrar así por la siguiente razón, a saber, para tener simultáneamente en quienes dar a conocer para siempre tanto su misericordia y su generosidad, como su justicia vindicativa, de tal modo que ejecutase el decreto de su voluntad como si acechase al libre arbitrio, tanto de aquellos a quienes pretende predestinar, como de aquellos a quienes pretende dejar en el grupo de los réprobos, buscando para los primeros las circunstancias, los medios y los modos a través de los cuales alcancen la vida eterna en cualquier caso, y sustrayéndoles a los últimos deliberadamente los auxilios ─aunque dejándoles siempre los necesarios─ y buscando para ellos unos modos y unas circunstancias tales que, finalmente, se condenen a torturas eternas excluidos del reino de los cielos.

Asimismo, tampoco creemos que el buen uso del libre arbitrio que se mueve en el sentido que conduce hacia la salvación, dependa tan sólo de la predestinación y de sus efectos, como si el predestinado no pudiese inclinar su arbitrio en sentido opuesto ─exactamente igual que si no hubiese sido predestinado─ y como si el réprobo no pudiese hacer de su arbitrio un uso tal que alcanzase la vida eterna, exactamente igual que si hubiese sido predestinado; consideramos que esto es

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

un error manifiesto en materia de fe. También consideramos que todo esto es indigno de la majestad y de la bondad divinas y haría excusable el decurso de la vida de los réprobos; tampoco concuerda con las Sagradas Escrituras, como ya hemos señalado anteriormente[1608], y ofrece a la Iglesia la ocasión de caer en muchos errores.

9. Pensamos lo siguiente: Previendo absolutamente todas las cosas que van a suceder, Dios elige simultáneamente ─en virtud de su sabiduría, su bondad y su justicia─, con un único acto electivo, todo este orden de cosas que comenzó en la creación y que se extenderá hasta la consumación del mundo, exactamente igual que si ─careciendo de una presciencia sobre las cosas que sucederán por mediación del libre arbitrio─ hubiese elegido este orden por partes, en función de cómo aconteciese cada cosa en el devenir del tiempo. Por ello, creemos que desde la eternidad Dios ha decidido crear a los ángeles y a los hombres con vistas a su beatitud y que en un momento determinado del tiempo los ha creado en estado de inocencia con deseo y sinceridad enormes, como si no hubiese previsto la caída y la perdición de algunos ángeles y de los primeros padres. De esto dan fe los dones y auxilios abundantísimos y excelentísimos con los que ha creado a todos y de los que ha provisto a cada uno, con objeto de que todos alcancen la vida eterna con suma facilidad y en virtud del arbitrio y de los méritos propios. Esto concuerda con la verdad y bondad divinas y es lo que las Sagradas Escrituras expresan clarísimamente.

Pero no pensamos que desde su eternidad Dios haya buscado la perdición de los ángeles y de los hombres ─para tener a quienes castigar con justicia─, ni que en ella se haya deleitado, sino que, por el contrario, ésta se habría producido contra su propia intención y contra su propio deseo, por el que, de la misma manera que quería lo contrario, así también, si de ellos no hubiese dependido, habría hecho lo contrario. Pero puesto que, con vistas a su beatitud, decidió crearlos de tal manera que, para mayor gloria de ellos, llegasen a ella en virtud de su propia libertad y de sus méritos, con su providencia quiso permitir los pecados que tanto los ángeles como los hombres ─que fueron creados con libertad para su propia gloria─ quisiesen perpetrar, así como también ─por su sabiduría, su justicia, su bondad y su misericordia─ realizar bienes mayores, castigando para siempre a algunos pecadores, para que en ellos brillase su justicia vindicativa, pero apiadándose de algunos y ayudándolos de manera asombrosa por mediación de su Hijo, sin perjuicio de la equidad y del rigor de su justicia vindicativa.

10. Por tanto, creemos que Dios ─previendo en su eternidad que, dada la hipótesis de que Él quisiese crear a los ángeles y a los hombres en estado de inocencia, algunos ángeles y la totalidad del género humano caerían en la perdición─ desde la eternidad habría elegido ─movido por su bondad y

(1608) *Cfr*. m. 6, n. 25.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

misericordia infinitas─ al mismo tiempo, junto con esa parte del orden de cosas imperante desde la creación hasta la caída de los primeros padres, el restablecimiento del género humano por la llegada y los méritos de Cristo y el orden restante e imperante hasta la consumación del mundo, exactamente igual que si, ignorando el futuro, hubiese elegido la misma reparación del género humano tras la caída de los primeros padres. Pero como los demás pecados del género humano se han seguido ─como de una raíz─ de la caída de los primeros padres, por ello, de la misma manera que esta caída no se debió a la intención, ni a la voluntad de Dios, tampoco los pecados y la perdición de los demás hombres, que se producen en el orden posterior a la caída de los primeros padres, responden a la intención, ni a la voluntad de Dios, sino que, antes bien, se producen contra su propio deseo.

Sin embargo, como es un mal tan grande haber ofendido la majestad y la bondad infinitas de Dios y resultaba conveniente que, a causa de los mejores fines ─de los que, en parte, ya hemos hablado[1609]─, el género humano no recuperase en esta vida, por mediación de Cristo, el estado de felicidad del que cayó ─sino que permaneciese sometido a las miserias del alma y del cuerpo que experimentamos, para que así la gravedad de aquel pecado resplandeciese en sus efectos y castigos o para otros fines excelentes─, por ello, de aquí se sigue que, aunque desde la eternidad Dios haya decidido la reparación del género humano por mediación de su Hijo hecho hombre ─habiendo querido que este beneficio sea común para todos los mortales─, sin embargo, en virtud de su sabiduría y de su juicio inescrutable, habría decidido: que Cristo no viniese al mundo en otro momento, ni de otro modo; que el anuncio de su llegada ─para que los hombres alcancen por la fe el fruto de la redención─ no se reflejase en la ley natural, en la ley escrita y en la ley de la gracia de modo distinto de como se produjo; y que todo el devenir de la Iglesia militante se confiase al arbitrio de los hombres y al estado del mundo, innovando con mucha frecuencia la vocación a la fe y el anuncio de la llegada de Cristo en función de los distintos momentos del mundo, así como también llevando y proporcionando ─misericordiosamente─ ayuda a su Iglesia de distintas maneras.

11. Así pues, afirmamos lo siguiente: A través de la elección de todo el orden de cosas imperante hasta la consumación del mundo, Dios ha deseado la salvación de todos, en cuanto de Él depende. Pero también ha decidido que, ya en este orden de cosas, cualquier adulto tenga la posibilidad de extender su mano libremente hacia lo que quiera y, en consecuencia, alcance la beatitud o se hunda en la miseria, según prefiera, como si Dios careciese de presciencia sobre las cosas que se producirán por mediación del libre arbitrio o sobre quiénes, en este orden de cosas, alcanzarán la vida eterna, es decir, como si Dios no predestinase, sino que tan sólo ejerciese una providencia por la que, desde la eternidad, decidiese proveer a los hombres con vistas a su beatitud del mismo

(1609) *Cfr*. *supra* q. 14, art. 13 (disputa 3, n. 4 y 6); q. 22, art. 1 y 2 (disputa 2, n. 13 y 14).

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

modo que, tras conocer el resultado de algunas cosas, decidiría lo mismo en un momento determinado del tiempo; por consiguiente, tras su predestinación, los adultos poseerían la misma libertad ─para extender su mano hacia lo que quieran y, por ello, alcanzar la beatitud o hundirse en la miseria─ que si Dios no realizase con anterioridad ninguna predestinación, de tal modo que la salvación de cualquiera sería para Dios tan incierta como lo es en sí misma.

12. Por tanto, nuestro parecer puede resumirse en la siguiente conclusión: La causa o razón de que Dios eligiese este orden de auxilios y de cosas ─en el que, según preveía, alcanzarían la vida eterna tanto algunos adultos en razón de la libertad de su arbitrio, como algunos niños carentes de libertad de arbitrio, pero no todos los demás─ en vez de elegir cualquier otro ─en el que no sucedería lo mismo─ y, por consiguiente, la causa o razón de que, con la elección de este orden en vez de otro, predestinase a unos antes que a otros, no está en los predestinados, sino que todo ello debe atribuirse a la voluntad libre de Dios.

La razón o condición ─atribuible a los adultos─ de la que depende que la elección de este orden se considere predestinación con respecto a unos adultos y no a otros, es la siguiente, a saber, que en razón de su libertad innata unos y no otros cooperen por medio de su arbitrio de tal manera que lleguen en gracia al final de su vida y que Dios prevea esto en virtud de la altitud de su entendimiento.

Aunque Dios no estuviese obligado a elegir un orden antes que otro por el uso previsto del libre arbitrio, sin embargo, en muchas de las cosas que establece puede tenerlo en consideración y resulta incluso conveniente; es más, de hecho lo tiene en consideración, como hemos explicado en el miembro 11[1610], antes de ofrecer la última conclusión.

Si alguien pretende sostener que Santo Tomás o cualquier otro escolástico no disiente de nuestro parecer, ciertamente, no le censuraré; pues prefiero que todos sean mis patronos antes que tener a un solo adversario, y mucho menos a Santo Tomás, cuyo juicio y doctrina estimo tanto que siempre me parece que piso con más firmeza, cuando descubro que coincide conmigo.

Miembro XIV: En el que se enseña cómo conciliar algunos pasajes de los Padres y cómo explicar los pasajes de las Sagradas Escrituras que hablan de la predestinación y en el que se explica todavía más el parecer del autor

1. En lo que se refiere a los Padres más antiguos, para que se les entienda mejor y, en la medida de lo posible, para hacerlos concordar, hay que saber que, habiendo dos cosas necesarias ─según hemos explicado─ para que un adulto alcance la vida eterna y Dios lo haya predestinado (*primera*: que Dios decida conferirle los auxilios y los medios a través de los cuales, según prevé, este adulto cooperará en razón de su libertad de tal manera que llegará en gracia al final de

(1610) *Cfr*. n. 42.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

su vida; *segunda*: que el propio adulto, en razón de su libertad, realmente vaya a cooperar así; la primera depende de Dios, la segunda depende del propio adulto), los Santos Padres que antecedieron a Pelagio y a San Agustín, fijándose en la segunda, sostuvieron de manera casi unánime que la predestinación se produce en función de la presciencia del buen uso del libre arbitrio y de los méritos de cada uno; en este sentido intentaron explicar las Sagradas Escrituras.

2. Pero una vez surgida la herejía pelagiana, como Pelagio ─oponiéndose a las Sagradas Escrituras─ atribuía todo a nuestro libre arbitrio, afirmaba que el libre arbitrio solo basta para alcanzar la salvación y, aunque posteriormente reconociese el don de la gracia, sin embargo, sostenía que no era necesario, ni se confería al comienzo ─pues, según él, el inicio de la salvación procede de nosotros mismos por mediación de nuestro arbitrio─, sino al terminar ─pero no porque no pudiésemos terminar sin él, sino porque con él sería más fácil hacerlo─, y además añadía que se confiere a cada uno en función de la cualidad del buen uso anterior del libre arbitrio, por todo ello, San Agustín y otros Padres, oponiéndose a esta herejía, explicaron ─basándose en las Sagradas Escrituras─: que el inicio de nuestra salvación procede de Dios por la gracia previniente y excitante; que tanto su comienzo, como su término, dependen de la gracia de Dios que recibimos por mediación de Cristo; y que los dones y los auxilios de la gracia no se nos confieren en función de la cualidad del uso del arbitrio, sino según el beneplácito de Dios.

3. Creyendo San Agustín que a lo que había enseñado correctamente ─partiendo de las Sagradas Escrituras─ sobre la gracia contra la herejía pelagiana, debía añadírsele que la predestinación eterna de Dios no se produce en función de los méritos, ni de la cualidad del uso del libre arbitrio previsto por Dios, sino tan sólo en función de la elección y del beneplácito de Dios ─en el miembro 11[1611] ya hemos explicado en qué sentido esto es totalmente cierto─, según este parecer interpreta en muchos lugares de sus obras las palabras de San Pablo en *Romanos*, 9, y restringe la interpretación de I *Timoteo*, II, 4 («quiere que todos los hombres se salven»), de tal modo que, según él, estas palabras no deberían entenderse referidas a todos los hombres en términos genéricos, sino tan sólo a los predestinados. Esta doctrina produjo gran turbación en muchos fieles, sobre todo en aquellos que moraban en las Galias, y no sólo indoctos, sino también doctos; por no decir que puso en peligro su propia salvación. Pues por no adherirse a esta doctrina, preferían abrazar la herejía pelagiana y se inventaban otros errores distintos sobre la predestinación de los niños. Entre otras cosas, de todo esto dan fe las dos cartas que, sobre esta cuestión, San Próspero[1612] e Hilario obispo de Arles enviaron a San Agustín y que aparecen

(1611) *Cfr*. n. 7, 17, 20, 33.
(1612) *Cfr*. Próspero, PL 44, 947s.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

en las *Opera Sancti Augustini*[1613] (antes del *De praedestinatione sanctorum)*. Tras describir el estado de turbación en que se encontraban muchos fieles y el peligro que se cernía sobre ellos, entre otras cosas que San Próspero le pide a San Agustín que explique, para que todos aquellos que estaban inquietos recuperasen la tranquilidad y aprendiesen la doctrina correcta, añade: «Te rogamos que, soportando pacientemente nuestra insipiencia, nos muestres de qué modo ─una vez que las opiniones anteriores sobre este asunto se han revelado falsas─ podemos hacer frente a la opinión según la cual la predestinación de Dios se recibe en función de la presciencia por la que Él hace que unos sean vasijas para usos nobles y otros vasijas para usos despreciables, porque prevé el fin de cada uno y prevé cómo serán la voluntad y la acción de los hombres bajo la propia ayuda de la gracia». Asimismo, Hilario, recordando las objeciones que, contra la doctrina de San Agustín, aducían aquellos que estaban dominados por la inquietud, señala que éstos también se quejaban diciendo lo siguiente: «¿Qué necesidad hay de turbar tantos corazones de fieles indoctos con la incertidumbre de una disputa como esta? Pues la fe católica no se ha defendido peor sin esta definición durante tantos años, con tantos autores y en tantos libros». Pero Santo Tomás y, después de él, la mayor parte de los escolásticos han seguido el parecer de San Agustín.

4. Lo que ahora vamos a decir nunca ha sido objeto de controversia para quienes profesan la fe católica, siempre ha sido algo evidente para el conocedor de las Sagradas Escrituras y los católicos siempre lo han aceptado de buen grado, a saber:

Tenemos libertad de arbitrio.

Ningún adulto o niño puede alcanzar la vida eterna, salvo a través de la gracia conferida por los méritos de Cristo.

Ningún adulto puede justificarse, merecer la vida eterna y alcanzarla en virtud exclusivamente de sus fuerzas, sin el auxilio sobrenatural de la gracia.

Dios presabe todos los acontecimientos futuros y predestina a los hombres buenos para la vida eterna por medio de la gracia y por medio de dones y auxilios sobrenaturales.

La libertad de arbitrio se puede conciliar perfectamente con todo esto y de ningún modo desaparece, ni resulta perjudicada por todo lo anterior.

Asimismo, todos los Padres han aceptado ─según hemos explicado, acudiendo a sus propios escritos, en nuestros comentarios a la cuestión 14, artículo 13, disputa 23, miembro último, y disputa 52─ que algo que depende del arbitrio creado no se produce porque Dios haya previsto que así va a suceder, sino que, por el contrario, Dios lo presabe porque así va a acontecer en razón de la libertad de arbitrio, pudiendo presaber lo opuesto, si lo opuesto fuese a suceder, como es posible en razón de la libertad de arbitrio.

(1613) Antverpiae 1576.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

Pero con anterioridad a que la aparición de la herejía pelagiana diese ocasión para discutir a fondo si acaso el inicio de la salvación de los adultos ─por el que se comienza a creer, a tener esperanzas, a arrepentirse y a amar como es necesario para alcanzarla─ se debe a los propios adultos por su arbitrio ─de tal modo que se adelantan a la gracia de Dios─ o si acaso se debe a Dios por su gracia previniente y excitante ─como sucede en verdad─, sobre esta cuestión los Padres todavía no habían llegado a ninguna conclusión cierta y segura; por ello, no es de extrañar que San Juan Crisóstomo o algunos otros de aquellos que escribieron antes de que sucediese todo esto, afirmasen lo contrario y que, al comienzo de la herejía pelagiana, los galos de los que acabamos de hablar se opusiesen a San Agustín en este punto.

5. Aunque, sobre lo que acabamos de exponer como aceptado siempre de buen grado por los católicos, el parecer y el consenso ─no sólo de los Padres, sino de todos los católicos─ es unánime, sin embargo, San Agustín y otros muchos han juzgado como una de las cuestiones más difíciles la explicación del modo verdadero ─que supere todas las dificultades y satisfaga totalmente al entendimiento humano─ de hacer concordar la libertad de arbitrio con la gracia, la presciencia y la predestinación divinas, de tal manera que, sin que estas tres cosas puedan suponer un obstáculo, el adulto obre o no ─según prefiera─ su salvación y alcance o no la vida eterna. Aunque los herejes que han intentado perjudicar la gracia divina o la libertad de arbitrio, han sido refutados del modo más eficaz por las Sagradas Escrituras o los principios de la fe, sin embargo, desconozco si acaso, explicando del todo y a fondo el modo íntegro de conciliar la libertad de arbitrio con las tres cosas mencionadas, también los herejes tendrían abierto el camino para regresar más fácilmente a la paz y a la unidad de la Iglesia y los conflictos surgidos entre los católicos hace mil años podrían resolverse de modo conveniente.

Una de las cuestiones debatidas más antigua es la siguiente: ¿Se produce la predestinación de los adultos en función de la presciencia del uso del libre arbitrio o, por el contrario, en función exclusivamente de la voluntad y el beneplácito de Dios?

En efecto, algunos Padres y algunos escolásticos, fijándose en la cooperación que todo libre arbitrio puede ofrecer ─sin que la gracia, la presciencia y la predestinación divinas representen un obstáculo─ y que es necesaria para alcanzar la salvación y juzgando indigno de la bondad, justicia y equidad divinas que, sin tener en consideración el uso del arbitrio ─con objeto de tener así a quienes castigar─, Dios predestine a unos y a otros los rechace, afirman que la predestinación se produce en función de la presciencia del uso del libre arbitrio y de los méritos de cada uno.

Otros, por el contrario, fijándose en los auxilios y en los dones de la gracia que Dios decide distribuir por su providencia eterna ─sin ser injusto con nadie─, pero no en razón del uso del arbitrio previsto, sino en función de su beneplácito, afirman que la predestinación no se produce en función de la

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

presciencia del uso del arbitrio y de los méritos de cada uno, sino tan sólo por la voluntad y el beneplácito de Dios.

Mientras ni unos, ni otros, tienen en consideración los dos sentidos que hemos explicado en el miembro 11[1614] ─a saber, una cosa es predestinar en función de la presciencia del uso del arbitrio, es decir, como si en razón de la cualidad o a causa de la cualidad de éste, decidiese distribuir sus dones y auxilios y predestinase, y otra cosa es predestinar con presciencia y teniendo en consideración el uso previsto─, muchos de los que siguen el primer parecer sobrepasan los límites de la afirmación del segundo sentido y algunos de los que siguen el segundo parecer sobrepasan los límites de la negación del primer sentido; con razón piensan que se oponen entre sí.

6. Nosotros, en la medida de nuestras fuerzas, apoyándonos en los principios que a continuación enumeraremos ─de los que hemos deducido todo el modo de conciliar la libertad de arbitrio con la gracia, la presciencia y la predestinación divinas, que enseñamos en nuestros comentarios a la cuestión 14, artículo 13, a la cuestión 19, artículo 6, a la cuestión 22 y a lo largo de toda esta cuestión, y que también hemos enseñado en otros lugares─, juzgamos que si siempre se hubiesen ofrecido y explicado estos principios, quizás la herejía pelagiana no habría aparecido, ni los luteranos se habrían atrevido a negar tan desvergonzadamente la libertad de nuestro arbitrio ─aduciendo que no puede conciliarse con la gracia, la presciencia y la predestinación divinas─, ni la inquietud se habría apoderado de todos los fieles que, con motivo de la opinión de San Agustín y su enfrentamiento con los pelagianos, se adhirieron a la herejía pelagiana; asimismo, los últimos herejes pelagianos en las Galias ─de los que San Próspero e Hilario hablan en sus cartas─ habrían desaparecido fácilmente, como es evidente por todo aquello en lo que estos herejes coinciden y disienten de los católicos, según leemos en estas cartas; finalmente, todas las discusiones entre católicos se habrían resuelto con facilidad.

7. El *primer principio* y fundamento es el modo divino de influir ─tanto a través del concurso general sobre los actos naturales del libre arbitrio, como a través de los auxilios particulares sobre los actos sobrenaturales─ del que ya hemos hablado en nuestros comentarios a la cuestión 14, artículo 13 (disputas 8, 25 y 37).

8. El *segundo principio* es la explicación legítima o, más bien, ortodoxa sobre el modo del don de la perseverancia.

En efecto, ya hemos explicado que ningún adulto puede perseverar en la gracia durante un tiempo prolongado sin el auxilio especial de Dios y, por ello, la perseverancia en la gracia es un don de Dios; pero Dios no deniega a nadie el auxilio suficiente para perseverar.

(1614) *Cfr*. n. 33.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

Además, con el mismo auxilio en virtud del cual un hombre persevera hasta el final de sus días, este mismo hombre también puede no perseverar, si así lo quiere; y con el mismo auxilio que Dios confiere o que está presto a conferir al hombre que no persevera, este hombre puede perseverar y no hacerlo dependerá de él.

Por ello, hay dos cosas necesarias para recibir el don de la perseverancia. Una depende de Dios, a saber, que Él decida conferir los auxilios a través de los cuales, según prevé, el adulto perseverará en razón de su libertad. Otra depende del arbitrio del adulto ─como condición sin la cual la voluntad de conferir estos auxilios no podría considerarse voluntad de conferir el don de la perseverancia─, a saber, que el adulto, en razón de su libertad, coopere con ellos de tal modo que persevere, siendo esto algo que está en su potestad.

Así pues, no debe entenderse que el don de la perseverancia proceda de Dios como si, por este don, desapareciese la potestad para no perseverar o como si de Dios dependiese la no perseverancia de quien cae en pecado.

Todo esto es algo muy evidente, según lo que hemos dicho en nuestros comentarios a la cuestión 14, artículo 13 (disputas 14 y 17).

Partiendo de estos dos principios, si no nos engañamos, en nuestros comentarios al citado artículo 13, hemos conciliado con toda claridad la libertad de nuestro arbitrio con la gracia divina.

9. El *tercer principio* es la presciencia media, que se encuentra entre la ciencia libre de Dios y la puramente natural, a través de la cual ─como hemos explicado en nuestros comentarios al citado artículo, en la disputa 50 y en las tres siguientes─, con anterioridad al acto libre de su voluntad, Dios conoce lo que el arbitrio creado hará en cada uno de los órdenes de cosas dada la hipótesis de que Él decida poner a unos hombres o a unos ángeles en uno u otro orden de cosas, pudiendo también, no obstante, saber lo contrario, si en razón de la libertad de arbitrio fuese a darse lo contrario, como es posible.

Partiendo de este principio, en el lugar citado hemos demostrado que la libertad de arbitrio concuerda con la presciencia divina.

10. *Cuarto principio*: No se encuentra en los adultos predestinados, ni en los réprobos, la causa o razón de que Dios quiera crear un orden de cosas antes que otro y que en este orden quiera conferir unos auxilios antes que otros, previendo que, con estos auxilios, unos hombres y no otros alcanzarán la libertad eterna en razón de la libertad de su arbitrio.

Por esta razón, hasta aquí hemos repetido que la causa o razón de la predestinación no se encuentra en el uso del libre arbitrio de los predestinados y de los réprobos, sino que tan sólo debe atribuirse a la voluntad libre de Dios.

Que la voluntad de crear este orden de cosas y de conferir en él unos auxilios y no otros, se pueda considerar predestinación con respecto a unos adultos y no a otros, depende de que, en razón de la libertad de arbitrio, de éste haya un uso

φñ (c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

y no otro y de que Dios prevea que así va a suceder, porque sería esto lo que, en razón de la libertad de estos adultos, va a acontecer.

Por esta razón, hemos dicho que la predestinación de los adultos depende del uso previsto del libre arbitrio.

Del mismo modo, hemos demostrado que la libertad de arbitrio que estos adultos tienen para obrar como es necesario con vistas a alcanzar la vida eterna o de manera contraria, se puede conciliar con la predestinación por esos mismos medios a través de los cuales Dios los ha predestinado desde la eternidad exactamente igual que si no predestinase ─sino que tan sólo tuviese una providencia por estos mismos medios─ y para Él fuese tan incierto que estos adultos van a cooperar con su libre arbitrio de tal modo que alcancen la vida eterna, como lo es en sí mismo.

Finalmente, hemos demostrado que la dificultad de conciliar la libertad de nuestro arbitrio con la predestinación divina es la misma que la que entraña conciliar esta misma libertad con la presciencia divina.

11. En razón de todo ello, distinguimos los dos sentidos mencionados[1615]; según uno de ellos, debemos negar, junto con San Agustín, que la predestinación se produzca en función de la presciencia del uso previsto del arbitrio de cada uno; según el otro, debemos admitir esto mismo sin ningún escrúpulo, como hacen otros Padres.

Pero ahora añadiremos dos cosas. *Primera*: Las Sagradas Escrituras deben explicarse de tal manera que no afirmemos, según el primer sentido, que la predestinación se produce en función de la presciencia del uso del libre arbitrio y de los méritos de cualquier adulto, ni lo neguemos según el segundo sentido. *Segunda*: En cierto modo, en la medida en que sus afirmaciones lo permitan, podremos conciliar los distintos pareceres de los Padres, si entendemos que aquellos que niegan que la predestinación se produzca en función de la presciencia de los méritos y del buen uso futuro del libre arbitrio, en realidad lo están negando en el primer sentido; entre ellos se encontrarían San Agustín y sus seguidores. También en la medida en que sus afirmaciones lo permitan, podremos entender que quienes sostienen que la predestinación se produce en función de los méritos y del buen uso previsto, en realidad estarían hablando en el segundo sentido; entre ellos se encontrarían Orígenes[1616], San Atanasio, San Juan Crisóstomo[1617], San Ambrosio[1618], Teodoreto[1619], Teofilacto[1620], comentando todos ellos el cap. 9 de *Romanos*; San Jerónimo en sus comentarios a *Gálatas*, I, 15 ─*cuando plugo al que me separó del seno de mi madre*[1621]─, y en su *Epistola ad Hedibiam* (cap. 10[1622]); Fausto (no el maniqueo, sino el obispo galo) en *De*

(1615) *Cfr*. m. 11, n. 33; *cfr*. *supra* n. 5.
(1616) PG 14.
(1617) PG 60.
(1618) PL 17.
(1619) PG 82.
(1620) PG 124.
(1621) PL 26, 32ss.
(1622) *Cfr*. *Ep*. 120; PL 22, 998.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

gratia et libero arbitrio, lib. 1, cap. 4, y lib. 2, cap. 6[1623] (incluido en el tom. 5 de la *Bibliotheca Patrum*[1624]); y muchos otros.

No dudo de que San Agustín y los demás Padres habrían aprobado con consenso unánime este parecer nuestro sobre la predestinación y este modo de conciliar la libertad de arbitrio con la gracia, la presciencia y la predestinación divinas, si hubiesen tenido noticia de ellos.

También añadiré que, en distintos lugares, San Agustín enseña muchas cosas que se pueden conciliar perfectamente con lo que dicen otros Padres. Entre otras cosas, en sus *Responsiones ad articulos sibi falso impositos* (*ad* 12), cuyo testimonio cita Graciano (Causa XXIII, q. 4, c. 23 «Nabucodonosor»[1625]), San Agustín ─o quienquiera que sea el autor de esta obra─ dice: «Aquellos de quienes se dice: *De nosotros han salido, pero no eran de los nuestros. Si de los nuestros hubiesen sido, habrían permanecido con nosotros*[1626]; salieron voluntariamente y cayeron voluntariamente. Como Dios presupo que caerían, no los predestinó; pero habrían sido predestinados, si hubiesen tenido la intención de volver y permanecer en la santidad y en la verdad; por ello, la predestinación de Dios es la causa de que muchos permanezcan en la santidad, pero no es la causa de que nadie caiga». [1627]

12. Más allá de mi intención, me he excedido de lo lindo en esta disputa y temo que la repetición de algunas cosas hastíe al lector. Sin embargo, puesto que este asunto es de gran trascendencia y muy peliagudo y hasta el momento nadie, que yo sepa, ha enseñado este modo que proponemos de conciliar la libertad de arbitrio con la predestinación divina, por ello, he considerado conveniente demorarme un poco más en mi exposición, a fin de evitar que una explicación demasiado sucinta impida a los entendimientos tardos comprender nuestra doctrina.

Disputa II

¿Fue Cristo por sus méritos la causa de nuestra predestinación?

1. La respuesta negativa a esta pregunta puede intentar demostrarse de la siguiente manera. *En primer lugar*, acudiendo a *Efesios*, I, 11: «… en Él, en quien hemos sido declarados herederos, predestinados según el propósito de aquel que hace todas las cosas conforme a la decisión de su voluntad». Por tanto, la causa de haber sido predestinados en Cristo y por Cristo, no debe atribuirse a

(1623) Fausto de Riez, PG 58, 789s, 821ss.
(1624) Bigne, *Biblioteca SS. Patrum*, Parisiis 1576, tom. 5, 808ss, 837ss.
(1625) *Decretum*, 2p., C. 23, q. 4, c. 23; PL 187, 1183s; Friedberg I, 907.
(1626) I *Juan* II, 19.
(1627) Próspero de Aquitania, *Responsiones ad capitula obiectionum Vincentianarum*, resp. 12; PL 51, 184; 45, 1847.

φñ (c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

Cristo en cuanto hombre, ni a sus méritos, sino tan sólo a la voluntad de Dios, que predestina en Cristo a aquellos que quiere.

2. *En segundo lugar*: En *De praedestinatione Sanctorum* (cap. 15), San Agustín dice: «Cualquier hombre se hace cristiano desde el inicio de su fe por la misma gracia por la que ese hombre ─a saber, Jesús en tanto que hombre─ se hizo Cristo»[1628]. Pero ese hombre no se hizo Cristo por méritos propios, ni ajenos, sino tan sólo por la voluntad y predestinación gratuitas de Dios, como San Agustín nos demuestra por extenso en ese capítulo. Por tanto, Dios no llama, ni conduce hacia la fe, a ningún cristiano por sus méritos propios, ni por los de Cristo, sino tan sólo por su voluntad y predestinación gratuitas. Por tanto, Cristo no fue por sus méritos la causa de nuestra predestinación, por lo menos en lo que respecta al don de la fe, que es raíz y fundamento de los demás dones que le siguen en la justificación y en el efecto íntegro de nuestra predestinación.

3. *En tercer lugar*: Si Cristo fuese por sus méritos la causa de nuestra predestinación, sobre todo lo sería porque nos habría hecho merecedores de la gracia primera y, a causa de los méritos de Cristo, Dios habría decidido conferírnosla en virtud de su predestinación eterna. Pero esto no puede sostenerse, porque entonces Dios no nos justificaría de manera gratuita, contrariamente a lo que leemos en *Romanos*, III, 24: «… justificados donosamente por su gracia…»; ni la gracia primera sería gracia, porque Dios nos la conferiría como si nos la debiese a causa de los méritos de Cristo y, por consiguiente, no de manera gratuita. Por tanto, Cristo no fue por sus méritos la causa de nuestra predestinación.

4. Sin embargo, vamos a ofrecer nuestra *primera conclusión*: Cristo no fue por sus méritos la causa de nuestra predestinación con respecto a su efecto íntegro, en la medida en que éste no sólo incluye los dones sobrenaturales, sino también los naturales, como son la adquisición de una complexión propensa a la virtud, haber nacido bajo la gracia y entre cristianos de buenas costumbres y no haberlo hecho en otros tiempos y entre gente malvada.

Este es el parecer que Juan Driedo ofrece en *De redemptione et captivitate generis humani* (tr. 2, cap. 2, p. 3, art. 4[1629]).

Demostración: Cristo no nos hizo merecedores de los dones naturales, sino de los dones sobrenaturales, a través de los cuales se nos guía hacia la vida eterna y que los primeros padres nos hicieron perder. Por tanto, no nos hizo merecedores del efecto de la predestinación con respecto a los dones naturales que ayudan a alcanzar la vida eterna. Pues estos dones sólo proceden de la disposición del universo que Dios estableció, según su beneplácito, antes de la caída del género humano. Y aunque, si Adán no hubiese pecado y, en consecuencia, ni él ni sus descendientes hubiesen perdido el don de la justicia original, las generaciones de hombres habrían seguido ─en virtud de la propia constitución del universo, del

(1628) *Cfr*. n. 31; PL 44, 982.

(1629) Juan Driedo, *Opera*, Lovanii 1571, t. II, f. 46vA.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

don de la justicia original y de su estancia en el paraíso— un curso distinto del que siguieron tras la caída de los primeros padres, sin embargo, en realidad no siguen un curso muy distinto del que habrían seguido, si Dios no hubiese decidido la reparación del género humano por Cristo, abandonándolo en pecado y dejando todo el curso del universo a merced de su propia naturaleza.

5. *Segunda conclusión*: El origen de algunos dones naturales está en los méritos de Cristo.

Demostración: Los justos han obtenido de Dios muchos dones naturales gracias a sus oraciones y sus méritos. En efecto, gracias a sus preces, Isaac logró la fertilidad de la estéril Rebeca, Ana fue madre de Samuel y Zacarías padre de Juan el Bautista; así también, los justos han logrado de Dios muchos otros dones naturales gracias a sus oraciones y aún más dones lograrán en un futuro; muchos de estos dones ayudarán a que otros alcancen la salvación. Por tanto, como las oraciones y los méritos que son gratos a Dios y tienen la virtud de conseguir estas cosas, reciben toda esta virtud de la gracia adquirida por los méritos de Cristo, por ello, el origen de muchos dones naturales está en los méritos de Cristo. Por esta razón, anteriormente[1630] hemos dicho que el curso que las generaciones de los hombres han seguido, una vez cometido el pecado de los primeros padres, no difiere en gran medida del que habrían seguido, si Dios no hubiese decidido la reparación del género humano por Cristo.

6. *Tercera conclusión*: Cristo no fue por sus méritos la causa de nuestra predestinación con respecto a su efecto sobrenatural íntegro[1631].

Demostración: Cristo no fue la causa de la encarnación por la que él mismo fue simultáneamente hombre y Dios, como es sabido y como San Agustín explica en *De praedestinatione Sanctorum* (cap. 15[1632]); asimismo, tampoco fue la causa de sus méritos por sus propios méritos. Por tanto, como entre los efectos sobrenaturales de nuestra predestinación se cuentan en primer lugar la encarnación, los méritos y la pasión de nuestro Señor Jesucristo, de los que proceden los demás efectos sobrenaturales, por ello, Cristo no habría sido por sus méritos la causa del efecto sobrenatural íntegro de nuestra predestinación.

7. *Cuarta conclusión*: Cristo fue por sus méritos la causa de nuestra predestinación no sólo con respecto a la gracia primera por la que alcanzamos la justificación y con respecto al resto de dones sobrenaturales que le siguen hasta el momento en que alcanzamos la vida eterna, sino también con respecto a la fe y a cualquier otra disposición sobrenatural que nos prepare para la gracia primera; más aún, también lo fue con respecto a los milagros y a todas las demás cosas sobrenaturales que nos ayudan a alcanzar la vida eterna, siempre que no

(1630) *Cfr*. n. 4.
(1631) *Cfr*. *infra* n. 16, c. 5.
(1632) PL 44, 981ss.

φñ (c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

incluyamos entre estos méritos al propio Cristo; de este modo, también fue causa meritoria de las oraciones de San Esteban y de Santa Mónica, gracias a las cuales Dios hizo que San Pablo y San Agustín tomasen el camino de la salvación. Es más, en virtud de los méritos de Cristo recibimos muchos dones naturales que nos ayudan a alcanzar la vida eterna, como en parte ya hemos explicado en la conclusión segunda.

8. Esta conclusión se dirige contra lo que sostienen Driedo (en el lugar citado[1633]), Ruardo Tapper[1634] y Juan Capreolo (*In* III, dist. 18, q. 1, *ad arg. Scoti contra c. 4*); éstos afirman que Cristo fue causa meritoria de la gracia primera y de los dones que le siguen a ésta, pero no de la fe, ni de las demás disposiciones que anteceden a la fe. Pues consideran que todos los movimientos sobrenaturales y los dones por los que nos disponemos para la gracia primera ─porque a través de ella nos convertimos en lo que Cristo quiere que seamos, según las leyes establecidas en relación a los méritos de su pasión que deberían aplicársenos─ no caen bajo el mérito de Cristo, sino que son efectos de la predestinación eterna de Dios que proceden exclusivamente de su libre voluntad, sin que medie ningún mérito por parte de quienes los reciben, ni por parte de Cristo; ahora bien, la gracia primera que sólo se confiere una vez que el hombre ya está dispuesto y es apto para que el mérito de Cristo se le aplique, se confiere por los méritos del propio Cristo. Por ello, Driedo sostiene[1635] que, de entre todo aquello que el efecto íntegro de la predestinación incluye, la adopción de los hijos ─que se produce por la gracia que convierte en agraciado─ procedería de los méritos de Cristo, según leemos en *Efesios*, I, 5: «… nos predestinó a la adopción de hijos suyos por Jesucristo»; pero todo lo que antecede a esta adopción se conferiría a los predestinados exclusivamente por el beneplácito de Dios, sin la mediación de los méritos de Cristo; por esta razón, Driedo explica el pasaje de *Juan*, VI, 44 ─*nadie puede venir a mí, si el Padre, que me ha enviado, no lo trae*─ de la siguiente manera: Nadie puede entrar en sociedad conmigo por la fe y ser partícipe de mis méritos, salvo que mi Padre, por su moción gratuita, impulse su corazón para que crea en mí.

9. Considero que este parecer no es conforme a las Sagradas Escrituras, ni a la dignidad de Cristo.

Por ello, con respecto a todos los dones sobrenaturales, nuestra conclusión puede demostrarse, *en primer lugar*, de la siguiente manera: Del mismo modo que el género humano perdió por el pecado de los primeros padres todo el derecho que tenía de alcanzar la vida eterna, así también, a pesar de todas las ayudas por las que estaba en su potestad alcanzarla más allá de su naturaleza, se hizo indigno. Así sólo puede recuperar algo encaminado al fin sobrenatural a través

(1633) *Op. cit*., f. 46rD-47rB.

(1634) *Explicatio articulorum facultatis Lovaniensis circa dogmata ecclesiastica*, Lovanii 1555, p. 243.

(1635) *Op. cit*., f. 46vD.

φñ (c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

de Cristo, como reparador perfecto ─por sus méritos─ de una caída tan grande. Además, el género humano cayó por el pecado y se hizo indigno ─a pesar de todas las ayudas para alcanzar la vida eterna─ hasta tal punto que si Dios no hubiese decidido repararlo a través de Cristo, los primeros padres, una vez caídos en pecado, también habrían sido expoliados de los hábitos sobrenaturales de la fe y de la esperanza junto con los demás dones, exactamente igual que sucedió en el caso de los demonios, que, en cuanto cayeron en pecado, fueron expoliados de ellos y así permanecen, según creemos. En efecto, como los demonios no habían de recibir reparación, inmediatamente perdieron todos los dones sobrenaturales; pero como los primeros padres habían de recibir reparación a través de Cristo, la fe y la esperanza que recibieron junto con su propia naturaleza, permanecieron en ellos en virtud de los méritos sobrenaturales futuros de Cristo; sin embargo, inmediatamente les fue revelada la llegada de este mediador futuro y, por ello, su fe y su esperanza no sólo se extendieron a Dios, sino también al mediador futuro. Así pues, tras la caída de los primeros padres, los mortales sólo alcanzan la salvación en la fe ─al menos implícita─ del mediador; así dice Pedro en *Hechos de los apóstoles*, IV, 12: «… pues ningún otro nombre nos ha sido dado a los hombres bajo el cielo, por el que podamos alcanzar la salvación». Por tanto, puesto que el género humano perdió completamente, por la caída de los primeros padres, el derecho de alcanzar la vida eterna y se hizo merecedor de que se le privase de todos los dones y ayudas que Adán recibió y, por esta razón, a Cristo se le encomendó la reparación perfecta de nuestra caída, por ello, no recibimos ningún don que de algún modo, más allá de la naturaleza de los mortales, ayude a alcanzar la vida eterna ─ya sea la fe, ya sea cualquier otra disposición para la gracia─, que no proceda de los méritos de Cristo.

10. *En segundo lugar*: Cristo ha establecido los sacramentos de la ley nueva; en virtud de sus méritos poseen fuerza; y por medio de estos sacramentos, como si fueran disposiciones, el mérito de Cristo se aplica para que la gracia se confiera. Por tanto, que la fe y los demás dones sobrenaturales que disponen para la gracia primera, sean disposiciones por las que el mérito de Cristo se aplica y la gracia primera se confiere, no suprime, sino que, por el contrario, demuestra que se confieren por los méritos de Cristo. Con este mismo argumento, contrario a lo sostenido por Driedo, se demuestra que en el efecto íntegro de la predestinación hay algo que antecede a la gracia primera y a la adopción de los hijos, a saber, los propios sacramentos, cuya fuerza procede de los méritos de Cristo y por ellos se confieren a los hombres.

11. *En tercer lugar*: Dice San Pablo en *Efesios*, I, 3-4: «Bendito sea Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo, que en Cristo nos bendijo con toda bendición espiritual en los cielos; por cuanto que en Él nos eligió antes de la constitución del mundo para que fuésemos santos e inmaculados ante Él en caridad». Pero la fe y las demás disposiciones sobrenaturales para la gracia primera están incluidas

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

en la expresión «toda bendición espiritual», porque son bendiciones espirituales. Por tanto, se nos confieren en virtud de los méritos de Cristo.

Esto puede demostrarse, en primer lugar, por las palabras que en ese mismo capítulo se añaden: «… en Él, en quien hemos sido llamados…»[1636]; esta llamada se produce por los movimientos de la gracia previniente que anteceden a la gracia primera; en segundo lugar, porque la Iglesia pide en sus oraciones que, por mediación de nuestro Señor Jesucristo, recibamos todo esto y los infieles se conviertan. De ahí que San Bernardo (*Sermones in cantica*, s. 13) diga: «Piensa que toda la sabiduría que tengas y toda la virtud que tengas, proceden de la virtud de Dios y de la sabiduría de Dios, es decir, de Cristo»[1637].

12. *En cuarto lugar*: Cristo en cuanto hombre es cabeza de toda la Iglesia ─no sólo de la triunfante, sino también de la militante─ e imprime por sus méritos sobre todo el cuerpo de la Iglesia todo movimiento espiritual y, por ello, vuelve a llamar a la vida a sus miembros muertos y de nuevo los une por la fe al cuerpo de la Iglesia y los convierte en miembros suyos, aunque anteriormente no lo fuesen. De ahí que en *Efesios*, IV, 15-16, San Pablo diga: «… que es nuestra cabeza, Cristo, por quien todo el cuerpo, trabado y unido por todos los ligamentos que lo unen y nutren según la operación de cada miembro, va obrando mensuradamente su crecimiento»; un poco antes San Pablo había dicho: «… subiendo a las alturas, repartió dones a los hombres…, a unos los hizo apóstoles, a otros profetas, a unos evangelistas, a otros pastores y doctores, para la perfección consumada de los santos, para la obra del ministerio, para la edificación del cuerpo de Cristo, hasta que todos alcancemos la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios»[1638]**.** Aquí está enseñando claramente que la edificación y la construcción del cuerpo místico de Cristo, así como la introducción de los hombres en él por medio de la fe, son cosas que atañen a Cristo como cabeza suya. Por tanto, la fe y los demás dones sobrenaturales descienden de los méritos de nuestra cabeza ─que es Cristo─ sobre todo el cuerpo de la Iglesia, y no tan sólo la gracia por la que somos adoptados como hijos de Dios.

13. *En quinto lugar*: Esta misma verdad se colige de los siguiente pasajes de las Sagradas Escrituras. *Filipenses*, I, 29: «Porque os ha sido otorgado no sólo creer en Cristo, sino también padecer por Él»; por tanto, la fe se confiere en virtud de los méritos de Cristo. *Hebreos*, XII, 2: «… puestos los ojos en el autor y consumador de la fe, Jesús»; de ahí que San Agustín (*De praedestinatione Sanctorum*, cap. 15) diga: «Quien nos hizo creer en Cristo, fue el mismo que hizo para nosotros el Cristo en el que creemos. Quien introdujo en los hombres el principio de la fe e hizo la perfección en Jesús, fue el mismo que hizo al hombre príncipe de la fe y a Cristo su perfeccionador»[1639]; San Agustín cita este mismo

(1636) *Efesios*, I, 11.
(1637) PL 183, 834B.
(1638) *Efesios*, IV, 8, 11-13.
(1639) *Cfr*. n. 31; PL 44, 983.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

pasaje de San Pablo. Asimismo, leemos en *Juan*, I, 14-16: «… y hemos visto su gloria, como Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad… Pues de su plenitud recibimos todos y la verdad que recibimos de Jesucristo es don de fe». *Isaías*, LIII, 10: «Ofreciendo su vida en sacrificio por el pecado, verá descendencia que prolongará sus días y el deseo de Dios prosperará en sus manos»; es decir, todo aquello que ha decidido hacer para conducir a los hombres hacia la vida eterna de manera sobrenatural, lo ejecutará en virtud de los méritos de Cristo. De ahí que San Jerónimo, comentando este pasaje, diga: «El deseo de Dios prosperará en sus manos, para que todo aquello que el Padre ha querido, se cumpla gracias a sus virtudes»[1640]; más adelante, añade: «Por haber sufrido, verá iglesias levantándose en todo el mundo y se satisfará con su fe»[1641]; y más adelante: «El Señor quiere mostrarle la luz, para que ilumine a todos»[1642]. También son conformes al pasaje citado de *Isaías* las palabras que leemos en *Juan*, XIII, 3: «… sabiendo que el Padre había puesto en sus manos todas las cosas».

14. Esta verdad también se colige de las palabras del concilio de Mila (cap. 4): «Puesto que el apóstol dice: *La ciencia ensoberbece, pero la caridad edifica*[1643]; resulta sobremanera impío creer que tenemos la gracia de Cristo para lo que nos ensoberbece, pero no para lo que edifica, siendo dones de Dios ambas cosas, esto es, saber qué debemos hacer y desear hacerlo, de tal manera que, con la caridad edificante, la ciencia no pueda ensoberbecer. Del mismo modo que de Dios se ha escrito que enseña a los hombres la ciencia, también se ha escrito que la caridad procede de Él»[1644].

Finalmente, en el Concilio de Trento (ses. 6, cap. 5) se dijo: «El santo Sínodo declara que el comienzo de la justificación en los adultos debe atribuirse a Dios por mediación de Jesucristo y de la gracia previniente, es decir, a su vocación»[1645]. Aquí se define expresamente que Dios confiere por Jesucristo ─esto es, por sus méritos─ la gracia previniente por la que los adultos son llamados a la fe y se disponen para la justificación; en el cap. 6[1646] se enseña que toda la disposición para la justificación por la fe, la esperanza, &c., se produce por la redención de Jesucristo y, en consecuencia, por sus méritos; y en el cap. 7 se dice: «En la propia justificación con perdón de los pecados, el hombre recibe, simultáneamente infusas por Jesucristo, la fe, la esperanza y la caridad». Por ello, no parece que deba dudarse de que el parecer de Driedo es erróneo en materia de fe.

15. También nos suena muy mal lo que Driedo afirma en el lugar citado[1647], a saber, las preparaciones que, mucho antes de que Cristo naciera, Dios dispuso

(1640) *In Isaiam*, lib. 14; PL 24, 511c.
(1641) *Ibid*., 511d.
(1642) *Ibid*., 512d.
(1643) I *Corintios*, VIII, 1.
(1644) Mansi, 4, 327.
(1645) *Ibid*., 33, 34.
(1646) *Ibid*., 33, 35.
(1647) *Cfr*. *supra* n. 8.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

y reveló a su pueblo en la ley, en los profetas y en los salmos ─a saber, que enviaría a Cristo su Hijo futuro, como redentor y luz de gentiles, y que elegiría a una virgen que pariría al llamado Emmanuel─, no se deben a los méritos de Cristo, sino que tan sólo son dones gratuitos de Dios. Como digo, esto me suena muy mal. En efecto, es cosa muy cierta que Dios Padre, por los méritos de Cristo y con la cooperación del Espíritu Santo, preparó el cuerpo y el alma de la Santísima Virgen, para que se hiciese merecedora de convertirse en morada digna de su Hijo; pues la gracia por la que su alma santísima se preparó para este cometido, fue conferida en virtud de los méritos de Cristo. Asimismo, la gracia por la que Abraham, intentando inmolar a su propio hijo, satisfizo a Dios ─que era quien lo había ordenado─ de tal manera que se hizo merecedor de recibir la promesa del Mesías, también se debió a los méritos de Cristo. Finalmente, la fe y la revelación del Cristo por llegar, gracias a las cuales los fieles fueron justificados antes de la llegada de Cristo y la Iglesia se preparó para recibirle más fácilmente, también deben atribuirse a los méritos de Cristo. Pues Dios supo preparar, en virtud de su sabiduría infinita, todo lo necesario para la llegada de Cristo de tal manera que no sólo lo ordenase con vistas a Cristo como fin ─según sostiene Driedo─, sino que también, en virtud de los méritos del Cristo por llegar, dispusiese todas estas cosas o muchísimas de ellas y las donase a su Iglesia.

16. *Quinta conclusión*: En términos absolutos hay que admitir y afirmar que Cristo es la causa de nuestra predestinación.

Demostración: Cristo es causa de sus méritos y milagros y también de todo aquello que, gracias a sus méritos, hemos recibido y a través de lo cual se nos guía hacia la vida eterna; además, en sí mismo es el fin y el modelo de nuestro camino hacia la beatitud sempiterna; que no sea la causa de la encarnación, ni de sí mismo, no impide que, en términos absolutos, podamos decir que es la causa de nuestra predestinación con respecto a su efecto, sobre todo porque el efecto de nuestra predestinación se incluye en el propio Cristo y porque, cuando en términos absolutos se dice que Cristo es la causa de nuestra predestinación con respecto a su efecto, siempre se entiende que no lo es de la suya propia, como es evidente de por sí.

17. Por tanto, para refutar los argumentos ofrecidos al comienzo de esta disputa, hay que saber que ─como hemos explicado por extenso en nuestros comentarios a la «Tercera parte», q. 1, art. 2, de la *Suma Teológica*─ nuestro Señor Jesucristo dio satisfacción por los pecados de todo el género humano y le hizo merecedor de todos los dones de gracia que, tras la caída de los primeros padres, se le confieren, así como de otros muchos en número infinito, de tal manera que, sin embargo, deja que la aplicación de sus efectos merecidos dependa de leyes determinadas. De aquí se sigue que los dones infinitos de los que nos ha hecho merecedores, se apliquen al género humano de manera finita y sólo del modo en que él ha decidido que, conforme a sus leyes, se apliquen y

φñ (c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

distribuyan. Aunque, entre otras leyes, hay una establecida tanto por voluntad del Padre, como del Hijo en cuanto hombre, en virtud de la cual a quien hace lo que en él está nunca se le deniega un auxilio sobrenatural suficiente para llegar a la gracia y alcanzar la vida eterna, sin embargo, como resulta sobremanera justo que, en todas las cosas, Cristo someta todos sus méritos a la voluntad del Padre ─siendo la voluntad humana del Hijo totalmente conforme a la voluntad paterna─, por ello, para algunos casos ha establecido, como ha querido su Padre, unas leyes determinadas ─por ejemplo, en relación a los efectos de los sacramentos y a que la gracia se confiera en función de la cualidad y la cantidad de la contrición, sin necesidad de un sacramento─, pero para otros muchos ha dejado al arbitrio del Padre la distribución de los dones de los que nos ha hecho merecedores. Por esta razón, el Padre dejó en manos del Hijo todas las cosas, pero de tal manera que, no obstante, la voluntad del Padre se realice y se cumpla a través de las manos de Cristo ─es decir, de los méritos y las virtudes de Cristo─, como anteriormente[1648] hemos explicado a propósito del pasaje *de Isaías*. Por tanto, no resulta contradictorio que, por una parte, nadie llegue a Cristo por la fe, salvo que el Padre lo traiga en virtud de su moción y de su don gratuito, como leemos en *Juan*, VI, 44, y que, por otra parte, el Padre siempre confiera esta moción y este don a causa de los méritos de Cristo.

18. Así pues, a los argumentos presentados al comienzo[1649], en la medida en que parecen oponerse a nuestras conclusiones, debemos responder que el primero demuestra muy bien que Cristo no fue la causa de nuestra predestinación con respecto a su efecto íntegro, porque del mismo modo que sólo a Dios ─en tanto que Dios─ le corresponde la tarea de predestinar, así también, es propio de Él ser la causa de todo el efecto de la predestinación del modo que hemos explicado en la disputa anterior. Pero esto no impide que Dios nos predestine en Cristo y por Cristo, en virtud de cuyos méritos decide conferirnos todos los demás dones sobrenaturales gracias a los cuales se nos conduce hacia la vida eterna; por ello, tampoco impide que Cristo sea también la causa meritoria del efecto de la predestinación con respecto a todos los demás dones sobrenaturales que el efecto íntegro de la predestinación incluye en sí mismo.

19. Al segundo argumento, con el que Driedo demuestra su parecer, debemos responder que San Agustín, con las palabras que ofrece en todo ese capítulo, tan sólo afirma lo siguiente: Del mismo modo que Cristo ─que es cabeza y principio de nuestra predestinación con respecto a la fe y a todos los dones sobrenaturales que en virtud de sus méritos se nos confieren─ no consiguió gracias a sus méritos ser simultáneamente hombre y Dios, tampoco nosotros recibimos el don de la fe y de la justificación o regeneración por nuestros méritos, sino por los méritos de Cristo. San Agustín no establece el siguiente paralelismo: Del mismo modo que

(1648) *Cfr*. *supra* n. 13.
(1649) *Cfr*. *supra* n. 1ss.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

Cristo no consiguió por méritos ajenos lo que acabamos de mencionar, tampoco nosotros recibimos la fe y la regeneración en Cristo por los méritos de Cristo. Por el contrario, en el capítulo citado, San Agustín enseña lo opuesto. Por ello, no deja de asombrarnos que Driedo se haya atrevido a demostrar su parecer recurriendo a este testimonio de San Agustín.

20. Del tercer argumento, concediendo la mayor, debemos negar la menor. Respecto a la demostración de lo contrario, debemos decir que se afirma que los hombres se justifican gratuitamente y que la gracia primera puede considerarse gracia con toda propiedad con respecto a ellos, porque cuando se nos confiere, esto no sucede porque se nos adeude, ni porque seamos dignos de ella, ni porque Cristo nos haya hecho acreedores de nada, sino que tan sólo se nos confiere de manera puramente gratuita en lo que a nosotros atañe. Que Cristo nos haya hecho merecedores de ella y que en virtud de sus méritos se nos atribuya, no impide que deba decirse que, con respecto a nosotros, este don se nos concede de manera puramente gratuita.

Disputa III

¿Qué gracia previniente puede decirse en términos absolutos que es mayor: la concedida a Lucifer o al menor de entre los ángeles predestinados?

1. Un docto varón[1650] me ha preguntado qué gracia puede decirse en términos absolutos que es mayor y mejor: ¿La gracia que, a pesar de ser menor entitativamente y cualitativamente, sin embargo, según Dios ha presabido, será eficaz e idónea para la salvación por la libre cooperación y la perseverancia de la voluntad de aquel a quien se confiere? ¿O la gracia que, a pesar de ser mucho mayor entitativamente y cualitativamente, sin embargo, según Dios ha presabido, será ineficaz para la salvación por la ausencia de libre cooperación y perseverancia por parte de la voluntad de aquel a quien se confiere? En el caso de las gracias conferidas a Lucifer y al menor de entre los ángeles predestinados, se nos presenta un ejemplo clarísimo de lo que estamos diciendo.

2. En el título de esta disputa, bajo la expresión «gracia previniente» incluimos también la gracia que convierte en agraciado y los demás dones sobrenaturales habituales que ─como hemos dicho en nuestros comentarios a la cuestión 14, art. 13, disputa 41[1651]─ pueden considerarse gracia previniente respecto de las obras que les siguen, en la medida en que al hombre o al ángel ya justificados les sirven de ayuda para realizar buenas obras con mayor facilidad, resistir las tentaciones y abstenerse de caer en pecado.

(1650) Se trata de Juan Dekkers, S. I.; *cfr*. Friedrich Stegmüller, *Geschichte des Molinismus. Erster Band Neue Molinaschriften*, Münster 1933, p. 683ss.

(1651) *Cfr*. n. 7.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

3. Este docto varón comienza argumentando que, en términos absolutos, la gracia entitativamente menor y que, según Dios presabe, resultará eficaz e idónea para la salvación, es una gracia mejor y mayor. Argumenta de la siguiente manera:

4. *En primer lugar*: Ningún sabio dejaría de elegirla, si ─sabiendo lo que va a suceder en el futuro─ se le diese la opción de elegir entre las dos gracias mencionadas. Asimismo, nadie dejaría de considerar que es amado por Dios en mayor medida, si consiguiese que Él ─que conoce el futuro─ le concediese esta gracia antes que la otra. Finalmente, nadie dejaría de preferir que Dios le concediese la gracia previniente que le fue conferida al buen ladrón o al menor de entre los ángeles beatos, antes que la gracia conferida a Judas o a Lucifer.

5. *En segundo lugar*: De otra manera, no podría entenderse por qué razón Dios ama más a los predestinados que a los no predestinados y por qué no depende de nosotros, al menos en cierto sentido, la propia predestinación en su ser de predestinación. Tampoco podría entenderse por qué el elegido adeuda a Dios más que el réprobo y, finalmente, por qué razón debemos agradecer a Dios de manera especial la gracia idónea y eficaz que nos confiere para nuestra futura salvación.

6. En sentido contrario argumenta lo siguiente. *En primer lugar*: Cualquier gracia considerada en sí misma y en todos sus grados, es gracia; por tanto, la gracia que sea entitativamente mayor, será mejor y mayor en su ser de gracia y según una estimación moral.

7. *En segundo lugar*: A pesar de que, cuando Dios otorga esta gracia mayor entitativamente y en sí misma, prevé cuándo va a resultar ineficaz por culpa del que la recibe, sin embargo, Él no la elige porque vaya a resultar ineficaz ─pues si actuase de este modo, tendería asechanzas al hombre en su salvación y no sería sincero en su deseo de que todos se salvasen─, sino que la elige porque es mayor, de manera tan sincera y honrada como si ignorase lo que va a suceder; y si realmente lo ignorase, nadie dudaría de que, en términos absolutos, hace objeto de un amor, una gracia y un beneficio mayores al hombre al que confiere una gracia entitativamente e intensivamente mayor ─aunque en un futuro resulte ineficaz por culpa de quien la recibe─ que la que confiere a otro. Por tanto, debemos juzgar que sucede esto mismo, cuando Dios confiere estas gracias con presciencia de lo que va a suceder.

8. *En tercer lugar*: Apenas podría entenderse por qué razón Dios querría salvar y ayudar a los réprobos de manera tan sincera como a los elegidos y por qué razón la elección absoluta para la gloria no se produciría con anterioridad a la previsión de los méritos y a la elección absoluta para la gracia. Pues si desde siempre ─antes de estar en posesión de toda la presciencia de visión─ Dios hubiese amado más al elegido que al réprobo ─por ejemplo, si hubiese amado

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

más al ángel Rafael que a Lucifer, como parece que habría que sostener según el primer parecer—, no podría entenderse en qué lo habría amado más salvo en que habría querido absolutamente que el primero alcanzase la gloria, pero no el segundo.

9. A todo esto respondo que la gracia previniente conferida a Lucifer —a pesar de cuya posesión éste no se contuvo de caer en pecado— fue mucho mayor que la conferida al menor de los ángeles —con la que éste perseveró en la gracia y alcanzó la vida eterna— y en términos absolutos podemos llamarla «gracia mayor», porque realmente fue una gracia —que, aplicada a Lucifer, no sólo podemos considerar gracia previniente, en relación a los actos posteriores que éste no realizó, conferida con objeto de que no cayese en el pecado en que cayó, sino también gracia que convierte en agraciado— y en sí misma fue una gracia mayor, aunque a pesar de ella Lucifer cooperase menos o, mejor dicho, nada, cuando en virtud de su propia libertad y de su maldad cayó en pecado. Tampoco debemos considerar que, en esas circunstancias, si se hubiesen intercambiado las gracias previnientes y la que le fue conferida al menor de entre los ángeles, le hubiese sido conferida a Lucifer y, por el contrario, la concedida a Lucifer, le hubiese sido entregada al menor de los ángeles, éste habría caído y Lucifer habría permanecido en gracia; tampoco debemos pensar que Dios habría concedido a Lucifer la gracia que le concedió para que cayese en pecado y se condenase a sí mismo, sino que, antes bien, Dios le habría conferido esta gracia para que, por ella, se abstuviese con más fuerza de caer en pecado, obrase bien más intensamente y alcanzase mayor gloria.

10. Sobre la cuestión de a quién de ellos Dios habría amado más, debemos decir lo siguiente. Si sólo nos fijamos en las gracias previnientes y en la voluntad absoluta de Dios de conferírselas y, en consecuencia, del amor por el que decidió conferírselas —amándoles realmente cuando se las confirió en un momento determinado del tiempo—, debemos decir que habría amado mucho más a Lucifer que al menor de los ángeles y, por esta razón, habría otorgado a Lucifer un bien mucho mayor que el otorgado al más pequeño de entre los ángeles. Pero si no nos fijamos sólo en la gracia previniente, sino que al mismo tiempo consideramos que Dios —concediendo al menor de los ángeles una gracia previniente menor y previendo que, en este orden de cosas, perseverará en la gracia hasta el final de la vida en razón de su libertad y de su esfuerzo— también quiere —con voluntad absoluta y consecuente— para él la perseverancia en la gracia, su aumento y el premio de la vida eterna, habiéndole negado —con voluntad consecuente— a Lucifer estas tres cosas, tras prever que caería en pecado en razón de su libertad, entonces tendremos que decir, en términos absolutos, que Dios habría amado al menor de los ángeles más que a Lucifer; ahora bien, con voluntad antecedente y con dependencia de la libre cooperación de Lucifer —y, en consecuencia, si no hubiese dependido de él—, a éste lo habría amado más que al menor de los ángeles, porque con esta voluntad habría deseado para él méritos mayores,

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

una gracia mayor y la gloria y, además, en virtud de su providencia, lo habría ordenado ─verdaderamente y no de manera ficticia─ con vistas a alcanzar todo esto.

11. De la primera parte del argumento primero[1652] debemos negar el antecedente. En efecto, que el auxilio de la gracia previniente vaya a ser o no la gracia idónea para alcanzar la salvación y la vida eterna, no se debe al propio auxilio, como el argumento parece dar por supuesto, sino que se debe a que nuestro arbitrio quiera cooperar o no como es necesario para alcanzar la vida eterna. Tampoco es algo seguro, sino muy dudoso, que si se hubiesen intercambiado las gracias previnientes que les fueron conferidas a Lucifer y al menor de los ángeles, las cosas hubiesen sucedido de manera contraria, como ya hemos dicho anteriormente[1653], sino que, antes bien, resulta más verosímil pensar que el menor de los ángeles ─con los dones sobrenaturales conferidos a Lucifer─ habría cooperado de manera más intensa y mejor y habría alcanzado una gloria mayor que la alcanzada con los dones que le fueron concedidos y que Lucifer, con un auxilio menor de la gracia y siendo idéntica su disposición natural bajo las mismas circunstancias, habría pecado igualmente o quizás lo habría hecho más rápido y de manera más vergonzosa, a pesar de que el argumento dé por supuesto que habría sucedido lo contrario. Por ello, ningún sabio dejaría de elegir el auxilio mayor conferido a Lucifer antes que el menor conferido al más pequeño de entre los ángeles, sabiendo que un auxilio mayor ayuda más y de manera más potente que un auxilio menor y que en su propia potestad está ─teniendo uno u otro auxilio─ caer en pecado o perseverar en la gracia hasta el final de sus días.

12. De la segunda parte[1654] también debemos negar el antecedente. Pues cualquiera pensaría con razón que recibe un amor y un beneficio mayores por parte de Dios con la concesión de un auxilio mayor y no menor, sabiendo que, bajo cualesquiera circunstancias, con este auxilio recibe una ayuda mayor que con el auxilio menor y que sólo de su arbitrio depende la eficacia o ineficacia de cualquiera de estos dos auxilios. Ningún sabio podrá negar, situándose dentro de los límites de la gracia previniente, que recibe un amor mayor por parte de Dios, cuando se le confiere un auxilio mayor y no menor.

13. De la tercera parte[1655] también debemos negar el antecedente. Pues da por supuesto algo que es falso, a saber, si a un tercero se le ofrecen los auxilios del menor de los ángeles y de Lucifer o los auxilios del ladrón y de Judas, caerá en pecado con el auxilio de Lucifer o de Judas y perseverará en la gracia hasta el final de su vida con el auxilio del menor de los ángeles o del ladrón; pero no hay ninguna evidencia de que vaya a suceder esto; la única evidencia es que ambas

(1652) *Cfr*. *supra* n. 4.
(1653) *Cfr*. *supra* n. 9.
(1654) *Cfr*. *supra* n. 4.
(1655) *Ibid*.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

cosas dependen del libre arbitrio y que es más fácil mantenerse en la gracia y progresar en ella con un auxilio mayor que con uno menor.

14. Sobre la primera parte del segundo argumento[1656], debemos decir que resulta muy evidente, por todo lo que hemos dicho hasta aquí, la razón por la que Dios ama más ─con voluntad absoluta y consecuente─ a los predestinados que a los no predestinados. En efecto, a los predestinados les concede simultáneamente la perseverancia y el premio de la vida eterna, pero con dependencia de la libre cooperación futura que, según prevé, ofrecerán; pero a los no predestinados no ha querido concederles estas dos cosas con esa misma voluntad. Además, la perseverancia y el premio de la vida eterna son un bien mayor que el incremento de la gracia previniente que ha querido para algunos que no han sido predestinados. Pero no es necesario que, con voluntad antecedente y condicionada, Dios ame más al menor de los predestinados que a todos los réprobos, como hemos dicho a propósito de Lucifer con respecto al menor de los ángeles predestinados.

15. Sobre la segunda parte[1657], debemos decir que la predestinación en su ser de predestinación no depende de nosotros, sino exclusivamente de la misericordia de Dios, porque el hecho de que Él haya elegido el orden de cosas, de circunstancias y de auxilios ─mayores o menores─ en el que, según ha previsto, en razón de su libertad se salvarán quienes han sido predestinados por la elección de este orden y alcanzarán la vida eterna en razón de su libertad, en vez de haber elegido otro de entre los infinitos órdenes ─en el que las cosas habrían sido distintas en razón de esta misma libertad de arbitrio─, no se debería a nosotros, ni a la cualidad de nuestros méritos y de nuestra cooperación, sino tan sólo a la misericordia de Dios. Que en este mismo orden alcancemos la salvación y, por ello, este mismo orden que de hecho Dios ha elegido sea consecuencia de la predestinación con respecto a cualquiera de nosotros y no tan sólo consecuencia de una providencia que conlleve la reprobación de cualquiera de nosotros, depende de la previsión de que, en razón de nuestra libertad, cooperaremos de tal manera que, en este mismo orden, terminaremos en gracia nuestra vida, siendo también cierto que, en razón de la misma libertad, la cooperación futura podría ser distinta, como ya hemos explicado por extenso[1658].

16. Sobre la tercera y la cuarta parte[1659], debemos decir que es muy evidente la razón por la que el predestinado debe más a Dios que el réprobo. En efecto, como el hecho de que alguien sea predestinado, depende de que Dios elija misericordiosamente el orden de cosas que de hecho elige antes que

(1656) *Cfr*. *supra* n. 5.
(1657) *Ibid*.
(1658) *Cfr*. q. 23, art. 4 y 5 (disp. 1, m. 13)
(1659) *Cfr*. *supra* n. 5.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

cualquier otro en el que las cosas serían distintas, es evidente a todas luces que, en este sentido y en términos absolutos, los predestinados adeudan más a Dios que los réprobos y que nunca podrán agradecerle suficientemente la concesión de un beneficio tan grande. Por otra parte, la maldad y la ingratitud máxima de muchos réprobos con la bondad y misericordia divinas, así como la ira e indignación justísimas de Dios hacia ellos, se pueden apreciar en el hecho de que, habiendo sido provistos en este orden de auxilios de gracia mayores que los provistos a muchos predestinados ─con los que en este orden podrían haber alcanzado más fácilmente un grado de gloria mayor que el alcanzado por muchos predestinados─, habiendo sido amados, por tanto, con una voluntad antecedente no ficticia, sino verdadera, y habiendo sido preordenados, en virtud de la misericordia divina, con vistas a una beatitud mayor, sin embargo, se habrían desviado de ella en dirección a la mayor de las miserias.

Disputa IV
¿Es el réprobo la causa de su reprobación?

1. Que la causa o razón de la reprobación no está en los réprobos, sino exclusivamente en la voluntad libre de Dios, puede demostrarse, *en primer lugar*, acudiendo a *Romanos*, IX, 11-13, donde, hablando de Jacob y Esaú, San Pablo dice: «Cuando aún no habían nacido, ni habían hecho aún bien ni mal, para que el propósito de Dios, conforme a su elección, no por las obras, sino por el que llama, permaneciese, a ella se le dijo: *El mayor servirá al menor*; según está escrito: *Amé a Jacob y odié a Esaú*[1660]». He aquí que del mismo modo que San Pablo enseña a propósito de Jacob que Dios no lo amó, ni predestinó, por sus obras o sus méritos, así también, de Esaú afirma que Dios no lo odió, ni reprobó, a causa de sus obras. Por tanto, la reprobación no se produce a causa de los pecados previstos y, en consecuencia, su razón o causa no se encuentra en el réprobo.

2. *En segundo lugar*: San Pablo añade: «Dios dijo a Moisés: *Tendré misericordia de quien tenga misericordia y tendré compasión de quien tenga compasión*[1661]»[1662]; es decir, usaré mi misericordia con quien yo quiera y según me plazca; y sigue diciendo: «Por consiguiente, no es del que quiere, ni del que corre, sino de Dios, que tiene misericordia. Porque dice la Escritura al faraón: *Precisamente para esto te he suscitado, para mostrar en ti mi poder y para dar a conocer mi nombre en toda la tierra*. Así que tiene misericordia de quien quiere y a quien quiere lo endurece»[1663]. He aquí que, por todo esto, resulta evidente a todas luces que Dios tiene misericordia con quien quiere y

(1660) *Malaquías*, I, 2-3.
(1661) *Éxodo*, XXXIII, 19.
(1662) *Romanos*, IX, 15.
(1663) *Ibid*., IX, 16-18.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

endurece a quien quiere y que no se trata de querer, ni de correr, sino de que Dios tenga misericordia; asimismo, es evidente que Dios suscitó al faraón, para mostrar en él ─ante su oposición a los preceptos divinos─ su fuerza y sus señales milagrosas y para que éstas se conociesen en todo el mundo. Por tanto, del mismo modo que la predestinación no se produce a causa de los méritos previstos, tampoco la reprobación se produce por esta causa, sino que debe atribuirse exclusivamente a la voluntad libre de Dios.

3. *En tercer lugar*: San Pablo escribe: «Pero me dirás: Entonces, ¿por qué reprende? Porque ¿quién puede resistir su voluntad?»[1664]; como si respondiese a esta pregunta, San Pablo afirma que la reprobación no depende de la voluntad libre de Dios en menor medida que la predestinación, cuando dice: «¡Oh, hombre! ¿Quién eres tú para pedir cuentas a Dios? ¿Acaso dice el vaso al alfarero: Por qué me has hecho así? ¿O es que no puede el alfarero hacer del mismo barro un vaso para usos honorables y otro para usos viles? Pues si para mostrar Dios su ira (es decir, su justicia vindicativa)[1665] y dar a conocer su poder, soportó con mucha longanimidad los vasos de ira, maduros para la perdición, con objeto de mostrar la riqueza de su gloria en los vasos de misericordia que Él preparó para la gloria….»[1666]; añádase: ¿Quién lo culpará o qué mérito hay en el hombre para que pueda acusarlo? He aquí que San Pablo parece dar a entender claramente que toda la reprobación depende exclusivamente de la voluntad libre de Dios, en cuya potestad está hacer ─sin cometer injusticia con nadie─, a partir de una misma masa, a algunos vasos honorables por su predestinación y a otros vasos para usos despreciables por su reprobación, del mismo modo que en la potestad del alfarero está hacer, a partir de una misma masa de barro, unos vasos para usos honorables y otros para usos despreciables. Además, según San Pablo, la causa de la reprobación sería hacer brillar para siempre la justicia divina en los réprobos, del mismo modo que la misericordia divina resplandecerá en los predestinados. Por tanto, la reprobación no se produce a causa de los méritos malos previstos, sino que tan sólo depende de la voluntad libre de Dios.

4. Para entender esta cuestión debemos saber que, con respecto a cada uno de los réprobos adultos, podemos distinguir ─según nuestro modo de entender─ un triple acto de la voluntad divina.

Primero: La voluntad de permitir los pecados a causa de los cuales el réprobo será excluido de la beatitud y será abandonado a torturas eternas. A este acto le sigue como efecto la propia permisión de estos pecados en acto.

Segundo: La voluntad de endurecer al pecador hasta el final de su vida en los pecados ya cometidos, esto es, la voluntad de no conferirle los auxilios con los

(1664) *Romanos*, IX, 19.
(1665) *Addit*. de Molina.
(1666) *Romanos*, IX, 20-23.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

que resurgiría del pecado. A este acto también le sigue en el tiempo, como efecto suyo, el propio endurecimiento.

Tercero: La voluntad de excluir al réprobo del reino de los cielos, como indigno de él, y destinarlo a torturas eternas a causa de los pecados en los que, según Dios prevé, permanecerá hasta el final de su vida. A este acto le siguen en el tiempo, como efectos suyos, la propia exclusión del reino de los cielos y su destino a torturas eternas, cuando éstas se produzcan.

5. Estos tres actos coinciden en lo siguiente: cada uno de ellos implica que Dios ha previsto los pecados futuros que se cometerán en razón de la libertad del adulto, siendo esta previsión la raíz de la que parten estos actos que tienen al réprobo por objeto, pero de distinto modo.

Pues la voluntad de permitir los pecados supone que Dios prevé que estos pecados se cometerán en razón de la libertad del adulto, pero no en términos absolutos, sino dada la hipótesis de que Él no los impida. La voluntad de permitir los pecados no es otra cosa que la voluntad de no impedirlos. En efecto, del mismo modo que la permisión divina de los pecados no es otra cosa que la voluntad de no impedirlos ─aun pudiendo hacerlo y previéndolos como futuros, por lo que la razón de la permisión radica en lo primero, precedido por estas dos cosas, como hemos explicado en nuestros comentarios al artículo 3 de esta cuestión y a la cuestión 19, art. 12[1667]─, así también, la voluntad divina de permitir estos pecados no es otra cosa que la voluntad de no impedirlos, a pesar de que esto está en su potestad y de que prevé que, en razón de la libertad del arbitrio creado, se van a cometer, salvo que Él lo impida. Por ello, tanto la permisión de los pecados del adulto, como la voluntad de permitirlos, suponen que anteriormente Dios ha previsto que se van a cometer en razón de la libertad del adulto, pero no en términos absolutos, sino dada la hipótesis de que Él ─como está en su potestad─ no los impida con otros auxilios más eficaces. Por tanto, puesto que sin estos auxilios mayores el adulto puede evitarlos ─porque Dios nunca deniega los auxilios necesarios para ello y porque, si no pudiese evitarlos sin estos auxilios, por ello mismo, no serían pecados─, de aquí se sigue que, cuando Dios permite los pecados, la perdición del pecador no se debe a que Dios los permita, sino tan sólo al propio pecador, en quien siempre subyace el deseo del pecado, aunque sobre él puede ejercer un dominio tal que, si quiere, puede evitarlo.

6. La voluntad de endurecer al pecador supone que anteriormente Dios, por una parte, ha previsto al pecador futuro realmente caído en los pecados que Él permite que se cometan y, por otra parte, ha previsto que, dada la hipótesis de que, una vez cometidos estos pecados, Él quiera conferirle unos auxilios determinados ─con los que, si quiere, podrá resurgir de ellos─ y no otros mayores o distintos ─que no necesita para resurgir del pecado─, sucederá que, por la maldad del pecador, éste no resurgirá. De este modo, la voluntad divina de no conferirle esos

(1667) Luis de Molina, *Commentaria in primam divi Thomae partem*.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

otros auxilios mayores o distintos ─con los que, según Dios prevé, resurgiría del pecado─ es la voluntad de endurecer.

Así pues, endurecer no es otra cosa que la denegación por parte de Dios, una vez cometido el pecado, de conferir los auxilios con los que, según prevé, el pecador resurgiría del pecado. Por ello, Dios no endurece al pecador cargándolo con alguna dureza, sino no suprimiendo la suya propia, según leemos en *Romanos*, II, 5: «Pues conforme a tu dureza y a la impenitencia de tu corazón, vas atesorando ira».

Pero aquí «endurecer» se puede decir en dos sentidos. *Primero*: Cuando Dios no concede unos auxilios mayores o distintos, con los que, según prevé, el pecador se ablandaría y sanaría; ahora bien, Dios siempre concede unos auxilios tales que, con ellos, el pecador podría ablandarse y convertirse, si quisiera, según dice San Pablo un poco antes del pasaje que acabamos de citar: «¿O es que desprecias las riquezas de su bondad, paciencia y longanimidad, desconociendo que la bondad de Dios te trae a la penitencia?»[1668]; en consecuencia añade: «Pues conforme a la dureza y a la impenitencia de tu corazón…». *Segundo*: Cuando Dios sustrae los auxilios y permite tentaciones y ocasiones más graves de caer en pecado, por las que la propia dureza se hace mayor y la conversión se vuelve más difícil, siendo esto algo que suele suceder como castigo justísimo de delitos anteriores. Además, cuando Dios endurece en este segundo sentido, no sólo se dice que endurece y ciega a los pecadores ─pues esto también es común a los endurecidos en el primer sentido─, sino que también se dice que los entrega a los caprichos de su corazón, que los abandona o que incluso los desprecia, siendo este el peor de todos los castigos que Dios impone en esta vida por delitos anteriores.

Sin embargo, Dios nunca endurece, ni ciega, ni entrega al capricho del corazón, ni desprecia, ni abandona, de tal modo que no deje unos auxilios con los que, si el pecador quisiese e hiciese todo lo que en él está, se convertiría y obtendría su misericordia, como hemos demostrado por extenso en nuestros comentarios a la cuestión 14, art. 13 (disp. 10[1669]). En efecto, esto es lo que exigen el propio estado del camino hacia la beatitud y la providencia que, con vistas a la vida eterna, Dios tiene para con todos; esto es también lo que nuestro Señor Jesucristo, como redentor universal de todos los hombres, consiguió para los descendientes de Adán; y una de las leyes que estableció por voluntad del Padre, para que los méritos de su pasión se aplicasen a los mortales, fue la siguiente: A aquel que haga lo que en él está, se le conferirán, al menos, los auxilios mínimos necesarios para alcanzar la justificación y la salvación, como hemos repetido varias veces[1670].

7. Además, la voluntad de excluir al pecador del reino de los cielos ─como indigno de él─ y destinarlo a torturas eternas implica que, anteriormente, Dios

(1668) *Romanos*, II, 4.
(1669) *Cfr*. n. 2-13.
(1670) *Cfr*. q. 14, art. 13 (disp. 10, n. 1).

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

ha previsto, por una parte, los pecados que este adulto cometerá en razón de su libertad y de su maldad y, por otra parte, que ─una vez se endurezca─ perseverará en ellos hasta el final de su vida en razón de su libertad y de su maldad, como ya hemos explicado. En efecto, del mismo modo que Dios no excluye a ningún adulto del reino de los cielos en un momento determinado del tiempo, ni lo abandona a torturas eternas, salvo a causa de los delitos en los que perseverará hasta el final de su vida, así también, desde la eternidad, sólo ha querido castigar a alguien a causa de sus pecados y de su perseverancia en ellos hasta el final de su vida, como prevé que sucederá en razón de su libertad.

Por ello, estos tres actos de la voluntad divina implican la previsión de los pecados que se cometerán en razón de la libertad del adulto, siendo esta la raíz de la que parten estos actos que tienen al adulto por objeto.

8. Pero estos tres actos difieren ─tanto entre sí, como por sus efectos─ en que la voluntad de permitir los pecados y la propia permisión no pueden producirse como castigo de algún pecado, sino tan sólo por la voluntad libre de Dios. En efecto, que desde la eternidad Dios haya querido permitir el primer pecado de Adán o de cualquier otro adulto y, finalmente, lo haya permitido en un momento determinado del tiempo, no se debe a un pecado y, por consiguiente, tampoco a un castigo. Pues aunque la presciencia divina de que el justo caerá en pecado en razón de su libertad ─dada la hipótesis de que no reciba la ayuda de otros auxilios o auxilios mayores─, antecede a la permisión de caer en pecado ─por la voluntad de no conferirle estos auxilios─, sin embargo, la permisión del pecado por la denegación divina de estos auxilios antecede a la caída en pecado, porque la condición anterior sin la cual no se cometería este pecado es la concesión de los auxilios. Por tanto, como Dios no inflige su castigo en ausencia de pecado, ni antes de que éste se produzca ─como hemos señalado en la disputa 1, miembro 5[1671]─, por ello, la permisión del primer pecado de Adán o de cualquier otro hombre justo y la voluntad eterna de Dios de permitirlo, no se habrían producido como castigo de otro pecado, sino que tan sólo se habrían debido a la voluntad libre de Dios. Sin embargo, la permisión de los pecados que se cometen una vez perdida la gracia suele producirse como castigo de delitos anteriores y, por esta razón, suele decirse que un pecado puede ser un castigo por un pecado anterior.

9. Además, la voluntad de endurecer al pecador y el propio endurecimiento siempre pueden producirse como castigo por un pecado. En efecto, como no decimos que el pecador se endurece cuando peca por vez primera y abandona la gracia, sino que decimos que, una vez que ha pecado ─si no se le han conferido los auxilios sin los cuales no resurgiría del pecado por su propia negligencia─, se endurece en el pecado ya cometido, por ello, al endurecimiento siempre le precede un pecado mortal en razón del cual este endurecimiento puede

(1671) *Cfr*. n. 4.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

infligirse como castigo justo y, por consiguiente, la voluntad eterna de Dios de endurecer de este modo siempre puede producirse como castigo por otro pecado. De este modo, al sustraérsele cada vez más auxilios, el faraón se endureció en sus pecados cada vez más como castigo de sus delitos anteriores; de este mismo modo, como castigo de delitos anteriores, los pecadores acostumbran a entregarse a los caprichos de su corazón y Dios los abandona y desprecia, como San Pablo enseña (*Romanos*, I, 21) a propósito de los gentiles que, tras conocer a Dios, no lo glorifican como Dios. Pero he dicho que el endurecimiento puede producirse siempre como castigo de un delito anterior y no que siempre suceda así, porque, como Dios confiere los auxilios de la gracia de manera puramente gratuita, podría conferir a los pecadores menos auxilios en un momento que en otro y podría conferir menos auxilios a los que pecan menos que a los que pecan más, sin obrar así como castigo por delitos anteriores, sino tan sólo en razón del beneplácito de su voluntad.

10. Pero aquí debemos señalar algunas cosas. *En primer lugar*: Cuando el pecador, por alguna casualidad, tan pronto como cae en un pecado por el que abandona la gracia, fallece, no decimos que, propiamente, se haya endurecido en el pecado cometido; tampoco San Pablo afirma que Dios se compadezca ─de manera genérica─ de cada uno de los pecadores o que los endurezca, sino que tan sólo afirma que se apiada de quien quiere y endurece a quien quiere.

11. *En segundo lugar*: Cuando ─una vez cometido el pecado─ Dios no sólo no sustrae sus auxilios, sino que llama misericordiosamente al pecador y éste lo rechaza, hay que decir, más bien, que es el propio pecador quien se endurece a sí mismo ─a pesar de que Dios lo invita e intenta ablandarlo─ y no que es Dios quien lo endurece. Ahora bien, también podría decirse ─aunque impropiamente─ que Dios lo endurece en la medida en que no multiplica, ni aumenta, los auxilios gracias a los cuales, según prevé, este pecador se ablandaría y, finalmente, se convertiría. En este sentido, también podría decirse que el pecador al que nos hemos referido en el párrafo anterior, se endurece desde el momento de la comisión del pecado hasta el primer instante de ausencia del alma en su cuerpo.

12. *En tercer lugar*: Puede suceder que ─estando dos hombres en pecado mortal y habiendo impulsado Dios a uno de ellos con auxilios de gracia previniente mayores que los otorgados al otro─, en razón de la libertad de arbitrio de ambos, resurja del pecado el que ha recibido menores auxilios y persevere en la dureza el que ha sido incitado e invitado con auxilios mayores. Pues es dogma de fe que cada uno tiene la facultad de arbitrio de consentir o no consentir con Dios, cuando Él nos incita y nos invita, como definió el Concilio de Trento (ses. 6, cap. 5, can. 4). *Demostración*: Tirios y sidonios se habrían convertido, si se les hubiesen conferido los auxilios con los que los habitantes de Corazín y Betsaida no quisieron convertirse; esto demuestra en cierto modo nuestra afirmación.

φñ (c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

13. *Finalmente*: Estando dos hombres en pecado mortal y, por ello, siendo indignos del auxilio y de la gracia de Dios, que Él ayude a uno ─concediéndole los auxilios con los que, según prevé, se iluminará, se ablandará y se convertirá─ y, en consecuencia, por esta razón, se apiade de él y lo saque de la miseria del pecado y al otro, sin embargo, le sustraiga los auxilios ─aunque dejándole siempre auxilios suficientes para convertirse─ o no le otorgue aquellos con los que, según prevé, alcanzaría la salvación ─abandonándolo, por tanto, a su propia dureza y a la miseria del pecado─, no se debería a los méritos de estos hombres, sino a su pura voluntad libre, porque Dios, sin ser injusto con nadie, distribuye sus bienes como quiere, se apiada de quien quiere y endurece a quien quiere.

14. Así pues, la voluntad divina de excluir a alguien como indigno del reino de los cielos y abandonarlo a tormentos eternos, siempre se produce como castigo de un pecado en el que, según Dios prevé, este adulto permanecerá hasta el final de sus días, del mismo modo que también su propia exclusión y abandono ─cuando se producen en un momento determinado del tiempo─ siempre se deben al pecado en el que el pecador perseverará hasta el final de su vida. Pues del mismo modo que Dios sólo confiere el premio de la vida eterna a causa de unos buenos méritos anteriores, así también, sólo inflige castigo eterno a causa de unos malos méritos anteriores.

15. Una vez establecido todo esto, vamos a ofrecer nuestra *primera conclusión*: La causa meritoria de la reprobación se encuentra en el réprobo, es decir, en el pecado mortal en el que, según Dios prevé, el réprobo abandonará esta vida, ya sea pecado original, ya sea pecado actual, ya sean ambos simultáneamente, como suele suceder en el caso de los infieles adultos.

Demostración: Aunque la reprobación exija como condición necesaria la voluntad divina de permitir el pecado actual del réprobo por el que éste será condenado o el pecado del primer padre ─del que procede el pecado original por el que los niños son excluidos del reino de los cielos─, también requiere la voluntad de endurecer al pecador hasta el final de su vida en el pecado por el que será condenado, en la medida en que, si Dios no quisiera permitir este pecado y endurecer al pecador en él hasta el final de su vida, del mismo modo que al final de su vida no estaría en pecado, tampoco sería réprobo; sin embargo, la reprobación no consiste en ninguno de estos actos, sino tan sólo en el acto ─por parte de la voluntad divina─ de excluir a este pecador de la vida eterna como indigno de ella o en el acto de abandonarlo al mismo tiempo a torturas eternas, en caso de que Dios prevea que fallecerá en pecado actual, como hemos explicado en nuestros comentarios al artículo 3. Por tanto, como esta voluntad de castigar al pecador se produce por el pecado en el que, según Dios prevé, el pecador abandonará esta vida ─como acabamos de demostrar y como todos reconocen─, por ello, con respecto al efecto de la reprobación considerada en este sentido ─es decir, respecto a la exclusión de la vida eterna o al destino a tormentos eternos─, en el réprobo se encuentra la causa meritoria de su reprobación.

φñ (c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

16. También defienden nuestra conclusión Escoto (*In* I, dist. 41[1672]), Herveo[1673], Cayetano, el Ferrariense (*Commentaria in 4 libros divi Thomae contra gentiles*, lib. 3, c. 161), Nicolás Grandis (*In D. Pauli epistolam ad Hebraeos enarratio*, cap. 3), John Major (*In quatuor libros sententiarum quaestiones*, I, dist. 41, q. 1), Silvestre[1674] (*Conflatus*) y Domingo de Soto (*In Epistolam divi Pauli ad Romanos*, cap. 9[1675]), aunque en sus *Commentaria in quartum sententiarum*[1676], Soto muestra ciertas dudas al no juzgar improbable que la reprobación incluya el acto de la voluntad divina de permitir el pecado del réprobo y, en consecuencia, el efecto de la reprobación incluiría la propia permisión. También San Agustín defiende esta conclusión en los lugares que hemos citado en la disputa 1, miembro 8[1677]. De ahí que, en su *Epistola 105 ad Sixtum*, diga: «Buscamos la causa de la predestinación y no la encontramos; buscamos la causa de la reprobación y sí la encontramos»[1678]. Sin embargo, según San Agustín, la causa de la reprobación es el pecado original, como ya hemos explicado en el miembro citado. A la conclusión que acabamos de ofrecer también se adhieren todos aquellos que sostienen que la causa o razón de la predestinación se encuentra en el predestinado, así como también muchos otros. Es más, el Maestro de las Sentencias (I, d. 41), Santo Tomás y todos aquellos que niegan que la razón de la reprobación se encuentre en el réprobo, coinciden con nosotros, si la reprobación es lo que hemos dicho; pero otros ─entre los que se encuentran Santo Tomás y algunos más─ disienten, porque piensan que la reprobación también incluye la voluntad divina de permitir los pecados a causa de los cuales alguien será reprobado y, en consecuencia, la permisión de estos pecados debería incluirse entre los efectos de la reprobación, como hemos explicado en nuestros comentarios al artículo 3[1679]. Pero los demás sostienen que, con anterioridad a toda predestinación e incluso antes de pensar en los méritos buenos o malos de los hombres, Dios elige a algunos para concederles la vida eterna y a todos los demás los rechaza, para que en ellos resplandezca su justicia vindicativa; según ellos, en este acto de rechazo radicaría la reprobación. Pero nosotros ya hemos explicado claramente -en nuestros comentarios al artículo 3- que la reprobación sólo radica en el acto cuya causa meritoria, según sostienen todos, se encuentra en el réprobo.

17. *Segunda conclusión*: Si la reprobación incluye no sólo la voluntad divina de excluir al réprobo de la vida eterna ─como indigno de ella─ y destinarlo a

(1672) *Cfr*. *op. cit*., n. 11 (ed. Vivès tom. 10, 687).

(1673) Hervè Nédellec, *In IV libros sententiarum commentaria*, I, dist. 40, q.1.

(1674) Silvestre Mazolino de Piemont, *Conflatus*, q. 14, art. 16, Perugia 1519, vol. I, q. 23, art. 6.

(1675) Domingo de Soto, *In Epistolam D. Pauli ad Romanos*, digresión sobre la predestinación (tras la p. 3, cap. 9, 14-23), Antverpiae 1550, 276.

(1676) *Cfr*. *In* IV, tras la dist. 50, art. 6, Salmanticae 1568, tom. 2, p. 673ª.

(1677) *Cfr*. n. 3-4.

(1678) San Agustín, *Epistola* 194 (al. 105), c. 3, n. 14; PL 33, 879.

(1679) *Cfr*. n. 12ss.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

torturas eternas, sino también la voluntad de permitir sus pecados o los pecados del primer padre ─por los que deberá ser condenado─ y endurecerle en ellos hasta el final de su vida, entonces la causa del efecto íntegro de la reprobación no estará en el réprobo, sino que de él sólo dependerá la condición sin la cual, del mismo modo que no terminaría su vida en pecado, tampoco Dios lo reprobaría.

18. En la primera parte de esta conclusión coincidimos con Santo Tomás. En efecto, como la voluntad de permitir el primer pecado de Adán o de cualquier hombre justo ─es decir, de no conferirles los auxilios con los que, según Dios prevé, no cometerían estos pecados─ no se debe a estos hombres, sino tan sólo a la voluntad libre de Dios, como ya hemos explicado[1680], por ello, si la reprobación incluye la voluntad divina de permitir el pecado del réprobo o el pecado del primer padre por el que será reprobado, entonces la causa del efecto íntegro de la reprobación no se encontrará en el réprobo. Así pues, dado este efecto, la permisión del pecado del primer padre o de cualquier otro pecado por el que el réprobo abandona la gracia y se condena, estará incluida en el efecto íntegro de su reprobación y la causa de esta permisión no se encontrará en el réprobo.

19. *Demostración de la segunda parte*: No sólo la voluntad de excluir a los réprobos del reino de los cielos depende de que éstos ─por su propia libertad o la del primer padre─ terminen su vida hundidos en los pecados por los que serán merecedores de esta exclusión, sino que la voluntad de permitir tanto el pecado del primer padre, como los pecados de los réprobos, también depende de que tanto éstos, como el primer padre, vayan a cometer estos pecados ─si no reciben la ayuda de otros auxilios─ y Dios lo presepa; asimismo, la voluntad de endurecer a los adultos en sus pecados hasta el final de sus días depende, por una parte, de que éstos vayan a pecar en razón de su libertad y, por otra parte, de que no vayan a alcanzar la salvación con los auxilios que Dios ha decidido conferirles y Él presepa ambas cosas, como ya hemos explicado[1681]. Por tanto, que el primer padre o el propio réprobo vayan a cometer los pecados por los que el réprobo será condenado y que el réprobo adulto no vaya a recuperar la razón con los auxilios que Dios ha decidido conferirle ─siendo posible que, en razón de la libertad de arbitrio de ambos, ninguna de las dos cosas suceda─, son la condición sin la cual, del mismo modo que el réprobo no terminaría su vida en pecado, tampoco Dios realizaría anteriormente estos actos y, en consecuencia, tampoco se produciría su reprobación.

20. *Tercera conclusión*: Como la voluntad divina de permitir el pecado del primer padre y los demás pecados de los réprobos depende de la presciencia divina a través de la cual ─dada la hipótesis de que Dios quiera establecer

(1680) *Cfr*. n. 8.
(1681) *Cfr*. n. 4ss.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

este orden de cosas y no conferir otros auxilios─ prevé por ciencia media ─que se encuentra entre la libre y la puramente natural─ que estos pecados se van a cometer; como la voluntad de endurecer al adulto en los pecados hasta el final de su vida depende de esta misma presciencia, a través de la cual ─dada la hipótesis de que Él decida no conferir a este adulto, ya caído en pecado, otros auxilios que los que ha decidido conferirle─ prevé que fallecerá en pecado; y como no sucede que todo esto vaya a producirse así porque Dios así lo haya previsto, sino que, por el contrario, en virtud de la altitud de su ciencia, Dios lo ha presabido, porque todo esto va a suceder así en razón de la libertad del arbitrio humano; por todo ello, en los efectos de la voluntad divina ─por una parte─ de permitir los pecados por los que los réprobos han sido reprobados desde la eternidad y ─por otra parte─ de endurecer en los pecados ya cometidos a los réprobos adultos hasta el final de su vida y, finalmente, en los efectos de toda la reprobación divina considerada de cualquier modo, la única certeza que podemos encontrar es la certeza de la presciencia divina por la que Dios penetra el arbitrio creado y conoce con certeza ─gracias a su perfección, que es ilimitada en todos los sentidos─ algo que en sí mismo es totalmente ambiguo e incierto; también, por todo ello, la dificultad que supone conciliar la libertad de nuestro arbitrio con la reprobación eterna de Dios, es la misma que la que entraña conciliar esta misma libertad con la presciencia eterna de Dios, como ya hemos dicho sobre la predestinación.

21. Por todo lo que hemos dicho, es fácil entender que el decreto de la voluntad divina ─por el que, dada la presciencia de todo lo que sucederá, Dios ha elegido desde la eternidad todo este orden de cosas y de auxilios que se extiende desde la creación hasta la consumación de los tiempos─ con respecto, por ejemplo, al réprobo Judas, en la medida en que fue una voluntad de crearlo con vistas a su beatitud y concederle los medios por los que, si de él no hubiese dependido, la habría alcanzado, debería considerarse una providencia con vistas a dirigirlo hacia la beatitud; pero en la medida en que, previendo su caída ─sin que pudieran impedirla los auxilios y los medios que decidió concederle─, Dios no quiso conferirle otros auxilios con los que, según preveía, no habría caído, este decreto debería entenderse como una voluntad de permitir esta caída o sus pecados; y en la medida en que, con justicia, decidió denegarle ─como castigo de algunos delitos y, sobre todo, de su traición gravísima─ los auxilios que, en otras circunstancias, le habría conferido, así como permitir tentaciones mayores, previendo que no resurgiría del pecado, sino que, por el contrario, añadiría más pecados a sus pecados y, finalmente, renunciaría a la salvación, este decreto debería entenderse como una voluntad de endurecerlo, cegarlo, abandonarlo y despreciarlo; finalmente, en la medida en que, previendo que terminaría su vida en pecado, decidió con justicia excluirlo del reino de los cielos por estos pecados y castigarlo con tormentos eternos, este decreto debería entenderse como una voluntad de reprobación.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

22. Por tanto, sobre los tres argumentos que hemos presentado[1682], basados en las palabras que San Pablo ofrece en *Romanos*, IX, debemos comenzar diciendo, de manera genérica, que en estos pasajes San Pablo habla de los réprobos, pero no siempre en relación al acto en el que radica la razón de la reprobación, sino en relación a los dos actos primeros de la voluntad divina que anteceden y que ─junto con la presciencia del uso del libre arbitrio del hombre reprobado─ la reprobación exige como condiciones totalmente necesarias, según hemos explicado: a saber, el acto de la voluntad divina de permitir los pecados por los que han sido reprobados y el acto de endurecer a los adultos hasta el final de su vida en los pecados cometidos.

23. Al primer argumento[1683] debemos responder que, como hemos explicado claramente en nuestra disputa 1, miembro 11[1684] (antes de la quinta conclusión), cuando San Pablo habla de Jacob y de Esaú, se está refiriendo, por una parte, a la Sinagoga junto con su progenitor y, por otra parte, al pueblo descendiente de Esaú junto con su progenitor, queriendo dar a entender que el amor hacia Jacob se manifestó bajo la voluntad de conferir a la Sinagoga y a su progenitor tantas ayudas ─y tan excelentes─ para alcanzar la vida eterna como las que de hecho les fueron conferidas, gracias a las cuales Jacob y muchos de sus descendientes ─que formaron parte de la Sinagoga─ persistieron en su predestinación, porque Él previó que todos ellos, ayudados por estos auxilios, alcanzarían la vida eterna en virtud de su propia libertad.

Pero respecto a la cuestión que estamos tratando, debemos decir que el odio de Dios hacia Esaú no implica otra cosa ─en los pasajes citados de San Pablo─ que la negativa divina a concederle a él y a sus descendientes unas ayudas iguales que las concedidas a Jacob; por ello, cuando San Pablo habla de «odio», sólo se está refiriendo a la voluntad de permitir los pecados de Esaú y de sus descendientes, así como a la voluntad de endurecerlos en los pecados por los que su prole sería esclavizada y tanto sus padres, como sus descendientes, serían castigados con justicia, al haber estado en su potestad evitar y resurgir de los pecados por medio de los auxilios concedidos por Dios y de otros que Él habría estado dispuesto a concederles, si hubiesen querido hacer lo que en ellos estaba; pero San Pablo no habla de ninguna voluntad de excluirlos del reino de los cielos y destinarlos a castigos eternos, siendo esta voluntad la única en que radica su reprobación, como ya hemos explicado.

Del mismo modo que no se debió a los buenos méritos de Jacob o de la Sinagoga que Dios quisiese conferirles esos auxilios mayores por los que Jacob y muchos de sus descendientes fueron predestinados, tampoco se debió a los malos méritos de Esaú y de sus descendientes que no quisiese conferirles unos auxilios iguales, sino otros por los que podrían no haber pecado o, tras pecar,

(1682) *Cfr*. *supra* n. 1-3.
(1683) *Cfr*. *supra* n. 1.
(1684) *Cfr*. *supra* n. 14-15.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

podrían haber resurgido de ellos y haber alcanzado la vida eterna, a pesar de la presciencia divina de que, en razón de su libertad y de su maldad, ninguna de estas cosas sucedería. Así pues, cuando San Pablo habla del odio de Dios hacia Esaú, debemos entender que lo que está diciendo es que Dios no quiso para Esaú los mismos bienes que quiso para su hermano Jacob, porque habría previsto que, no queriendo Él los mismos bienes para Esaú, éste caería en los pecados por los que su prole sería esclavizada con justicia y sería condenada junto con su progenitor de manera justa.

En esta cuestión no sólo Santo Tomás (*Summa Theologica*, I, q. 23, art. 3, *resp. ad primum*) coincide en parte con nosotros, cuando dice que el odio de Dios implica que Él no quiera para alguien los bienes de beatitud que quiere para otro, sino que, en las Sagradas Escrituras, también se utiliza con mucha frecuencia la palabra «odio» en el mismo sentido, es decir, de manera que dé a entender que no se quiere para uno el bien que se quiere para otro al que se ama más. Así, en *Mateo*, VI, 24, Cristo dice: «Nadie puede servir a dos señores, pues o bien, odiando a uno, amará al otro, o bien, adhiriéndose a uno, menospreciará al otro»; aquí se dice que preferir a uno antes que a otro en amor y adhesión, es odiar y despreciar a este otro respecto del cual decimos que preferimos al primero. Y en *Lucas*, XIV, 26, leemos: «Si alguno viene a mí y no odia a su padre, a su madre…, no puede ser mi discípulo»; sin duda, aquí no ordena odiar al padre y a la madre, en contra de lo preceptuado por el derecho natural y el cuarto mandamiento del Decálogo, sino que preferir a Cristo antes que el amor al padre y a la madre significa odiar al padre y a la madre. Según este mismo modo de hablar, se dice que alguien odia su alma ─es decir, la vida del cuerpo─, cuando se enfrenta a los peligros por Dios y por la vida eterna, según leemos en *Juan*, XII, 25: «… el que odia su vida en este mundo, la guardará para la vida eterna». También en *Éxodo*, XX, 5, leemos: «… castigo en los hijos las iniquidades de los padres hasta la tercera y la cuarta generación de los que me odian»; es decir, de aquellos que, pecando, prefirieron su voluntad antes que la mía y, por esta razón, me despreciaron; por no citar más testimonios de las Sagradas Escrituras.

24. Al segundo argumento[1685] debemos responder que éste sólo demuestra que, siendo dos pecadores indignos de la ayuda y misericordia divinas, cuando Dios se apiada de uno de ellos, preordena desde la eternidad los auxilios gracias a los cuales, según prevé, se iluminará, se ablandará y será conducido a la gracia, y se los confiere en un momento determinado del tiempo (propiamente, apiadarse es lo mismo que conferir ayudas para que el pecador escape del abismo de la miseria; además, la misericordia de la que habla San Pablo implica que el pecador del que Dios se apiada, esté hundido en la miseria de los pecados por su propia culpa); sin embargo, endurecer al otro ─no confiriéndole los auxilios sin los cuales, según prevé, no resurgirá del pecado por propia voluntad o, como castigo,

(1685) *Cfr. supra* n. 2.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

sustrayéndole parte de los auxilios─, no depende de quien quiere, ni de quien corre, sino de Dios misericordioso, que se apiada de quien quiere y endurece a quien quiere. En efecto, la causa de esto, como ya hemos explicado[1686], no es otra que la voluntad libre de Dios, que ─sin ser injusto con nadie─ distribuye sus dones como quiere, sobre todo si no antecede ningún mérito, sino tan sólo deméritos, pero dejando siempre auxilios suficientes para alcanzar la salvación, en caso de que el pecador quiera.

Por ello, que Dios preordenase para David los medios eficaces ─según preveía─ para convertirse y abandonar por su propio arbitrio los pecados de adulterio y homicidio cuando Natán se los recriminó y, por esta razón, quisiese iluminarlo y ablandarlo, no se debió a que David quisiese y corriese, sino a la misericordia de Dios. Sin embargo, abandonar estos pecados y convertirse, dependió del arbitrio de David, que pudo haber hecho que estos auxilios resultasen ineficaces, en caso de no haber querido convertirse.

Además, que Dios hubiese preordenado para Saúl los medios que ─según preveía─ su libre arbitrio haría ineficaces, por haber previsto que, cuando Samuel le reprochase su pecado, Saúl sólo se excusaría, pero no pediría perdón por soberbia, sólo se debió a la voluntad libre de Dios, que, denegándole mayores o distintos auxilios, sin ser injusto, pudo endurecerlo, abandonándolo a su propia dureza.

Por tanto, las palabras de San Pablo no se refieren a ningún acto de reprobación, sino tan sólo de endurecimiento. Así pues, de ningún modo se puede colegir de ellas que la reprobación no se produzca por los pecados previstos de los réprobos. Además, lo que se añade ─a saber, Dios suscitó al faraón, para mostrar en él su poder con los milagros que realizó para lograr la salida de los hijos de Israel y para que su nombre se extendiese por toda la tierra─ sólo significa que Dios decidió crear al faraón con vistas a estos fines ─a pesar de prever que éste obraría así por su propio arbitrio y se desviaría del fin de la felicidad sempiterna para el que había sido creado─ y que, con vistas a estos mismos fines, decidió permitir sus pecados y endurecerlo de este modo con toda justicia. Pues, según dice San Agustín (*Enchiridion*, cap. 100[1687]), Dios es bueno hasta tal punto que no permitiría el mal, si no lo transformase en bien gracias a su omnipotencia.

25. Al tercer argumento debemos responder que, respecto a lo que en él se aduce, San Pablo da por supuesto lo que ya hemos explicado a propósito del argumento anterior; en primer lugar, da por supuesto que tanto el pecador endurecido, como el pecador de quien Dios se apiada, han caído en pecado en razón de su libertad y por propia voluntad y que Dios no deniega a ninguno de los dos un auxilio suficiente para recuperar la razón y convertirse; esto, referido al faraón, no sólo se colige claramente de la lectura del *Éxodo*, como

(1686) *Cfr*. n. 13.
(1687) PL 40, 279.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

hemos explicado por extenso en nuestros comentarios a la cuestión 14, artículo 13 (disputa 10[1688]), sino que también puede deducirse ─referido a todos los pecadores endurecidos─ de la lectura de *Romanos*, IX, 22: «… soportó con mucha longanimidad a los vasos de ira, maduros para la perdición…»; es decir, esperó con mucha longanimidad que recuperasen la razón y se arrepintiesen; ciertamente, no habría esperado tal cosa, si en la potestad de éstos no hubiese estado hacerlo y Él no hubiese estado dispuesto a conferirles un auxilio suficiente. En segundo lugar, San Pablo da por supuesto que, para uno de estos pecadores caídos en pecado por su propia voluntad, Dios quiere misericordiosamente los auxilios con los que, según prevé, se convertirá; pero para el otro no querría los auxilios con los que, según prevé, se convertiría y a esto lo llamamos «querer endurecerlo»; de aquí surge la cuestión que se plantea en el argumento y que sólo hombres soberbios y presuntuosos someten a debate de manera irreverente, desconfiando de Dios y de su bondad, a pesar de que, como ha sido Él quien ha dispuesto todo de este modo, nada de ello puede no ser justo en grado máximo, aunque nuestro entendimiento no alcance a comprenderlo.

Así pues, la cuestión que plantean en el argumento es la siguiente: Si Dios no quiere, para aquel a quien endurece, los auxilios con los que, según prevé, se convertiría, sino otros con los que de hecho no se convertirá y se endurecerá, ¿por qué encima se queja? Pues, *¿quién se resiste a su voluntad?*[1689]

A esta cuestión San Pablo responde, en primer lugar, censurando la presunción y la soberbia de atreverse a hablar con Dios de este modo y someter a examen sus disposiciones y designios, que son justos en grado máximo; así dice: «¡Oh, hombre! ¿Quién eres tú para pedir cuentas a Dios? ¿Acaso dice el vaso al alfarero: Por qué me has hecho así? ¿O es que no puede el alfarero hacer del mismo barro un vaso para usos honorables y otro para usos viles?»[1690]; y es como si dijese: Si un alfarero puede hacer de un mismo barro un vaso para usos honorables y otro para usos viles, sin cometer injusticia, ni censurar a nadie, con mayor razón ─habiéndose hecho dos pecadores a sí mismos, por su propia culpa y en razón de su libertad, más viles que el barro─ Dios podrá convertir ─sin cometer injusticia, ni censurar a ninguno─ a uno de ellos en vaso para usos honorables, confiriéndole los auxilios con los que, según prevé, alcanzará la salvación; y también podrá dejar que el otro se convierta en el vaso para usos viles que él mismo ha querido ser, no confiriéndole los auxilios con los que, según prevé, se ablandaría y dejando que se endurezca.

Finalmente, San Pablo resuelve esta cuestión, mostrando claramente la misericordia, justicia y bondad divinas, cuando dice: Si Dios, con vistas al mejor de los fines, es decir, con objeto de mostrar su justicia en los endurecidos y en los malvados y las riquezas de su gloria en los vasos de misericordia que preparó para

(1688) *Cfr*. n. 8.
(1689) *Romanos*, IX, 19.
(1690) *Ibid*., IX, 20-21.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

la gloria, soportó con gran longanimidad ─esperando e invitando a la penitencia, dispuesto a ayudar y a menudo impulsando y ofreciendo un auxilio suficiente para alcanzar la salvación─ los vasos de ira preparados para su perdición ─o, para decirlo de otro modo, dispuestos para su perdición, porque ellos mismos se habrían dispuesto para la perdición por su propia libertad─, entonces tendremos que añadir, ¿por qué te quejas y te muestras contrario a Dios, en vez de admirar su misericordia, bondad y sabiduría, que también se extienden a los malvados y a los réprobos?

26. Antes de seguir, debemos señalar algunas cosas.

Primera: El fin de permitir y soportar los pecados de los réprobos no fue sólo que Dios mostrase en ellos su justicia, sino también las riquezas de su gloria en los vasos de misericordia que preparó para la gloria, como San Pablo enseña aquí claramente; sus palabras no pueden entenderse de otro modo. En efecto, si Dios no hubiese permitido los pecados de los malvados, no habrían tenido lugar la muerte de Cristo y la redención del género humano, así como tampoco los combates y las victorias de los justos y sobre todo las coronas de los mártires; por esta razón, Dios también ha permitido y soportado los pecados de los réprobos, para mostrar en los elegidos las múltiples riquezas de la gloria y de su misericordia, por no mencionar otros fines a causa de los cuales ─como hemos explicado en nuestros comentarios al artículo 3[1691] y en otros lugares─ también los ha permitido y soportado.

27. *Segunda*: El ejemplo aducido y la semejanza con el alfarero no deben entenderse en el sentido de que, del mismo modo que el alfarero hace -a partir del barro- unos vasos para usos viles, así también, a partir de la materia prima de los hombres, Dios haría a algunos de ellos vasos para usos viles, es decir, vasos de ira preparados para la perdición eterna; estos vasos no son otros que los pecadores que están en pecado mortal, por lo que son vasos para usos viles y objetos de odio y de ira por parte de Dios y, en consecuencia, merecedores de una muerte eterna. Del mismo modo que Dios no convierte a los hombres en pecadores, tampoco los convierte en vasos para usos viles y objetos de ira y perdición, sino que son ellos mismos los que ─en razón de su libertad─ se hacen a sí mismos vasos de ira, aunque mientras peregrinen por esta vida aún estarán a tiempo de purificarse y hacerse vasos para usos nobles y santos gracias al auxilio de Dios, que nunca le faltará a nadie. Ciertamente, los vasos a los que San Pablo se refiere en este pasaje son los mismos de los que habla en II *Timoteo*, II, 20-21: «En una casa grande no hay sólo vasos de oro y plata, sino también de madera y de barro; los unos para usos de honra, los otros para usos viles. Quien se mantenga puro de estos errores, será vaso de honor, santificado, idóneo para el Amo, dispuesto para toda obra buena».

Así pues, tanto el estado de los vasos de ira, como el estado de los vasos de santificación, son dobles. El primer estado es el de este mundo, en el que

(1691) *Cfr*. n. 13.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

cualquiera de los vasos puede cambiar y, siendo vaso de honor y santificación, puede convertirse en vaso de ira y perdición y viceversa, como San Pablo enseña claramente en II *Timoteo*, II, 21, sin que lo niegue en el pasaje que estamos comentando, sino que, por el contrario, afirma esto mismo, cuando dice: «… soportó con gran longanimidad…». El segundo estado es el del mundo futuro, en el que no puede haber cambio alguno. Pero como en II *Timoteo*, II, 20, San Pablo está hablando de la gran casa de Dios ─ya sea refiriéndose tan sólo a la Iglesia militante, ya sea refiriéndose a las dos Iglesias─, declara que los vasos de ira pueden purificarse y hacerse vasos para usos honorables. Pero en el pasaje que estamos comentando, San Pablo declara -a propósito del faraón y de los demás réprobos que, una vez endurecidos, se condenaron a una perdición eterna- que, mientras peregrinaron por esta vida, Dios los soportó con gran longanimidad, con la esperanza de que se convirtiesen en vasos de misericordia, aunque al final no quisieron.

Por tanto, el ejemplo del que San Pablo se vale en el pasaje que estamos comentando y la semejanza entre el alfarero y Dios sólo se reducen a lo siguiente: Del mismo modo que el alfarero ─sin cometer injusticia, ni censura─ tiene la potestad de hacer, a partir de un mismo barro, un vaso para usos honorables y otro para usos viles, así también, con mayor razón ─habiéndose hecho dos pecadores a sí mismos más viles que el barro por sus propios pecados─ Dios tiene la potestad ─sin cometer injusticia, ni indecencia alguna con ellos─ de hacer a uno de ellos vaso para usos honorables ─concediéndole los auxilios con los que, según prevé, se convertirá y se santificará─ y dejar que el otro continúe siendo vaso para usos viles y destinado a la perdición ─como él se ha hecho a sí mismo─, no concediéndole las ayudas con las que, según prevé, se convertiría, aunque le ofrezca y deje a su disposición las ayudas con las que, si quiere, podrá convertirse y hacerse vaso de misericordia y de honor.

28. Por todo lo que hemos dicho en relación al argumento[1692], debemos negar que San Pablo declare que la reprobación dependa exclusivamente de la voluntad libre de Dios, es decir, como si los réprobos no fuesen causa meritoria de la misma. Asimismo, debemos negar que San Pablo declare que la única causa de la reprobación sea la manifestación de su justicia vindicativa. En efecto, como ya hemos explicado, según San Pablo, la causa meritoria de la reprobación son los pecados previstos, en los que Dios soporta al réprobo con gran longanimidad; además, San Pablo tampoco declara que la única causa final del permiso de los pecados de los réprobos y de su endurecimiento en ellos, sea la manifestación de la justicia divina, sino que, al mismo tiempo, la causa de este permiso y del endurecimiento también sería la manifestación de las riquezas de la gloria y de la misericordia infinitas de Dios en los vasos de misericordia; también habría muchas otras partes dentro de la causa íntegra final por la que Dios quiere permitir estos pecados y endurecer en ellos a los réprobos, como hemos dicho.

(1692) *Cfr*. *supra* n. 1-3.

φñ (c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

29. Sobre el pasaje de *Eclesiastés*, VII, 14: «Contempla la obra de Dios, porque ¿quién podrá enderezar lo que Él ha torcido?»; debemos señalar que aquí entre los «torcidos» no se incluyen todos los réprobos, sino tan sólo aquellos que, como ya hemos dicho anteriormente[1693], a causa de muchos y graves pecados, se han entregado a los caprichos de su corazón y Dios los ha abandonado, sustrayéndoles gran parte de los auxilios y permitiendo sus tentaciones. Como es dificilísimo que un hombre caído en el abismo de los males, se convierta ─resultando aún más difícil que esto se produzca como consecuencia de consejos y sugerencias ajenas─, por ello, en este pasaje se duda de que alguien pueda enderezar lo que Él ha torcido. Además, de aquello que sólo se puede producir con gran dificultad o, más bien, nunca o casi nunca, decimos que es imposible, hablando en términos morales. Añádase que, por muchos auxilios que Dios sustraiga ─como castigo por pecados cometidos anteriormente─ a aquel que, según prevé, se convertirá haciendo todo lo que en él está gracias a los consejos recibidos, no podemos decir que Dios lo haya torcido. Por ello, que Dios pueda querer torcer a alguien no elimina en el réprobo su libertad de arbitrio para convertirse y alcanzar la vida eterna, siempre que quiera.

Loado sea Dios

(1693) *Cfr*. n. 6.

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Índice

Introducción 9

§1. Luis de Molina: Vida y obras 9

§2. La polémica de auxiliis 12

§3. Concurso simultáneo y ciencia media 15

§4. La ciencia media limita a Dios 18

§5. Nuestra edición 27

Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas

Comentarios al artículo 8 de la cuestión 14. ¿Es la ciencia de Dios causa de las cosas? 31

Parte primera
Sobre las fuerzas del libre arbitrio para obrar el bien

Comentarios al artículo 13 de la misma cuestión 14 35

Disputa I. Sobre los errores acerca de la presciencia divina, nuestro libre arbitrio y la contingencia de las cosas 35

Disputa II. ¿Qué debe entenderse bajo el nombre de «libre arbitrio»? 45

Disputa III. Sobre el cuádruple estado de la naturaleza humana y de su libertad de arbitrio, cuya libertad también se extiende a las obras humanas sobrenaturales 52

Disputa IV. Hasta dónde llegan las fuerzas del libre arbitrio en el estado de inocencia 57

Disputa V. Qué puede hacer el libre arbitrio una vez abandonado el estado de inocencia y sólo con el concurso general de Dios, con respecto a cada una de las acciones que no transcienden un fin natural 62

Disputa VI. ¿Puede el libre arbitrio, sólo con el concurso de Dios, hacer algo que conduzca a un fin sobrenatural? 65

Disputa VII. ¿Puede el libre arbitrio, sólo con el concurso general de Dios, otorgar su asentimiento a la fe en relación tan sólo a la substancia de este acto, es decir, un asentimiento puramente natural? 70

Disputa VIII. ¿Qué asistencia sobrenatural necesita el libre arbitrio para realizar el acto de creer necesario para alcanzar la justificación? 77

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

Disputa IX. En Dios está el inicio de la fe y de los demás actos pertinentes para alcanzar la justificación; también se explica en esta disputa en qué medida la justificación y la concesión del propio inicio de la fe dependen de nuestro arbitrio y del concurso de la Iglesia 82

Disputa X. ¿Confiere siempre Dios auxilios suficientes para alcanzar la fe y la justificación a aquel que hace todo lo que está en él o, por el contrario, a causa de sus graves pecados, a veces se los deniega a alguien? 87

Disputa XI. También se puede incurrir en pecado de infidelidad, aunque el libre arbitrio no reciba la gracia previniente 96

Disputa XII. ¿Depende sólo de la gracia previniente que un hombre se convierta y otro no? 97

Disputa XIII. Sobre la esperanza y por qué no es necesario tratar de la dilección de Dios al margen de la contrición 108

Disputa XIV. ¿Puede el libre arbitrio, sólo con el concurso general de Dios, realizar la atrición y la contrición de manera substancial? 109

Miembro I. Parecer común de los escolásticos que responden de modo afirmativo 109

Miembro II. En el que se explica el parecer contrario y sus fundamentos 113

Miembro III. Debemos admitir que, entre la dilección eficaz de Dios y la veleidad, puede haber una dilección absoluta ineficaz 116

Miembro IV. Qué dilección está incluida en la contrición y qué debe decirse sobre la cuestión propuesta 122

Miembro V. En el que se refutan las objeciones contra el parecer común de los escolásticos 126

Disputa XV . En la que se expone el parecer de algunos Concilios antiguos sobre lo que hemos dicho hasta ahora y se demuestra la libertad de arbitrio para realizar cada una de las acciones sobrenaturales 132

Disputa XVI. Sobre las fuerzas del libre arbitrio para cumplir toda la ley, incluida la que obliga bajo pecado venial 140

Disputa XVII. Sobre las fuerzas del libre arbitrio para cumplir toda la ley que obliga bajo pecado mortal y para cumplir cada una de sus partes 142

Disputa XVIII. En la que explicamos, en función de lo que hemos expuesto en las dos disputas anteriores, algunos testimonios de las Sagradas Escrituras que parecen negar la libertad de arbitrio 148

Disputa XIX. Sobre las fuerzas del libre arbitrio, sólo con el concurso general, para no sucumbir en cualquier momento a las fuertes tentaciones y para superar cada una de las restantes dificultades puramente naturales 150

Miembro I. En el que explicamos dónde radica la dificultad y ofrecemos el primer parecer sobre la misma 151

Miembro II. En el que presentamos el segundo parecer sobre esta cuestión ... 154

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

Miembro III. Qué se puede aducir contra el primer parecer y en pro del segundo 161

Miembro IV. Razones en pro del primer parecer y contrarias al segundo..... 166

Miembro V. Qué puede responderse a las razones aducidas contra el segundo parecer 167

Miembro VI. Qué debe pensarse sobre la dificultad propuesta y refutación de los argumentos propuestos contra el primer parecer..... 170

Disputa XX. Cómo conciliar la potencia para evitar en cada caso cada uno de los pecados, tanto veniales, como mortales, con la impotencia para evitarlos todos en conjunto 176

Disputa XXI. En la que explicamos otros pasajes de las Sagradas Escrituras y mostramos que no son contrarios a la libertad de arbitrio 184

Disputa XXII. En la que explicamos el parecer de San Agustín acerca de la libertad para hacer el bien que perdimos por el pecado del primer padre 186

Disputa XXIII. En la que demostramos la libertad del arbitrio humano..... 192

Miembro I. En el que presentamos razones basadas en la luz natural 192

Miembro II. En el que explicamos lo mismo con testimonios de las Sagradas Escrituras 195

Miembro III. En el que demostramos la misma verdad con pasajes de los Sagrados Concilios 198

Miembro IV. En el que demostramos que el parecer de los Padres sobre el libre arbitrio es el mismo 199

Disputa XXIV. En el instante en que la voluntad quiere algo, ¿es libre para no quererlo o rechazarlo y viceversa? 218

Parte segunda
Sobre el concurso general de Dios

Disputa XXV. Sobre el concurso de Dios con las causas segundas en todas sus acciones y efectos..... 223

Disputa XXVI. ¿Influye el concurso general de Dios sobre las causas de tal modo que éstas actúan tras ser movidas por Él o es un concurso inmediato a las causas que influye sobre sus efectos y acciones naturales?..... 229

Disputa XXVII. Apéndice de la disputa anterior 237

Disputa XXVIII. En la que se refutan otras objeciones contrarias a nuestra doctrina sobre el concurso general de Dios..... 250

Disputa XXIX. Sobre el concurso general de Dios con el libre arbitrio en sus obras naturales..... 254

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

Disputa XXX. En la que rechazamos el ejemplo con que algunos suelen explicar el modo de obrar de Dios por medio de su concurso general y presentamos el modo verdadero..... 259

Disputa XXXI. En la que explicamos que Dios no es causa del pecado, sino tan sólo el libre arbitrio creado 263

Disputa XXXII. En la que se expone la razón por la que no es Dios, sino únicamente el libre arbitrio creado, la causa del pecado 268

Disputa XXXIII. En la que explicamos lo que hemos dicho hasta ahora y nos preguntamos si Dios debe considerarse autor de los actos de nuestro arbitrio y también causa del elemento material del pecado..... 276

Disputa XXXIV. En la que se explican algunos testimonios de las Sagradas Escrituras que parecen dar a entender que Dios es causa del pecado..... 287

Disputa XXXV. ¿Desaparecería la contingencia de las cosas, si Dios influyese por necesidad de naturaleza, junto con el libre arbitrio y otras causas segundas, sobre las obras naturales exactamente del mismo modo en que realmente y con libertad influye ahora?..... 294

Parte tercera
Sobre los auxilios de la gracia

Disputa XXXVI. Sobre los múltiples auxilios particulares y cuáles de ellos se denominan en particular «auxilios de la gracia»..... 301

Disputa XXXVII. De qué modo concurre Dios con nuestro libre arbitrio en los actos sobrenaturales..... 303

Disputa XXXVIII. En la que, como apéndice de las disputas anteriores, resolvemos algunas dudas a propósito de los actos de creer, de tener esperanzas, de amar, de arrepentirse y de otros actos sobrenaturales 306

Disputa XXXIX. En la que ofrecemos una mayor explicación sobre los auxilios particulares de Dios y excluimos las opiniones de Soto y de Vega 321

Disputa XL. Apéndice de la disputa anterior, en el que explicamos aún más esta cuestión..... 326

Disputa XLI. En la que presentamos dos diferencias entre el concurso general con el libre arbitrio con vistas a los actos naturales y el auxilio de la gracia previniente con vistas a los actos sobrenaturales, así como una explicación más detallada de lo que hemos dicho..... 342

Disputa XLII. Sobre las diferencias entre gracia previniente, operante, cooperante y subsecuente..... 346

Disputa XLIII. Cuál es el parecer de San Juan Crisóstomo sobre la gracia previniente..... 353

Disputa XLIV. ¿Puede percibirse el movimiento de la gracia por propia experiencia? 355

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

Disputa XLV. En la que nos preguntamos si el entendimiento y la voluntad concurren de manera eficiente con los movimientos de la gracia previniente y, de igual modo, sobre el orden y el modo en que se generan 360

Disputa XLVI. ¿Los actos de creer, de tener esperanzas, de amar y de arrepentirse emanan de modo eficiente de los hábitos teologales en el instante último en que disponen para estos hábitos? Además, ¿qué es la justificación? 369

Parte cuarta
Sobre la presciencia de Dios

Disputa XLVII. Sobre la raíz de la contingencia 389

Disputa XLVIII. ¿Todo lo que ha existido, existe y existirá en el tiempo está presente para Dios en la eternidad según su propia existencia? 396

Disputa XLIX. ¿Conoce Dios con certeza las cosas futuras contingentes porque se encuentran presentes para Él según su existencia y, gracias a ello, su contingencia se puede conciliar bien con la presciencia divina? 405

Disputa L. En la que examinamos las opiniones de Escoto y de Durando y nos preguntamos si Dios conoce con certeza las cosas futuras por medio de ideas 419

Disputa LI. ¿Se puede conciliar bien la libertad de arbitrio y la contingencia de las cosas con la presciencia divina del siguiente modo, a saber: suceda lo que suceda en virtud de la libertad de arbitrio, Dios hará que Él mismo desde su eternidad no haya sabido otra cosa que ésta? 429

Disputa LII. ¿Hay en Dios ciencia de los futuros contingentes? Asimismo, ¿cómo concuerdan con ella la libertad de arbitrio y la contingencia de las cosas? 443

Disputa LIII. Sobre las predefiniciones y el origen de la certeza de la ciencia divina acerca de los futuros contingentes 467

Miembro I. Parecer de otros autores sobre estas dos cuestiones 467

Miembro II. En el que impugnamos el parecer anterior 479

Miembro III. Hasta qué punto son admisibles las predefiniciones 500

Miembro IV. En el que refutamos otras objeciones 511

Sobre la impecabilidad y la libertad de Cristo 521

Parte quinta
Sobre la voluntad de Dios

Comentarios al artículo 6 de la cuestión 19 527

Disputa I. Sobre las distintas explicaciones del pasaje de I Timoteo, II, 4: «Dios quiere que todos los hombres se salven» 527

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

Disputa II. ¿Se cumple siempre la voluntad de Dios? *543*

Disputa III. En la que explicamos que Dios no es causa del pecado, ni siquiera entendido en sentido material *548*

Parte sexta
Sobre la providencia de Dios

Comentarios a la cuestión 22 sobre la providencia *559*

Artículo I *559*

Disputa I. En la que disputamos qué es la providencia y si Dios la posee *559*

Disputa II. ¿Alcanzan siempre las cosas el fin al que la providencia divina las ordena? *561*

Artículo II. ¿Está todo sujeto a la providencia divina? *574*

Artículo III. ¿Provee Dios todas las cosas con inmediatez? *576*

Artículo IV. ¿Impone la providencia divina una necesidad a las cosas provistas? *576*

Parte séptima
Sobre la predestinación y la reprobación

Comentarios a la cuestión 23 sobre la predestinación *587*

Artículos I y II *587*

Disputa I. ¿Qué es la predestinación? *587*

Disputa II. ¿Es la predestinación sobre todo un acto del entendimiento o de la voluntad? *591*

Disputa III. ¿Qué se entiende bajo el sintagma «efectos de la predestinación»? *597*

Artículo III. ¿Qué es la reprobación? *599*

Artículos IV y V *607*

Disputa I. ¿Es el predestinado causa de la predestinación? *607*

Miembro I. En el que explicamos el sentido de la cuestión *607*

Miembro II. Sobre los errores de los luteranos, de Orígenes y de Pelagio. La previsión de la fe no es razón de la justificación y de la predestinación ... *608*

Miembro III. En el que examinamos el parecer de Ambrosio Catarino *611*

Miembro IV. En el que examinamos el parecer de quienes afirman que la previsión del buen uso del libre arbitrio, en tanto que antecede, al menos por prioridad de naturaleza, a la primera gracia justificante, es la razón de la predestinación de los adultos *615*

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007

Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría de Luis de Molina, Concordia del libre arbitrio

Miembro V. ¿Es la previsión del buen uso del libre arbitrio que sigue a la gracia justificante la razón de la predestinación de los adultos? Asimismo, explicaremos qué debemos pensar sobre aquellos que no llegan al uso de razón 625

Miembro VI. Parecer de Santo Tomás sobre la predestinación, que es el más común entre los escolásticos 627

Miembro VII. ¿Determina Dios el asentimiento o disentimiento de nuestra voluntad? Apéndice del miembro anterior 646

Miembro VIII. En el que se considera el proceso que, según algunos imaginan, Dios sigue con los hombres a predestinar y a reprobar; y en el que también nos preguntamos si a la predestinación le antecede la previsión de los pecados o alguna elección 656

Apéndice del miembro VIII 673

Miembro IX. En qué medida el efecto de la predestinación depende del libre arbitrio del adulto 678

Miembro X. Apéndice del anterior 687

Miembro XI. Parecer del autor sobre la predestinación 692

Miembro XII. Apéndice del anterior 721

Miembro XIII. Epílogo en el que se explica con mayor claridad el parecer del autor 735

Miembro XIV. En el que se enseña cómo conciliar algunos pasajes de los Padres y cómo explicar los pasajes de las Sagradas Escrituras que hablan de la predestinación y en el que se explica todavía más el parecer del autor 742

Disputa II. ¿Fue Cristo por sus méritos la causa de nuestra predestinación? 749

Disputa III. ¿Qué gracia previniente puede decirse en términos absolutos que es mayor: la concedida a Lucifer o al menor de entre los ángeles predestinados? 758

Disputa IV. ¿Es el réprobo la causa de su reprobación? 763

Índice 781

(c) Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2007